

ARIADNA histórica

Lenguajes, conceptos, metáforas

NÚMERO 9

ISSN: 2255-0968

OCTUBRE 2020



9

Religión y Civilización

PRESENTACIÓN

La revista digital ARIADNA HISTÓRICA, cabecera del grupo de investigación *Historia Intelectual de la Política Moderna* y de la red *Iberconceptos*, se complace en ofrecer en este número 9 un dossier dedicado a las complejas, variables relaciones entre los conceptos de civilización y religión en seis países del subcontinente iberoamericano, como son Argentina, Brasil, Chile, Colombia, México y Uruguay. El dossier consta de cuatro artículos, ya que uno de ellos, de autoría mancomunada, agrupa los casos de tres países –Argentina, Brasil y Uruguay– que confluyen en el área del Río de la Plata. Como subraya Elisa Cárdenas en su elegante presentación del monográfico que ella misma ha dirigido y coordinado, términos como civilización, religión, cristianismo y catolicismo estaban tan estrechamente asociados en el imaginario de la región que el sentido común tendía a superponer sus significados en muchos contextos, si bien a lo largo del siglo XIX esa asociación semántica tendió a complicarse y debilitarse, hasta el punto de que en algunos discursos *civilización* y *catolicismo* llegarán a aparecer como antitéticos. Los editores de *Ariadna Histórica* agradecemos muy sinceramente a Elisa Cárdenas, coordinadora del grupo *Política y religión* de *Iberconceptos*, y a todos los autores –en su mayoría, autoras– que han contribuido con sus trabajos y con su esfuerzo a este monográfico sus valiosas aportaciones, que ensanchan considerablemente los horizontes histórico-conceptuales sobre un haz de nociones enredadas cuya trascendencia para nuestras sociedades es inútil enfatizar.

El número se completa, como es habitual en nuestra revista, con los apartados de Miscelánea y Recensiones. En la Miscelánea incluimos en esta ocasión tres artículos de temática muy variada. En el primero de ellos se aborda el concepto de *ensayo audiovisual*, a cargo de Juan Caravaca Mompeán, de la Universidad Rey Juan Carlos. Si bien inicialmente algunos miembros del consejo editorial de *Ariadna Histórica* manifestaron algunas reticencias por tratarse de una temática aparentemente alejada de las preocupaciones de la revista, el trabajo, tan atípico como original, ha terminado

abriéndose camino hacia las páginas de la revista por su indudable fuerza, ratificada por los informes favorables de los evaluadores.

El segundo artículo de esta Miscelánea se debe al investigador italiano Marco Marian, de la Università degli Studi de Padua, interesado desde su tesis doctoral por la figura de Jacques Ellul, un autor poco conocido en España, pero de un inmenso prestigio en Francia y en los Estados Unidos. Fallecido en 1994 en su Burdeos natal a los 82 años, habiendo vivido muy intensamente todo el siglo XX, Ellul fue profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Burdeos-Michel de Montaigne y, desde su condición de cristiano protestante, elaboró una obra basada en dos conceptos fundamentales: técnica y propaganda. En esta ocasión, Marco Marian analiza el concepto de técnica en Jacques Ellul. Se trata de un artículo introductorio a la obra del pensador francés, que, como decimos, es casi un desconocido entre nosotros, por lo cual este primer acercamiento es muy bienvenido. Tal vez en futuros números haya ocasión de profundizar en su obra, particularmente en su concepto de propaganda.

El artículo que cierra la Miscelánea es el de Érika Madrigal, del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, acerca del concepto de cultura en México a mediados del siglo XIX. Además de su atractivo intrínseco, este artículo tiene para los lectores el interés añadido de sugerir un elemento de comparación con el trabajo sobre el concepto de civilización en este mismo país, artículo que, como dijimos, aparece en la parte monográfica de este mismo número.

Las dos primeras reseñas de las tres que incluimos en el apartado de Recensiones no pierden de vista tampoco el concepto de civilización. Bakarne Altonaga, del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco, recensiona un libro de reciente aparición de Javier Esteban Ochoa de Eribe, producto de su tesis doctoral, sobre “Discursos civilizadores en lengua vasca”. La otra recensión, de Pedro Chacón, editor de *Ariadna Histórica*, referida al libro de nuestro colega Gonzalo Capellán de Miguel sobre la obra de Manuel Sales y Ferré, también guarda cierta relación con la temática civilizacional, pues los textos de este ilustre historiador y sociólogo español introducidos por Capellán tienen que ver sobre todo con el concepto de civilización en la España de la segunda mitad del ochocientos. De manera que, desde su nivel de modesta recensión, este trabajo enlaza asimismo con el monográfico de *Civilización y Cristianismo* que constituye obviamente el cuerpo principal de este número de la revista y, en ausencia de un trabajo específico sobre España en el dossier,

puede servir a los lectores como un oportuno contrapunto que permite entrever algunos usos del concepto de civilización en la España de finales del siglo XIX.

El tercer trabajo bibliográfico, a cargo de Santiago Juan-Navarro, se titula “A la sombra de los caudillos: cine y poder en España y México”, y se ocupa de dos libros muy recientes, referentes a España y México, cuyo nexo de unión viene dado por las relaciones entre el poder –concepto y práctica– y lo audiovisual. Por lo que se refiere a España, el libro recensionado, de nuestra colaboradora Nancy Berthier, profesora en la Sorbona, versa sobre el múltiple, incluso contradictorio, tratamiento audiovisual de la muerte de Franco, desde muy diferentes ángulos, agentes y puntos de vista. El segundo es un documentado volumen colectivo sobre el cine mexicano y los presidentes del país azteca en el siglo XX. Esta reseña viene a cerrar así un número en el que se deja notar la impronta de México, que no por casualidad es el país del mundo con mayor número de hispanohablantes.

PRESENTACIÓN / *INTRODUCTION*

CIVILIZACIÓN Y CRISTIANISMO: EXPERIENCIAS AMERICANAS *CIVILIZATION AND CHRISTIANITY: AMERICAN EXPERIENCES*

ELISA CÁRDENAS AYALA
Universidad de Guadalajara
cardenasayala@gmail.com

Las sociedades atlánticas del siglo XIX estuvieron profundamente marcadas por el concepto de civilización, un vocablo que abría horizontes amplios de la mano de la idea de progreso a la vez que sintetizaba una experiencia histórica profunda, legible a la luz de la larga duración. Al estrenarse el vocablo en varias lenguas a finales del siglo XVIII, civilización recuperó la experiencia de varios siglos de expansión de la religión cristiana sobre el globo y por esa razón el mundo cristiano se representó a sí mismo como el mundo civilizado por antonomasia, situando al cristianismo como clave de lectura de distancias de calidad entre comunidades humanas.

En las regiones en donde esa expansión se había realizado con la bendición del pontífice romano, como es el caso de los imperios ibéricos, lo cristiano fue sinónimo de católico. Las naciones que se formaron en América al desarticularse dichos imperios heredaron esa sinonimia. Así, el concepto civilización, en la relectura de la historia que propició, se dio a leer en primera instancia como incorporación de pueblos a la cultura y sobre todo a la moral católica por la vía de la evangelización, y contribuyó a revestir de legitimidad la dominación de los cristianos sobre otros pueblos. Esta misma historia, considerada desde perspectivas ideológicas que con el siglo fueron multiplicándose, fue objeto de interpretaciones divergentes que expresan la conflictividad de una de las principales cuestiones de la época: el lugar social de la religión.

En las sociedades iberoamericanas del siglo XIX, todas atravesadas por la angustia de la construcción nacional, civilización permitió expresar una voluntad de continuidad

con la herencia europea bajo la forma de la prevalencia de los valores y la moral católicos como cimiento y garante de la unidad política y social. En estas mismas sociedades, impregnadas todas de las transformaciones aceleradas de la época, civilización expresó también una aspiración de progreso material y moral. Así la herencia católica, lugar de intensa disputa, pudo ser vista lo mismo como un tesoro que como un lastre, en función de la manera en que se articularon nuevos discursos sobre el pasado y también de la forma en que se produjeron futuros posibles, al amparo de ideologías y prácticas políticas nuevas.

A escala global, el concepto civilización acompañó como clave interpretativa la reconfiguración geopolítica del siglo y las nuevas formas de despliegue imperial, al tiempo que se constituyó en uno de los ejes perdurables de las construcciones nacionales. En función de esto último, estuvo con frecuencia en el centro de las disputas por el diseño político nacional y su devenir permite leer las particularidades de historias a diversas escalas, incluso a ras del suelo. Así, el término civilización adquirió sentidos locales y regionales específicos.

Desde finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el XIX, la multiplicación acelerada de horizontes posibles en el conjunto del mundo atlántico afectó la relación entre cristianismo y civilización. En América hispano y lusoparlante, de manera general, si bien a ritmos variables, el concepto de civilización fue puesto frente al espejo de un cristianismo plural, pluralidad que se vivió como conflicto en la medida en que el catolicismo ostentaba el carácter de religión exclusiva. Este escenario actualizó algunas de las tensiones propias de los tiempos en que los seguidores de Lutero, Calvino y otros reformistas, se enfrentaron al poder romano y al monárquico que lo secundaba, y cuando desde Trento se buscó articular una respuesta. Sin embargo, en el siglo XIX el conflicto tuvo lugar en un paisaje político enteramente distinto, caracterizado por la adopción de instituciones nuevas y la creación de vínculos políticos de nuevo cuño, presentes en un lenguaje que solemos calificar como “moderno”¹. Esta puesta frente a un espejo cuyos juegos de luz evidenciaban no sólo la pluralidad del cristianismo sino los vínculos de credos llamados “protestantes” con experiencias políticas asociadas con la idea de

¹ Este lenguaje ha sido objeto privilegiado de exploración en las fases I y II del proyecto colectivo Iberconceptos. Sus principales frutos pueden verse en: FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (dir.): *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850* [Iberconceptos I], Madrid, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009; y FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (dir.): *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870* [Iberconceptos II], Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, diez tomos.

progreso, contribuyó a resquebrajar la sinonimia entre catolicismo y civilización y restó apoyos a los regímenes exclusivistas.

En el sur de América, los primeros años de vida independiente dieron visibilidad a comunidades de cristianos no católicos. Además, el vínculo entre religión reformada y progreso cobró fuerza, particularmente en México, conforme crecieron en potencia los Estados Unidos de América, desde la declaración de su independencia hasta el despliegue de su propio imperialismo, despliegue que se acompañó de esfuerzos de expansión religiosa. Las transformaciones de la catolicidad romana también contribuyeron a relativizar al catolicismo como centro de la civilización: el desmoronamiento del poder temporal de los papas, el surgimiento de corrientes católicas cercanas al liberalismo, el correlativo fortalecimiento de corrientes intransigentes. Así, a la luz de las crisis del poder temporal de los papas, la diversidad en el seno propio, rasgo histórico del catolicismo, adquirió en el siglo XIX mucha notoriedad.

Aunado a lo anterior, el auge de la masonería, la difusión de las ideas socialistas y anarquistas, el despliegue de políticas liberales, los fracasos en las experiencias de la conducción política a escala nacional y regional, la fragilidad de los gobiernos y la angustia por sostener la soberanía sobre territorios codiciados por otros estados, desplazaron al catolicismo del centro del concepto de civilización, tendiendo a dejar en él al cristianismo, de significado más amplio y no necesariamente acorde con la ortodoxia católica. Para algunos, incluso, el catolicismo pasó del centro a las antípodas de la civilización. En los términos en que lo expresa en estas mismas páginas Susana Gazmuri: “el hecho es que civilización y religión, particularmente la católica, términos que se habían comprendido mutuamente, para muchos, tanto católicos como ilustrados y liberales, devinieron mutuamente sospechosos y excluyentes”.

Este dossier reúne textos de especialistas en el estudio de la vida política y religiosa del siglo XIX, integrantes del grupo de trabajo “Religión y Política” de la red Iberconceptos. El conjunto se apoya en los trabajos desarrollados anteriormente por colegas que forman parte de esta misma red en torno al concepto de civilización, profundizando en la exploración de las tensiones entre éste y el cristianismo². Esto fue

² FERES JUNIOR, João: “O conceito de Civilização: Uma análise transversal”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), João FERES JUNIOR (ed.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870* [Iberconceptos II], op. cit., tomo 1, pp. 85-106.
Acerca del grupo de trabajo “religión y política”: <http://www.iberconceptos.net/grupo-religion-y-politica>

posible gracias a la integración de experiencias historiográficas de horizontes diversos en las que se conjugan la historia religiosa, la historia política, así como la historia pública, practicadas sobre campos específicos de la historia latinoamericana. La combinación de estas perspectivas vuelve posible la comparación, la comprensión de historias comunes, las observaciones a escala local y la inserción de la región en escenarios más amplios, en particular su relación con el propio continente americano y con Europa, tomando en cuenta los ritmos y mutaciones del mundo atlántico a escala continental y también transoceánica³.

La relación entre civilización y religión se explora en estas páginas desde un conjunto de casos americanos: Argentina, Uruguay, Brasil, Chile, México y Colombia, que se ofrecen como un mirador de sí mismos y a la vez como ventanas a un universo que los rebasa. De los cuatro textos que se ponen a disposición del lector, dos son de elaboración colectiva: el que aborda el caso mexicano, redactado por tres autoras, y el artículo “Religión y civilización en Argentina, Brasil y Uruguay (1750-1899)”, producto de la colaboración entre Ana Rosa Cloquet da Silva, Roberto Di Stefano, Ignacio Martínez y Susana Monreal. Cabe subrayar la originalidad de estas páginas, que parten de construir un caso en donde se conjugan la historia argentina y la uruguaya dejando ver los matices que las distinguen entre sí, para ponerlo frente al caso brasileño. Así, el artículo es en sí mismo un esfuerzo comparativo tripartito que cubre el conjunto del siglo XIX. La apuesta, cuya complejidad se redobla por los límites de espacio, permite sintetizar elementos de una historia compartida más allá de las diferencias de lengua y régimen político: las discusiones y tensiones en torno a la mejor manera de construir y preservar la comunidad asumiendo las dificultades del territorio y de la diversidad cultural y poblacional, en sociedades cuya construcción institucional difiere. El artículo permite constatar que las tensiones entre civilización y cristianismo atravesaron la construcción estatal republicana lo mismo que la imperial. Así, el concepto civilización en su relación con la religión, en particular mas no únicamente la católica, se ofrece como un observatorio de las batallas libradas por la construcción del Estado, pero también de la Iglesia católica; como el lugar en donde rompen lanzas los defensores del liberalismo en sus diversos matices –incluidos los católicos-, con los adalides del ultramontanismo y la intransigencia.

En su artículo “Religión, política y civilización en los debates republicanos,

³ Agradezco a Juan Maiguashca la discusión en torno a la historia atlántica y a las posibilidades de interpretación de la misma, en particular en torno a la propuesta de David Armitage.

liberales y conservadores”, Susana Gazmuri Stein analiza, a través de los debates políticos e intelectuales chilenos, las tensiones entre cristianismo y civilización e interroga el impacto de estos debates sobre la construcción republicana. La autora llama la atención del lector sobre tres debates relevantes para la construcción republicana chilena del siglo XIX: en primer lugar, el correspondiente a la organización del gobierno republicano mismo; luego la discusión relativa al sitio de los pueblos americanos en la civilización; finalmente, los debates entre intelectuales de diverso signo ideológico, que preceden a las reformas liberales al marco legal del país (libertad de cultos 1864, leyes laicas 1880 y 1884). Además de mostrar las particularidades del caso chileno, el texto enfatiza la inscripción de este debate conceptual en una historia más amplia, en lo geográfico como en lo cronológico, que hunde sus raíces en la Antigüedad clásica y tiene importantes desarrollos en la Europa ilustrada. Elementos todos que fueron familiares a los pensadores americanos.

El caso de México, terreno de ensayo de las nuevas expansiones imperiales decimonónicas, observatorio a la par que laboratorio de las paradojas y retos conceptuales que las acompañaron, se analiza en “Civilización y cristianismo: los avatares de un binomio complejo. México en el siglo XIX”. Este texto, elaborado conjuntamente por Erika Pani, Lorena Cortés y quien esto escribe, destaca la importancia de contenidos de larga duración en el concepto de civilización. El artículo explora las formas en que se cruzan en esta voz la soberanía y construcción territorial con la valoración de los pueblos nómadas, las disputas sobre la forma de gobierno, el duelo por la pérdida territorial y la derrota, la fragilidad extrema de la nación, todo sobre el fondo de la experiencia católica arraigada. El texto también muestra la forma en que esta experiencia se tornó objeto de una interpretación polarizada, conforme civilización y progreso se vincularon a experiencias sucedidas en otros contextos y bajo otros credos. En la larga duración, más allá de este debate, la impronta de lo civilizado como cristiano marcará el pensamiento de los hombres de estado y sus políticas rebasando el horizonte decimonónico.

Cierra este dossier (y a la vez lo abre hacia nuevos enfoques y exploraciones) una contribución poco común, “Cristianismo y civilización: imposición y resistencia en las misiones católicas. Colombia, siglos XIX y XX”, mediante la cual Amada Carolina Pérez, ofrece un recorrido por el concepto de civilización de la mano del de misión. La autora presenta, además, un ejercicio de exploración de las formas de relación de pueblos indígenas contemporáneos con el relato dominante que se les ofrece sobre su pasado, y de

sus formas de resistencia frente al pasado de dominación de lo propio que la noción de civilización, a través de la misión, condensa. Una mirada cruzada entre presente y pasado, no solamente desde el gabinete y punto de vista de la historiadora, sino a través de la exploración de la interpretación de comunidades vivas sobre su pasado y sobre el relato del mismo que se les impone por la vía de nociones contemporáneas como la caridad. Esta exploración, abierta sobre el presente, obliga a volver la reflexión sobre un pasado solo en apariencia lejano y su actualización conceptual.

En años recientes el panorama de los estudios de la vida política iberoamericana se ha enriquecido con las aportaciones desde la historia conceptual entre las que ocupa un señalado lugar la producción de la red Iberconceptos. Por su parte, desde tiempo atrás la producción historiográfica sobre la relación entre política y religión ha encontrado cauces renovadores dentro de los cuales la nueva historia política y la historia social de las religiones han jugado un papel fundamental. Este dossier se ofrece como una ventana para conocer la riqueza y potencialidades de una exploración en clave conceptual de la historia de lo religioso y lo político, tanto como para mostrar la forma en que la interrogación de esa misma relación permite fortalecer el estudio de conceptos específicos y, por esa vía, la comprensión de la historia política y social.

Los artículos que componen este dossier destacan la forma en que procesos locales y regionales imprimieron su huella particular en conceptos cuyo contenido semántico lleva honda huella de experiencias históricas que afectaron a una geografía muy amplia en la larga duración. Al mismo tiempo, estas exploraciones de casos ponen de relieve la relación constante de estas regiones y localidades con un universo que rebasa el horizonte de las lenguas española y portuguesa; su participación plena en los debates políticos, religiosos e ideológicos del mundo atlántico. Es posible apreciar en este conjunto algunas de las formas en que las sociedades americanas del siglo diecinueve participaron, mediante un debate constante, en las producciones conceptuales trasatlánticas. Asimismo, el devenir del binomio civilización-cristianismo en las sociedades consideradas en estas páginas, muestra el peso de una producción intercultural de sentido, a escala continental, marcada por la experiencia histórica de larga duración pero también por relaciones de fuerza que dan cuenta de transformaciones geopolíticas mundiales en lo que fue su tiempo presente.

Más allá de los artículos que lo conforman, este dossier no habría sido posible sin el

empeño y la tenacidad de quienes se han sumado al esfuerzo del grupo religión y política de Iberconceptos, en particular al proyecto de un Léxico que ha congregado nuestro interés desde septiembre de 2016 hasta ahora⁴. Mi especial gratitud para Francisco Ortega, cuya inteligencia generosa ha acompañado cada etapa de esta apuesta intelectual. Que la propuesta de este dossier haya encontrado eco favorable en la redacción de la revista *Ariadna* también es motivo de agradecimiento y entusiasmo. Esta reflexión colectiva, primer producto del proyecto *Política y religión: redes conceptuales*, no podría tener mejor lugar. Lo que sigue, queda en manos de lectoras y lectores.

⁴ Mi participación al frente de este dossier se inscribe además en el marco del proyecto “Aproximación interdisciplinar a los lenguajes jurídico-políticos de la modernidad euroamericana. Dimensiones espacio-temporales” Proyecto de Investigación HAR2017-84032-P, Ministerio de Economía y Competitividad, Gobierno de España. Grupo IT615-13 del Departamento de Educación, Universidades e Investigación, Gobierno Vasco, que coordina Javier Fernández Sebastián.

RELIGIÓN Y CIVILIZACIÓN
EN ARGENTINA, BRASIL Y URUGUAY (1750-1899)

*RELIGION AND CIVILIZATION
IN ARGENTINA, BRAZIL AND URUGUAY (1750-1899)*

ANA ROSA CLOCLET DA SILVA
Pontificia Universidad Católica de Campinas
anacloclet@gmail.com

ROBERTO DI STEFANO
Universidad Nacional de La Pampa/Conicet
distefanoster@gmail.com

IGNACIO MARTÍNEZ
Universidad Nacional de Rosario/Conicet
igtinez@gmail.com

SUSANA MONREAL
Universidad Católica del Uruguay
smonreal@ucu.edu.uy

Resumen: Este artículo analiza los cambios semánticos que experimentó la relación entre los conceptos *civilización* y *cristianismo* en Argentina, Brasil y Uruguay durante el siglo XIX. Analiza los debates en torno a los sentidos a dar a la asociación de ambos conceptos y a otros que solían aparecer vinculados a ellos en el discurso de la época, como *progreso*, *ilustración*, *barbarie*, etc. Busca aportar complejidad al conocimiento de corrientes de pensamiento religioso, político y social en pugna en el siglo XIX, como el liberalismo, el gallicanismo y el ultramontanismo. El trabajo fue realizado en el marco del proyecto internacional Iberconceptos y del grupo “Religión y Política”.

Palabras clave: Civilización, Religión, Argentina, Brasil, Uruguay.

Abstract: This article analyzes the semantic changes experienced during the 19th century by the relationship between the concepts of civilization and Christianity in Brazil and the Río de la Plata (the current Argentina and Uruguay). This includes the analysis of the debates around the meanings of those concepts, as well as others that were considered related by the discourse of the time: progress, illustration, barbarism, etc. This study brings complexity to the understanding of currents of political and social thought in Latin America such as liberalism, Gallicanism and ultramontanism. This work is the product of the international project Iberconceptos: Religión y Política.

Keywords: Civilization, Religion, Argentina, Brazil, Uruguay.

1.- Introducción

En el mundo iberoamericano el advenimiento de la modernidad política y religiosa estuvo marcado por profundas mutaciones conceptuales que acompañaron y reflejaron las complejas reconfiguraciones en las relaciones entre lo religioso y lo secular, que a lo largo del siglo XIX se modelaron recíprocamente¹. En el marco de ese proceso, los conceptos funcionaron como verdaderas “palancas estratégicas dentro de luchas ideológicas, al reflejar las tensiones sociales, políticas y económicas” en curso².

Entre esas mutaciones semánticas ninguna parece tan sincronizada con las variaciones de las respuestas a las cuestiones que emergieron en virtud de la inestabilidad y de la aceleración histórica de la época como la del polisémico concepto de *civilización*, que a lo largo del siglo asumió importancia clave.

En este artículo analizaremos, en primer lugar, el concepto de *civilización* en general, sus orígenes y sus significados múltiples, para abordar luego dos casos históricos: en primer término, el de las actuales repúblicas de Argentina y Uruguay y, seguidamente, el caso brasileño.

2.- El concepto de civilización

Si en su sentido clásico la idea de “civilización” fue asociada al “progreso material” de las sociedades industriales -y designó “una particularidad del mundo occidental moderno”-, no por ello dejó de comportar un significado universal generalmente asociado al concepto de cultura. En tal sentido, podía tanto remitir al “rasgo singular de cierta colectividad, en la unidad, más o menos coherente, de la totalidad de sus manifestaciones”, como a un “conjunto de conocimientos adquiridos por un individuo por intermedio de la instrucción”³.

¹ ASAD, Talal: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

² BEVIDES, Gustavo: “Magic, Religion, Materiality”, en *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, vol. 23, nº 3, 1997, p. 321.

³ MOURA, Caio: “O advento dos conceitos de cultura e civilização: sua importância para a consolidação da autoimagem do sujeito moderno”, en *Filosofia Unisinos*, vol. 10. Nº 2, 2009, p. 158.

El concepto era prácticamente desconocido en el mundo occidental hasta mediados del siglo XVIII. Hasta entonces la oposición a los de “barbarie” y “salvajismo” correspondía al término “civilidad”, que representaba, sobre todo, una acción sobre el cuerpo y el dominio de las apariencias: “la moderación de los gestos, la forma de hablar, la forma de presentarse, de estar en la mesa, todo esto se convirtió, junto con las reglas de cortesía, en un nuevo modelo de formación que se impuso gradualmente entre las cortes de Europa”⁴. En el contexto de la “buena sociedad” del Antiguo Régimen, la “civilidad” era un atributo prácticamente restringido a la nobleza cortesana, cuya conducta, según Norbert Elias, “aún no era tan ‘civilizada’ como lo sería más adelante en la sociedad burguesa, porque es solo en relación con sus compañeros que el cortesano y la dama de la corte necesitan estar sujetos a estas limitaciones, que se observan mucho menos en relación con sus inferiores”⁵. En Francia, durante los siglos XVII y XVIII, el uso del concepto se extendió a la burguesía ennoblecida, que comenzó a ajustarse a las costumbres y al comportamiento de la nobleza, una actitud imitada “por las clases medias de la sociedad, con ganas de ascender socialmente”⁶. Esta misma connotación persiste en la *Encyclopédie* -donde la entrada escrita por Jaucourt (1753) define la “civilidad” como “una forma de suavizar los comportamientos, controlar los hábitos, conducir la disciplina”⁷.

También, a mediados del siglo XVIII, aparece la palabra “civilización” en español con uno de sus significados más perdurables: el del “acto de civilizar”. Según Javier Fernández Sebastián, ese registro aparece “en un ensayo antropológico que se refiere a algunas tribus en Filipinas” del jesuita Juan José Delgado, quien observó sus “costumbres bárbaras”, su negativa a “vivir en la policía” y su tendencia a “huir del bien y de lo que es propicio para su civilización”⁸. En el mismo sentido fue usado en esos

⁴ MOURA, Caio: “O advento dos conceitos de cultura e civilização”, p. 158.

⁵ ELIAS, Norbert: *O processo civilizador*, Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1993, vol. 2, p. 226.

⁶ JANINE RIBEIRO, Renato: *A Etiqueta no Antigo Regime: do sangue a doce vida*, 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 19.

⁷ JAUCOURT, Louis de: “Civilité, Politesse, Affabilité”, en Denis DIDEROT org., *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Chez Briasson, David l’aîné, Le Breton et Durant, vol. 3, 1753, pp. 497-497; MOURA, Caio, “O advento dos conceitos de cultura e civilização”, p. 168.

⁸ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “España”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, vol. II, t. 1, 2014, p. 201.

mismos años por el conde de Mirabeau en su obra *L'Ami des Hommes*⁹. Como veremos más adelante, esa connotación adquiriría fuerte influencia en el contexto iberoamericano.

Asimismo, en el siglo XVIII la palabra “civilización” adquirió una connotación positiva asociada a la idea de progreso material. En el contexto británico aparece usada de este modo en la obra de Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, publicada por primera vez en 1767. Para Ferguson no solo se la detecta “en los avances individuales que van desde la infancia hasta la edad adulta, sino en el progreso de la especie humana en sí misma, que, a partir de la rudeza, alcanza la civilización”¹⁰. De esta misma época data el vínculo entre las nociones de civilización y de progreso en Francia, como muestra la obra de d'Holbach, donde el término designa un proceso de perfeccionamiento desde el estado bárbaro hasta el civilizado¹¹. Esa postura no dejó de ser objeto de cuestionamientos como muestra el caso del mundo alemán, donde a fines del siglo XVIII la burguesía intelectual se opuso a la “noción inglesa y francesa de civilización como progreso material”¹².

En el mundo luso parlante, el *Vocabulario portuguez (sic) e latino* del padre Rafael Bluteau, editado por primera vez en Coimbra entre 1712-1728, no incluye el término “civilización”, aunque sí el vocablo “civil” -“Cosa concerniente a los ciudadanos, la sociedad y la vida humana”- y “civilidad” como contrapuesto a “descortesía, grosería, rusticidad”¹³. La edición de 1789 del *Diccionario da lingua portuguesa* de Antônio Silva Moraes actualiza las definiciones de Bluteau para “civilidad” -que de “acción vil” pasa a significar “cortesía, urbanidad”- y “civil” -que “pertenece a la Ciudad, o sociedad de hombres que viven bajo ciertas Leyes”¹⁴. Hasta la

⁹ RIQUETTI DE MIRABEAU, Victor de: *L'ami des hommes ou Traité sur la population. Première partie*, Avignon, s. e., 1756, pp. 136-137. Disponible en:

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1041849k/f151.item> [consultado el 30 de junio de 2019]

¹⁰ MOURA, Caio: “O advento dos conceitos de cultura e civilização”, p. 168.

¹¹ HOLBACH, Paul Heinrich D.: *Système Social- ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs. Troisième partie*, Londres, [s. e.], 1773, 166 pág.

¹² ELIAS, Norbert: *O processo civilizador*, p. 25.

¹³ BLUTEAU, Raphael: *Vocabulario portuguez e latino*: aulico, anatomico, architectonico..., Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus, vol. 2, 1714, p. 332. Disponible en: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1> [consultado el 10 de mayo de 2019].

¹⁴ MORAES SILVA, Antonio: *Diccionario da lingua portuguesa - recopilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado*, Lisboa, Typographia Lacerdina, 1789, pp. 401-402. Disponible en: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/2>. [consultado el 10 de mayo de 2019].

década de 1830 son estos los significados registrados en los diccionarios que circulaban en el mundo luso brasileño, según ilustra el *Diccionário de língua brasileira* de Luiz Maria da Silva Pinto (1832)¹⁵.

En el mundo hispano la entrada “civilización” aparece recién en el *Diccionario castellano* Terreros de Esteban y Pando de 1786¹⁶. No figura en cambio en los de la Real Academia Española, donde se encuentra el de “civilidad”, definida como “sociabilidad, urbanidad”, según el significado de los términos latinos “civilitas, urbanitas”¹⁷. En la sexta edición del *Diccionario* (1822) aparece por primera vez “civilización” entendida como “aquel grado de cultura que adquieren pueblos o personas, cuando de la rudeza natural pasan al primor, elegancia y dulzura de voces, usos y costumbres, propios de gente culta”. Entretanto “civilizarse” se define como “suavizarse el lenguaje y las costumbres de pueblos y personas rudas, acomodándose al uso de gentes urbanas y cultas”¹⁸. La edición de 1843 agrega matices de importancia: “civilizar” significa “pulir las costumbres, promover la civilización de las personas, pueblos y naciones”. Por otra parte, y la novedad proviene de la década de 1830, el verbo comienza a utilizarse en forma “activa”¹⁹.

2019]. Recién en la cuarta edición del diccionario de la lengua portuguesa de Bluteau, ampliado por Silva Moraes en 1831, se incluyen la entrada “civilización” y el verbo “civilizar”.

¹⁵ DA SILVA PINTO, Luiz Maria: *Diccionario da Lingua Brasileira*, Ouro Preto, Typographia de Silva, 1832. Disponible en: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/diccionario/edicao/3>. [consultado el 10 de mayo de 2019].

¹⁶ TERREROS Y PANDO, Esteban: *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana*, Madrid, Viuda de Ibarra, vol. 1, 1786, pp. 439-440. Ver FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “Civilización”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES ARAGONÉS (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 156-160 y J. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y J. F. FUENTES ARAGONÉS (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, pp. 230-239.

¹⁷ *Diccionario de la Lengua Castellana*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1783, p. 246. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/diccionario-de-la-lengua-castellana--5/> [consultado el 25 de mayo de 2019]

¹⁸ “Prólogo”, en *Diccionario de la Lengua Castellana*, Madrid, Imprenta Nacional, 1822, p. III y *Diccionario de la Lengua Castellana*, Madrid, Imprenta Nacional, 1822, p. 187.

Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/diccionario-de-la-lengua-castellana--0/html/> [consultado el 25 de mayo de 2019]. Sobre el uso de la idea de “civilización” como criterio para construir una escala comparativa entre naciones, ver, VERDO, Geneviève: “Argentina/Río de la Plata”, en João FERES JÚNIOR (ed.): “Civilización”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN dir.: *Diccionario político y social del mundo iberoamericano...*, p. 107.

¹⁹ *Nuevo diccionario de la Lengua Castellana. que comprende la última edición íntegra, muy rectificada y mejorada, del publicado por la Academia Española*, París, Vicente Salvá, 1846, p. 250. Disponible en:

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/nuevo-diccionario-de-la-lengua-castellana-que-comprende-la-ultima-edicion-integra-muy-rectificada-y-mejorada-del-publicado-por-la-academia-espanola--0/html/> [consultado el 25 de mayo de 2019].

En las definiciones de los diccionarios podemos distinguir algunas de las acepciones de “civilización” que identifica para Hispanoamérica João Feres Júnior, para quien el término habría abarcado cuatro sentidos fundamentales: a) el acto de civilizar, es decir, de imponer una cultura a un pueblo, b) un modelo o patrón a seguir, c) un proceso y d) la expresión de la nacionalidad. Esas acepciones posibles involucraban aspectos materiales, morales y políticos²⁰.

Por otra parte, estudios recientes sobre la historia de los conceptos de “civilidad” y “civilización” abordan los términos en una perspectiva global, analizando su rol, en la segunda mitad del siglo XIX, en la conformación de un nuevo orden jerárquico asociado a los nuevos imperialismos y asociando los enfoques de la historia de las emociones, la historia global y la historia de los conceptos²¹.

La vinculación de “civilización” con “religión” aparece ya en el siglo XVIII. En palabras de Mirabeau:

“La religión es sin ninguna duda el primer freno y el más útil para la humanidad: es el primer refuerzo de la *civilización*. Ella nos predica y nos recuerda sin cesar la confraternidad, dulcifica nuestro corazón, eleva nuestro espíritu, aviva y orienta a nuestra imaginación, extendiendo sin límites el campo de las recompensas y de los beneficios [...]”²².

La identificación entre civilización y catolicismo fue habitual en las élites letradas católicas del siglo XIX. Al respecto fue significativa la influencia de Jaime Balmes, para quien la civilización era la combinación del progreso en tres áreas: la inteligencia, la moralidad y el bienestar: “[...] habrá el máximo de la civilización cuando coexistan y se combinen en el más alto grado, la mayor inteligencia posible en el mayor número posible, la mayor moralidad posible en el mayor número posible, el mayor bienestar posible en el mayor número posible”²³. Balmes observaba que, en la sociedad de su tiempo, se habían incrementado las inequidades sociales, incluso en las

²⁰ FERES JÚNIOR, João: “O conceito de civilização: uma análise transversal”, en João FERES JÚNIOR ed.: *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos fundamentales, 1770-1870: Civilización*, Madrid, Universidad del País Vasco y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, p. 88.

²¹ PERNAU, Margrit y JORDHEIM, Helge eds.: *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth Century Asia and Europe*, Nueva York, Oxford University Press, 2015, pp. 2-3. La obra incluye estudios sobre países de Europa, Medio Oriente, Sur y Este de Asia. En relación con Iberoamérica en el siglo XIX, resulta de especial interés el capítulo de Emmanuelle Saada, “France: Sociability in the Imperial Republic”, pp. 63-81.

²² RIQUETTI DE MIRABEAU, Victor: *L'ami des hommes ou Traité sur la population*, pp. 136-137. Disponible en francés en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1041849k/f151.item> [consultado el 25 de mayo de 2019].

²³ *La Civilización. Revista religiosa, filosófica, política y literaria de Barcelona*, Tomo I, Barcelona, Imprenta de Brusí, 1841, p. 12.

naciones más prósperas como Inglaterra, y que el desarrollo de la “inteligencia”, sin un paralelo desarrollo de la moralidad, era no sólo inútil sino nocivo. Intentó incluso demostrar estadísticamente que el desarrollo de la educación podía contribuir “al aumento del vicio y del crimen”²⁴. El “fatídico divorcio” de la inteligencia y la moralidad era fuente de inquietud social, de revoluciones y de muerte²⁵. J. Roca y Cornet, en una serie de artículos titulados “La religión considerada como la base de la civilización”, se preguntaba qué podría existir

“tan terrible y amenazador como una masa embrutecida, sin religión, sin pudor, sin sentimientos sociales, ciega, sin casi el instinto de la razón, que se arroja con la rapidez del rayo sobre todo cuanto cree obstáculo a su avidez inmensa, a su sed inagotable de gozar o de vengarse?”²⁶.

Sin religión, con el solo desarrollo de la educación, la sociedad estaba destinada a sumergirse en el caos y la violencia social.

3.- “Civilización” y “religión” en los debates religiosos de Argentina y Uruguay

En el Río de la Plata de la primera mitad del siglo XIX, encontramos variaciones de las tres primeras acepciones de “civilización” que señala Feres Júnior, asociadas positiva o negativamente con una constelación de conceptos nucleados en torno a “cristianismo” y relacionadas con el contra concepto “barbarie” -que remite a un plano cultural y social- y con sus parientes en el plano político: “desorden”, “anarquía”, “despotismo”²⁷.

En el primer sentido, ya en el siglo XVIII las reformas borbónicas habían pretendido poner al clero parroquial al servicio de la “civilización” de las campañas incultas, al encomendar a los párrocos rurales la difusión de modernas técnicas agrícolas, la enseñanza de las primeras letras y la difusión de la vacuna antivariólica²⁸. En la misma línea, Dámaso Larrañaga, sacerdote y hombre de ciencia oriental, afirmaba en 1820 que “[t]an fiero como es el hombre según la naturaleza, otro tanto más bello y amable lo hace la *educación*. Ella corrige sus errores, doma sus pasiones, tiranas de su

²⁴ *La Civilización*, pp. 100-105.

²⁵ *Ibid.*, p. 58.

²⁶ *Ibid.*, p. 64.

²⁷ FERES JÚNIOR, João: “O conceito de civilização: uma análise transversal”, p. 96.

²⁸ DI STEFANO, Roberto: “Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense”, en *Boletín del Instituto Ravignani*, 3ª Serie, nº 22, 2000, pp. 7-32.

corazón, oculta las feas manchas de nuestra miserable humanidad que levanta los gruesos velos que encubrían los hermosos destellos de la divinidad de que somos imágenes”²⁹.

En su sentido político, el término estuvo asociado a las polémicas de la época. Tras la Revolución, las medidas reformistas de la década de 1820 encendieron en las provincias argentinas el primer debate religioso supra provincial. Por un lado, Buenos Aires, San Juan y Mendoza implementaron reformas de regulares que suponían el cierre de conventos y la secularización de religiosos. Por otro, también Buenos Aires y San Juan promulgaron leyes de tolerancia religiosa que luego se extendieron al plano nacional. En todos los casos los contendientes tenían claro que la disputa involucraba el sentido de las palabras y el concepto de “civilización” ocupó un lugar central.

En 1823 Fray Tadeo Silva escribía en *El Observador Eclesiástico*, citando a Voltaire:

“[...] definid, las disputas cesarían o no principiarían jamás, si comenzásemos siempre por aquí. Toda cuestión debería llevar a su frente gravada su definición como su frontispicio... en lo indeterminado es donde triunfan la ignorancia y la mala fe [...] desgraciadamente en el día casi todas las discusiones presentan esta divagación continua; es decir, el defecto de nociones *precisas* y convenidas que son la basa (sic) de un lenguaje común [...]”³⁰.

Podemos identificar en estos textos algunos significados comunes, fundamentalmente en el sentido de “civilización” como cimiento cultural compartido, conjunto de valores, conocimientos y normas de las sociedades consideradas civilizadas. En esta acepción, la religión -especialmente el cristianismo- constituía el núcleo de la matriz cultural y moral de la civilización. El periódico *El Nacional*, defensor de la tolerancia religiosa, lo dejaba claro al decir que “[e]l hombre, que hace profesión de no profesar culto alguno, debe ser temible a la sociedad, porque en él no pueden tener imperio los principios de la moral”³¹.

²⁹ “Plan de una Academia útil para todas las profesiones, por el P. Camilo Enríquez”, *Escritos de Don Dámaso Antonio Larrañaga*, Montevideo, Imprenta Nacional, 1923, pp. 151-152.

³⁰ SILVA, Fr. Tadeo: *El Observador Eclesiástico*, Córdoba, nº 3, s/f, p. 34. *El Observador Eclesiástico* fue una publicación de Santiago de Chile, reimpressa en Córdoba, por la Imprenta de la Universidad, en 1824, por iniciativa del Pbro. Dr. Pedro Castro Barros (1777-1849), rector de la universidad entre 1821 y 1828. Las citas de *El Observador Eclesiástico* están tomadas de la edición de Córdoba, en la que se omitieron las fechas originales de los artículos.

³¹ *El Nacional*, Buenos Aires, nº 8, 10 de febrero de 1825.

Las diferencias entre los reformistas y sus detractores, a quienes llamaremos *intransigentes*, se vuelven claras cuando nos desplazamos hacia la idea de “civilización” entendida como modelo o patrón a seguir y como proceso. Estos significados están más presentes en el discurso reformista y se expresan en el vínculo entre “civilización” e “ilustración”. *El Nacional* advertía que, aunque existiesen diferentes estados con diferentes religiones,

“[...] puede decirse que [el mundo] es propiamente una sola familia, en la que todos los individuos están ligados por intereses de todo género. Este es el resultado natural de la civilización y de las luces: y sobre todo esta es la ventaja más importante que la humanidad reporta del comercio; y de la libre concurrencia de todos los hombres, que ha creado ente ellos nuevas relaciones, y que cada día los une y liga con nuevos vínculos”³².

De esta manera, la noción de “civilización” como proceso de cambio quedaba vinculada a la idea de progreso material. Debe tenerse en cuenta que este desplazamiento no despojaba al término de su dimensión institucional y moral: si era posible el progreso material de una nación civilizada es porque en ella imperaban instituciones, leyes y costumbres ilustradas³³. Así lo plantea *El Argos de Buenos Aires* al anunciar la decisión del gobierno de entregar premios para el fomento de la medicina, las leyes y la literatura. Si a esos galardones recurrían

“las naciones cuya edad y sucesos las han puesto a la vanguardia de la civilización y que en su virtud poseen una concurrencia de talentos en todo género, que es por sí sola el estímulo más eficaz para el progreso e invención... ¿Cuán importante y grande debe ser la necesidad de estos medios en un país que para empezar la carrera de su civilización ha tenido que conquistar su existencia, y destruir sus propias hábitos e instituciones?”³⁴.

Los publicistas de la reforma se valieron de esos tres sentidos de “civilización” para asociar el monopolio católico a estadios de atraso, cuando no a su contra-concepto: la “barbarie”. En 1822, *El Argos de Buenos Aires* publicó una “Escala de civilización” según “[...] los progresos de las Naciones por el adelanto de su agricultura [...]”. De acuerdo al autor de esa escala, un tal “Mr. Temple”: “[...] por el estado de la agricultura de cualquier país se puede siempre formar un cómputo muy racional del grado general de luces entre los habitantes, y [...] en los otros ramos más importantes de industria y genio nacional”.

³² *El Nacional*, Buenos Aires, nº 14, 24.3.1825.

³³ Esa asociación entre progreso material y “principios constitucionales adecuados” fue señalada por VERDO, Geneviève: “Argentina/Río de la Plata”, p. 107.

³⁴ *El Argos de Buenos Aires*, Buenos Aires, nº 21, 3.4.1822, p. 91.

Encabezaban la escala los países del norte de Europa, mayoritariamente no católicos - Inglaterra, Escocia, Holanda, Suiza, Lombardía y el Rhin alto- y figuraban en el nivel más bajo los católicos -el sur de Italia, Irlanda, España y Portugal³⁵.

Pero si bien las instituciones o los sacerdotes católicos podían ser agentes de barbarie, el sacerdocio en sí quedaba a salvo de la acusación. *El Argos* publicó la “representación del estado de la Nación” de los diputados de las Cortes españolas al final del trienio liberal, en la que acusaban a

“aquellos ministros del santuario, aquellos prelados ambiciosos, [que] abusan de las funciones augustas y sagradas del sacerdocio propagando la superstición, y fomentando la desobediencia [...]. *Perjuros y sacrílegos ellos mismos, empiezan por alucinar, y acaban con estimular al pueblo a la insurrección.* [...] tratan de oprimir, despojar, e incendiar las ciudades; [...] y en fin, convertir la desgraciada España en un teatro espantoso de guerra civil, con la vana esperanza de extinguir para siempre la luz de la civilización”³⁶.

En ese vínculo entre “catolicismo” y “barbarie” la estrella era la inquisición. En tal sentido, *El Nacional* advertía sobre los perjuicios de la exclusividad del culto católico con la hipótesis de la punición de quienes profesaran públicamente otra religión:

“Desde el momento en que esto último se dé, ya sería permitido restablecer las hogueras, los suplicios, y todos los demás horrores, con que la bárbara inquisición ha afligido por tanto tiempo la humanidad, deshonorado la religión, e insultado a la divinidad misma. Sería necesario empezar de nuevo la sangrienta historia, que [...] nos han legado los siglos de ignorancia, de fanatismo y de barbarie”³⁷.

En suma: aunque los reformistas no oponían “catolicismo” y “civilización”, se empeñaban en demostrar que las instituciones y sacerdotes católicos eran, en muchos casos, un obstáculo para el progreso que las naciones “civilizadas” del norte de Europa habían abierto a las demás.

Por otro lado, para la prensa intransigente el desafío consistía en enfrentar el sentido de los conceptos de carga positiva, como “civilización” e “ilustración”, o negativa, como “barbarie”. Así, *El Observador Eclesiástico* denunciaba que: “la filosofía ha cambiado los nombres de las cosas para conducir a los incautos”, mientras *El Cristiano Viejo* se preocupaba por demostrar que “si por ilustración se entienden los

³⁵ “Escala de civilización”, *El Argos de Buenos Aires*, nº 33, 11.5.1822, p. 133.

³⁶ “Noticias de fuera”, *El Argos de Buenos Aires*, nº 71, 21.9.1822, p. 286. Itálicas en el original.

³⁷ *El Nacional*, Buenos Aires, nº 8, 10.2.1825.

conocimientos en todos los ramos de una literatura sólida, modesta, y atenta a respetar los derechos de la divinidad” nada había que reformar, porque “[m]uchos años há que esta América es tan ilustrada como las naciones europeas [sic]”. “Luces” e “ilustración” asumían connotaciones positivas, pero despojadas de toda referencia al cambio y al progreso material. De todas maneras, esos nuevos sentidos estaban instalados. A esa definición católica de “ilustración” *El Cristiano Viejo* oponía la de “esas producciones de tinieblas, esos libros ilegítimos y licenciosos, que solo se dirigen a disputar a la Iglesia toda su autoridad espiritual”. Tales obras “no enriquecen a la sociedad con alguna invención nueva, ni a las ciencias con algún rasgo de genio, o buen gusto, porque los impíos de nuestros días, no son sino unos malos copistas de los antiguos”³⁸.

Entre defensores y detractores de las reformas hay entonces un campo semántico compartido, pero con diferencias de énfasis. Para ambos bandos “civilización” era sinónimo del imperio de leyes sabias que garantizaban paz y orden, cimentadas en un sustrato religioso cuya vigencia se vería facilitada por la fe. En el partido reformista, el progreso material y el cambio necesario para lograrlo se veían obstaculizados por las expresiones atávicas del catolicismo hispano. Entre los intransigentes, en cambio, quedaban soslayados los componentes materiales de la civilización y afirmada la idea de que nada ganaría una nación al abandonar la exclusividad del culto católico porque el catolicismo, lejos de ser enemigo de la civilización, constituía su fundamento. Las diferencias son evidentes en los contra conceptos “barbarie”, “anarquía” y “despotismo”. Mientras que, para los reformistas, el monopolio católico era una supervivencia bárbara cuya manifestación política era el despotismo, para los intransigentes, la barbarie se identificaba con la anarquía. No concebían la civilización como progreso material y cultural, sino como conversión a la fe verdadera. *El Observador Eclesiástico* de Chile, deplorando la supresión de conventos en la Francia revolucionaria, observaba que “[e]l vacío que ha dejado la supresión total de las comunidades religiosas, no ha habido quien lo llene [...]. El pueblo se halla por la mayor parte sin ministros y sepultado en las supersticiones más groseras”. En el departamento de Nièvre “hay pueblos de 1200 a 1300 individuos que no conocen culto alguno religioso, ya hace seis a siete años. Las costumbres en ellos se acercan ya a la barbarie... y lo que es inevitable en este *desorden*, todas las aldeas tienen brujos y brujas de dotación; porque la

³⁸ *El Observador Eclesiástico*, Córdoba, nº 2, s/f; *El Cristiano viejo*, Córdoba, nº 6, 9.9.1825, p. 62.

superstición es inherente a la ignorancia; y la religión, a quien se acusa de crear superstición, es el más grande y el único contrapeso”³⁹.

La clausura de la experiencia reformista, a fines de la década de 1820, supuso el desplazamiento de tópicos ilustrados y de las derivas sensualistas o doctrinarias del liberalismo a favor de una retórica republicana mucho más fuerte. Es particularmente sensible ese desplazamiento en el énfasis en la dimensión moral del par “civilización-barbarie”. En el discurso federal rosista, “barbarie” se asociaba a la amenaza contra el orden político: los unitarios eran salvajes, inmundos, impíos y bárbaros⁴⁰. Para el diputado Lorenzo Torres, el “bando unitario” era

“anti-social e impío en sus doctrinas y acciones [...]: alevoso e inhumano en sus medios de conspiración y de guerra contra todos los intereses e instituciones de la República [...] pretendiendo destruir cuanto existe, aún la Religión Católica Romana, última áncora de las esperanzas del orden”⁴¹.

El Monitor Federal de Tucumán denunciaba los atropellos atribuidos a los unitarios: “Profanaban los templos, metiendo caballadas adentro, encendiendo lumbre con las imágenes sagradas, ensillando caballos con las ropas del culto, bebiendo aguardiente en los vasos sagrados, saqueando hasta el adorable depósito de la Hostia Divina; y eso llamaban constitución!!”⁴². En Cuyo, *El Republicano Federal* advertía que los unitarios

“...jamás dejarán de asestar golpes contra los orgánicos principios sociales para destruirlos, y de hacer valer a los mismos bárbaros fines por cuantos medios les sea posible su maléfica influencia”⁴³.

Los publicistas federales asociaron infatigablemente su facción con la religión y el orden en una ecuación en la que se hallaba comprendida la ilustración:

“Córdoba ha sido siempre un pueblo distinguido por su moralidad y cristianismo, no carece de ilustración en gran parte de sus habitantes, y por tanto, no podrán convencerle que [...] estamos obligados a amar y perdonar a

³⁹ *El Observador Eclesiástico*, Córdoba, n. 5, s/f, p. 61.

⁴⁰ MYERS, Jorge: *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1995.

⁴¹ Discurso del diputado Lorenzo Torres en la Sala de Representantes de la Provincia de Buenos Aires, 5 de febrero de 1850, cit. en MYERS, Jorge: *Orden y virtud*, p. 288.

⁴² *El Monitor Federal*, Tucumán, n.º 6, cit. en *El Republicano federal*, San Juan, n.º 18, 2.6.1842, p. II

⁴³ *El Republicano Federal*, San Juan, n.º 12, 16.5.1842, p. III.

los salvajes unitarios, enemigos declarados de Dios, de los hombres, de la religión y de las leyes”⁴⁴.

El vínculo entre “civilización” y la aplicación de un modelo legal a seguir continuaba disponible como recurso retórico. Así, para justificar una disposición del gobierno de San Juan que reducía el uso del luto, *El Honor Cuyano* publicaba la nota de “un viudo” que la saludaba porque “abrsa la ilustrada tendencia a la mejora de una costumbre útil y religiosa las instituciones del país”, señal inequívoca de “que el Gobierno de San Juan marcha uniformemente con el sentimiento progresista del siglo”⁴⁵.

Interesaba desmontar, en cambio, la asociación entre unitarios, civilización y progreso material. En San Juan un ingeniero federal adjudicaba con ironía el logro de un dique finalizado al “retroceso intelectual en que nos hallamos, tiempos en que reina la ignorancia”. Y al mismo tiempo señalaba los escombros de un dique fallido de la época unitaria, que había sido construido, afirmaba, con la plata de los bienes expropiados a las órdenes regulares:

“[A]hí abajo [en los escombros] está la *Carta de Mayo* y todos los cultos del mundo; ya no hay cultos dijo: este río es intolerante, es anti democrático, no es progresista, es tiránico absoluto. [...] Estos monumentos dijo [...] son los vestigios y los rastros sangrientos que la civilización ha dejado entre nosotros”⁴⁶.

Esta operación resulta interesante, porque se orientaba a desarmar la idea de “civilización” como un bloque en el que se hallaban ligados el progreso material con un esquema predeterminado de leyes “ilustradas”, que necesariamente incluían la tolerancia religiosa. En las décadas de 1850 y 1860 los letrados católicos laicos, como veremos, desarrollarían las posibilidades ulteriores de esta escisión.

Para coyunturas específicas, permanecía disponible la asociación entre barbarie, monarquía y religión. Durante el bloqueo anglo-francés del puerto de Buenos Aires, *El Honor Cuyano* combatía el discurso que asimilaba la intervención anglo-francesa con una misión civilizatoria. Por el contrario, la asociaba al salvajismo de la fuerza ejercida por

⁴⁴ “Cuaresma”, *El Restaurador Federal*, Córdoba, nº 47, marzo de 1842, pp. 192-193, cit. en MYERS, Jorge: *Orden y virtud*, pp. 286-287.

⁴⁵ *El Honor Cuyano*, San Juan, nº 2, 21.2.1846, p. 7.

⁴⁶ *El Honor Cuyano*, San Juan, nº 1, 12.2.1846. La *Carta de Mayo* era la constitución provincial unitaria que había declarado la libertad de cultos.

potencias bestiales sobre pueblos soberanos que, en un clima de orden, habían emprendido la senda de la civilización industrial.⁴⁷ El verdadero faro civilizatorio, sostenía, se encontraba en los Estados Unidos, que habían sacado al Viejo Continente “del letargo oprobioso en que la inquisición, y el feudalismo l[o] tenía[n] sumid[o]...”. Así reingresaba la clásica figura de la inquisición como aspecto bárbaro del catolicismo, asociado a la monarquía y al feudalismo. Líneas más adelante el discurso se radicalizaba: “el Gobierno liberal y democrático no es europeo, es indígena de América, y Washington es su apóstol, es su Dios”. Frente a ese despotismo feudal europeo, los americanos, “sostendrán sus dogmas sagrados con todo el valor y la resignación de los primeros Incas”. Se retoma aquí un tópico clásico del discurso revolucionario, arraigado en la imagen del buen salvaje, que recuperaba los rasgos civilizados de las poblaciones americanas frente a la corrompida sociedad europea⁴⁸. Ese tópico se refuerza en el gobierno rosista con una deriva identitaria que asociaba civilización con idiosincrasia de un pueblo⁴⁹.

En el discurso del exilio unitario también se advierte este desplazamiento hacia el plano político y moral, pero el énfasis no está puesto en la “civilización” sino en la “barbarie”, a la que se asocia no al desorden, sino al despotismo de Rosas. Uno de los rasgos palmarios de esa barbarie es su completo desprecio por la religión católica. *El grito argentino*, publicado por los exiliados unitarios en Montevideo, describía la matanza de un grupo de indios en la Plaza del Retiro: tras ser fusilados,

“[L]os infelices que daban alguna muestra de vida, morían al punto degollados. Ni esos mismos salvajes hubieran jamás [...] cometido un crimen semejante con los cristianos. [...] Este es el hombre religioso, el que todo el año está cacareando amor A Dios, A los Santos y a los Ministros del altar; y entretanto ni siquiera les mandó echar el agua del bautismo a esos pobres Indios, prefiriendo presentar un nuevo y mayor escándalo, en lugar de cumplir con lo que manda nuestra Santa Madre Iglesia [...]. Pero hace tiempo que, para el malvado Rosas, lo mismo es Dios que un terrón de tierra”⁵⁰.

Más allá de lo moral, el discurso asociaba el abandono de la religión al de los rasgos materiales de la civilización: “¡Malvado Rosas! ¡Qué género de mal has dejado de hacer a tu país! Patria, religión, moral, instituciones, libertad, crédito militar,

⁴⁷ *El Honor Cuyano*, San Juan, nº 4, 21.3.1846, pp. 6-8.

⁴⁸ *El Honor Cuyano*, San Juan, nº 5, 28.3.1846, p. 2.

⁴⁹ Sobre la deriva identitaria durante el rosismo: VERDO, Geneviève: “Argentina/Río de la Plata”, p.107.

⁵⁰ *El Grito Argentino*, Montevideo, nº 10, 31.3.1839.

establecimientos útiles, tesoro público, propiedades particulares; todo, todo lo has arruinado y atropellado”⁵¹.

En Argentina y Uruguay circuló además profusamente la obra del romántico Félix Frías *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispanoamericanas*, fruto de su polémica con los receptores de las “novedades” de la época, a quienes consideraba responsables de “hostilizar entre nosotros el sentimiento religioso y los bienes sociales que de él emanan”⁵². Para Frías, la fe cristiana era “el dogma más benéfico a esa ley de perfectibilidad y de progreso, que rige los destinos de la civilización y que ha presidido a la formación de los siglos modernos”⁵³. Testigo en París de la revolución de 1848, esos sucesos afirmaron en él su valoración del orden como elemento básico para el progreso y la armonía de las sociedades. En este contexto, se acercó a la tradición hispánica y al llamado neocatolicismo, que expresaban especialmente las obras de Balmes y de Juan Donoso Cortés. En esta línea, creció en él la convicción de que correspondía a la Iglesia católica y a la religiosidad del pueblo un rol decisivo en la consolidación de las naciones hispanoamericanas. La nación debía construirse sobre el concepto de “civilización”, que implicaba la organización política y social, el progreso económico y la civilidad, en particular la afirmación de los valores religiosos y de las tradiciones cristianas⁵⁴. Esta línea de pensamiento impactó en ambas orillas del Río de la Plata, como muestran las numerosas obras de Balmes, de Donoso Cortés y de Frías en bibliotecas como la del obispo uruguayo Mariano Soler, las del clero montevideano y la del Club Católico⁵⁵.

⁵¹ *El Grito Argentino*, Montevideo, nº 6, 14.3.1839.

⁵² FRÍAS, Félix: *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización de las repúblicas hispanoamericanas*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1844. Ver GRINCHPUN, B. Matías: “La alternativa reaccionaria. Félix Frías y las raíces intelectuales de la derecha católica en Argentina (1852-1881)”, V Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea, Barcelona, 2015. Disponible en: https://www.academia.edu/34550802/La_Alternativa_Reaccionaria_F%C3%A9lix_Fr%C3%ADas_y_las_ra%C3%ADces_intelectuales_de_la_derecha_cat%C3%B3lica_en_Argentina [consultado: 3 junio 2019].

⁵³ FRÍAS, Félix: *El cristianismo católico...*, p. 20.

⁵⁴ PINTO, Julio y MALLIMACI, Fortunato: *La influencia de las religiones en el Estado y la Nación Argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 2013, pp. 55-58; HALPERÍN DONGHI, Tulio: “Prólogo. Una nación para el desierto argentino”, en HALPERÍN DONGHI, T. (comp.): *Proyecto y construcción de una nación: Argentina, 1846-1880*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, pp. XXVI-XXVIII.

⁵⁵ *Inventario de las obras que formaban la Biblioteca de Mons. Mariano Soler para el juzgado. Versión manuscrita del Dr. Jacinto Casaravilla*. Montevideo, 1909. Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo (ACEM), Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo (ACEM); *Biblioteca del Clero para el uso de sus ministros. Índice General*, Montevideo, 1881-1945. ACEM; Club Católico de Montevideo, *Reglamento y catálogo de la Biblioteca del Club Católico*, Montevideo, Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1899.

La asociación no era sin embargo patrimonio de los católicos. Así, en 1840, en nombre de la “civilización”, los cónsules de Inglaterra, Estados Unidos y Suecia en Montevideo solicitaron la autorización para erigir un templo protestante:

“Pertenece a la comunión de protestantes que cuenta un crecido número de miembros en esta capital, y que ardientemente desea los medios de satisfacer las dos grandes necesidades del hombre Civilizado y Cristiano: ‘el libre ejercicio de su culto y la conveniente educación de su prole’”.

Para alcanzar estos fines procuraban la fundación de un templo y de una escuela amparados por la tolerancia religiosa proclamada por la Constitución de 1830, propia de “todos los países Civilizados y Católicos”⁵⁶. Sin embargo, a la “civilización” apeló también el ya mencionado Larrañaga, por entonces vicario apostólico del Uruguay, para oponerse a la iniciativa, pues a su juicio conduciría a “aflojar los vínculos de la sociedad” y a provocar la “alarma” de los “pueblos”. Tras desgranar sutiles argumentaciones, el vicario concluía que “[e]l siglo de los grandes progresos Civiles es también el de los grandes progresos Católicos”. Los uruguayos, “novicios en la carrera de la civilización y de la Libertad”, debían seguir “el ejemplo que nos dan las Naciones más antiguas y consolidadas”⁵⁷. Vuelven a asociarse en las últimas citas los conceptos de “civilidad” y “civilización”.

La caída de Rosas, en 1852, abrió para la Argentina una coyuntura nueva, marcada por la revitalización de los debates públicos y por el regreso de numerosos emigrados, entre ellos miembros de la Generación romántica que serían figuras destacadas de la dirigencia política y de la elite cultural hasta la década de 1880. En ese contexto, la reinención de la esfera pública puso a debate cuestiones de diversa índole, incluidos las religiosas, y uno de los ejes de las controversias relacionadas con la religión fueron las formas en que podía ser interpretado su vínculo con la idea de civilización.

Para comprender el proceso argentino es necesario tener en cuenta los rasgos esenciales de su liberalismo en varios sentidos singular en el contexto latinoamericano. Si, en muchos países católicos, el siglo XIX asistió a un enfrentamiento entre liberalismo y conservadurismo en el que la cuestión religiosa ocupó un lugar no desdeñable, la

⁵⁶ *Copia fiel de las notas originales, promovidas con motivo de la erección de la mezquita protestante (sic), sita en el Cubo del Sud de esta Capital. Vista al Fiscal General Vidal.* Montevideo, 24.9.1840, f. 2. ACEM, Fondo Vicariato Apostólico, Caja N-IV, Año 1840, Carpeta 9.

⁵⁷ *Copia fiel de las notas originales, promovidas con motivo de la erección de la mezquita protestante [sic]...*, ff. 5v-9. ACEM.

Argentina se distingue, en este punto como en otros, como un caso excepcional.

Mientras

“en el resto de Hispanoamérica el llamamiento liberal convocaba a abrir el camino hacia el futuro negando todo el pasado y forzando a la entera sociedad a repudiar una herencia que sigue oprimiéndola, y a la vez definiendo sus rasgos esenciales, en Buenos Aires el liberalismo quiere ser la expresión política de esa sociedad misma, y edificarse sobre los cimientos de su pasado”⁵⁸.

De allí que el liberalismo argentino entablara una relación peculiar con el catolicismo. Enfrentados a un territorio inconmensurable y en buena medida desierto, los liberales argentinos creían que el problema fundamental era el triunfo sobre la “barbarie” de una “civilización” que identificaban con el cristianismo. La consecuente convicción de que necesitaban a la Iglesia Católica para realizar esa tarea comportaba su construcción a partir de las raquíticas diócesis coloniales, no el desmantelamiento que realizaron otros países. No es extraño entonces que los gobiernos “liberales” de la Argentina en formación, lejos de implementar políticas tendientes a limitar el poder eclesiástico, buscaran por el contrario fortalecerlo. En ese sentido, si dejamos de lado una minoritaria corriente anticatólica, entre liberales y católicos primaron los consensos: el Club Libertad, que agrupaba a los liberales porteños, llegó a tener un capellán⁵⁹. Solo a fines de la década de 1850 comenzaron a distanciarse las posiciones, con la emergencia de la masonería y la adopción, por parte de la jerarquía eclesiástica, de convicciones más intransigentemente ultramontanas. Pero no sufrió menoscabo el consenso en torno a la idea de que el cristianismo constituía un elemento fundamental de la civilización. Sí, en cambio, se fueron definiendo posturas diferentes en torno al lugar que le cabía a la religión en relación con otros factores de civilización, como la educación, la inmigración o la industria.

⁵⁸ HALPERIN DONGHI, Tulio: “Liberalismo argentino y liberalismo mexicano: dos destinos divergentes”, en Tulio HALPERIN DONGHI, *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998 [1987], p. 150; DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris: *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo, 2000, p. 332; HALPERIN DONGHI, Tulio, “L’héritage problématique du libéralisme argentin”, en *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine. Histoire et Mémoire*, n. 11, 2005. Disponible en <http://alhim.revues.org/1152> [consultado el 7 de junio de 2019]; VERDO, Geneviève: “Argentina/Río de la Plata”.

⁵⁹ DI STEFANO, Roberto: “Asuntos de familia: clericales y anticlericales en el Estado de Buenos Aires”, en Roberto DI STEFANO y José ZANCA eds.: *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2016, pp. 35-103.

El consenso afirmaba que “civilización” significaba poblar y difundir los valores morales y las buenas costumbres de los pueblos “avanzados” de Europa, y que la religión constituía un factor importante en la construcción del orden. El templo y la escuela fueron las dos instituciones fundamentales de la “civilización”. La iglesia era la célula básica de la ciudad, que irradiaba la civilización al campo. No había pueblo donde no hubiese una campana, ni civilización donde no hubiese una iglesia. Domingo F. Sarmiento, en el discurso que pronunció en la inauguración de la iglesia del pueblo de Chivilcoy, sostuvo que

“La erección del primer templo elevado a Dios por un grupo de hombres en lo que ayer era un desierto, es como la toma de posesión que la civilización hace de la tierra, y la seguridad de que no será abandonada de nuevo a la naturaleza. [...] El aire que difundía los alaridos del pampa o los gemidos de las víctimas, lleva hoy agitado por el bronce de las campanas, sonidos más gratos [...]. Lo que era ayer un grupo de casas, es una villa hoy, y será una ciudad mañana. Hay ya un templo”⁶⁰.

Si bien ese consenso perduró a lo largo del siglo, comenzó a sufrir resquebrajaduras hacia 1857. Por un lado, por parte de quienes se negaban a asociar la fe cristiana civilizadora con el catolicismo. No faltaron los discursos que la identificaban más bien con el protestantismo, garantía de moralidad y cultura del trabajo. Para el mismo ideólogo de la Constitución, Juan Bautista Alberdi, la libertad de cultos era indispensable porque

“excluir los cultos disidentes de la América del Sud, es excluir a los ingleses, a los alemanes, a los suizos, a los norteamericanos, que no son católicos; es decir, a los pobladores de que más necesita este continente. Traerlos sin su culto, es traerlos sin el agente que los hace ser lo que son”⁶¹.

La clave del progreso y de la civilización era la libertad de cultos que el ultramontanismo rechazaba o intentaba limitar a la mera “tolerancia”. Se trataba de difundir el cristianismo, religión de los pueblos civilizados del orbe, no necesariamente el catolicismo. En 1900 Ponciano Vivanco lo expuso con claridad en la Cámara de Diputados:

“¿Es o no acto de civilización, de progreso moral, traer a estas tribus indígenas a una religión que profesan, cualesquiera que sean las variantes con que se presente los pueblos que se reputan civilizados: la religión cristiana, sea

⁶⁰ “Discurso pronunciado por D. D. F. Sarmiento en Chivilcoy, con motivo de la terminación de la Iglesia nueva”, *El Nacional*, 17.1.1857.

⁶¹ ALBERDI, Juan Bautista: *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, La Facultad, 1915, p. 86.

protestante, sea católica, sea griega, etc.? [...] [H]ay que confesar que entre el estado de salvajismo en que viven estos indígenas y este de traerlos a una civilización cristiana, católica o protestante, es siempre preferible porque importa un progreso”⁶².

Por otro lado, no faltaban quienes priorizaban otros factores de civilización y progreso como la educación popular o la inmigración. En 1854, un “amante del Progreso” publicó un artículo en que reconocía la influencia benéfica de la religión “para operar un cambio feliz en los hábitos y costumbres de las Sociedades Americanas”. Sin embargo, agregaba: entre los medios eficaces “para moralizar a los naturales”, a la religión seguía la inmigración, porque el trabajo era el mejor vehículo de la moral. En realidad, el autor confiaba más en el trabajo que en la fe para “civilizar” las campañas. Si hubiese sido poblado por “la poderosa e inteligente raza Anglo-Sajona”, argüía, el país poseería ya varias líneas férreas. Con todo, el texto pagaba tributo a la religión católica: si los Estados Unidos habían progresado “a pesar de que en aquellos países la religión dominante sea el protestantismo”, los argentinos, de seguir su ejemplo, obtendrían progresos más rápidos por el hecho de estar “auxiliados y alumbrados por las luces de la verdadera religión”⁶³.

Amplió esas grietas el estallido del conflicto entre ultramontanos y masones, en 1857, cuando el obispo de Buenos Aires publicó una carta pastoral contra las logias. Aún en 1856 había sido posible que católicos y masones colaboraran en una revista que se llamó, al igual que la de Balmes, *La civilización. Revista mensual enciclopédica*⁶⁴. Entre los redactores figuraban hombres de letras y miembros del elenco gobernante -como Valentín Alsina, Domingo F. Sarmiento, Bartolomé Mitre-, sacerdotes -como Cesáreo González, su director, y Gabriel Fuentes, cura de San Miguel-, militares -como los generales Matías Zapiola y Tomas Iriarte- y hombres conspicuos de la masonería local -como Miguel Valencia y Roque Pérez-. Pero a partir de 1857 la colaboración de masones y católicos se volvió más difícil. Para los masones, la “civilización” pasó a ser sinónimo de un genérico cristianismo, liberal, de rasgos deístas, y antónimo del ultramontanismo, que al obstaculizar la inmigración protestante constituía una traba al progreso y a la civilización.

⁶² *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1900*, t. II: Sesiones de prórroga, Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1900, p. 129.

⁶³ “Refutación”, *El Nacional*, n° 513, 11.2.1854.

⁶⁴ *La civilización. Revista mensual enciclopédica*, Buenos Aires, 1856.

A partir de la década de 1860 la idea de esa incompatibilidad se articuló con la de la contradicción irreductible entre las instituciones democráticas y el *Syllabus*. En un artículo de 1858, ápice del conflicto entre la masonería y el ultramontanismo, Miguel Cané (padre) afirmó que la razón y la civilización postulaban la existencia de un solo Dios, aunque hubiesen muchos cultos. El “[u]case de los papas de la edad media” que desde el púlpito había afirmado que era más tolerable “el desliz de una virgen” que la amistad con un masón no era sino “un Pampa, [...] un blasfemo, un Pasquino”⁶⁵. Era la masonería la que conduciría a “la paz, la tranquilidad, y el espíritu de progreso y de despreocupación que debe salvar a la República [...]”. Tal es la misión de la Francmasonería sobre la tierra: luchar contra las tinieblas, y seguir la obra de Jesucristo”. El cristianismo que podía considerarse sinónimo de la civilización era el de la masonería, un cristianismo libre de “preocupaciones”. Si católicos ultramontanos, liberales y masones coincidían en que la Iglesia había salvado la “civilización” durante la Edad Media al proteger la herencia clásica en los monasterios, disentían en cuanto a la capacidad del catolicismo -al menos el ultramontano, tildado por sus adversarios de “jesuitismo”- para difundirla en el mundo del siglo XIX.

La ruptura entre catolicismo ultramontano y masonería abrió, como dijimos, espacio para la expresión de una corriente anticatólica. En los escritos de Francisco Bilbao y de sus discípulos Francisco López Torres y Adolfo Saldías el “jesuitismo” reaccionario ya no era una suerte de perversión, sino el verdadero catolicismo, su esencia misma, su expresión más genuina. El catolicismo era la barbarie, las hogueras inquisitoriales, la noche de San Bartolomé y la conquista española de América en su versión leyenda negra. Así, el héroe de una novela de López Torres veía en un templo católico una “fortaleza del atraso y esclavitud de los pueblos”, símbolo de una religión que negaba en los hechos lo que predicaba con palabras: “[e]n 1533 los muy católicos soldados de Pizarro asaltaron el templo de Pachacamac en la ciudad de este nombre, destruyeron los altares y violaron las vírgenes consagradas al servicio de la divinidad”⁶⁶.

Civilización no era en esos escritos sinónimo de civilidad, sino progreso material y moral obtenido fundamentalmente por el desarrollo científico, económico e institucional: “[l]o más libre, lo más fuerte, lo más espléndido, lo más adelantado que

⁶⁵ CANÉ, Miguel: “El cisma en el púlpito católico”, en *La Tribuna*, 7.10.1858.

⁶⁶ *La virgen de Lima*, por Francisco López Torres, Buenos Aires, s/e, 1858, pp. 7 y 33.

posee la tierra -afirmaba Bilbao- son las naciones que se han separado del catolicismo: La Alemania, la Holanda, la Escandinavia, la Suiza, la Inglaterra, los Estados-Unidos”. Para el publicista chileno era irreductible la lucha entre el catolicismo y la república, expresión de la oposición entre el dogma y la ciencia⁶⁷. Para su discípulo Saldías, “la razón del hombre es la única razón del siglo” y el catolicismo era la antítesis de la razón y del progreso. Dios era el origen de la civilización, que no era otra cosa que el progreso de la humanidad: la verdadera revelación divina no era la que el catolicismo decía custodiar, sino “la más bella y *más natural* [...] que ha hecho Dios a la razón del hombre, a la razón de Sócrates, Platón, Arquímedes, Colón, Descartes, Franklin, desde que ella iluminó verdades que hoy son reales, sensibles, palpables y que han sido una base de perfeccionamiento para la humanidad”⁶⁸.

Esa idea aparece claramente expresada en un artículo publicado en *La República* a comienzos de 1870. Allí se nos dice que el siglo XIX es “un gigante que ha robustecido sus brazos y agrandado sus fuerzas morales por virtud de la ciencia y por el cultivo de las virtudes que más ennoblecen a la imagen viva de ese Criador que se esconde en los misterios de la naturaleza”. Quienes temían y condenaban al siglo XIX eran “pobres almas amilanadas” que lo citaban “ante el Tribunal de Loyola” para juzgarlo por su sensualidad, por su “insaciable sed de oro”, por su tibieza religiosa y su fe en la razón, por su “irrespetuoso desdén por los ídolos de las viejas instituciones”. Esas “almas amilanadas” condenaban el siglo en que el espíritu domina a la materia; la creencia en la libertad y el progreso tiene sacerdotes y mártires; en que las montañas se perforan, los istmos desaparecen a fin de que los brazos del hombre no encuentren obstáculos para estrecharse como hermanos y hagan entre sí comercio de hechos y de ideas; en que los últimos esclavos desaparecen; en que son bautizados en las escuelas por la mano de armiño de la mujer de raza canchaca (sic), las cabezas de los hijos del África⁶⁹.

Desde la década de 1860, entonces, circulaban en la Argentina, discursos que concebían la “civilización” como un estado de cosas al que no se había llegado gracias a la religión, sino a pesar de ella, al menos de la católica. Ilustrativo de esa suerte de

⁶⁷ *La América en peligro por Francisco Bilbao*, segunda edición, Buenos Aires, Imprenta y Litografía a vapor, de Bernheim y Boneo, 1862, p. 30.

⁶⁸ *La república y el catolicismo por Fausto* [seudónimo de Adolfo Saldías], Buenos Aires, Imprenta del Fénix, 1870, p. 34.

⁶⁹ “1870”, *La Tribuna*, 25.1.1870.

secularización de la noción de civilización es el periplo intelectual de Sarmiento. Mientras en el *Facundo*, publicado en 1845, el sanjuanino consideraba índice de la civilización el estado de los templos y el número de las ordenaciones sacerdotales; si en 1857, como vimos, consideraba la fundación de una iglesia rural el primer paso hacia la civilización; en los últimos años de su vida -signados por los conflictos en torno a la definición de la laicidad- los indicadores que a su juicio denotaban civilización y progreso eran muy distintos:

“El Rosario presenta ya en sus edificios y monumentos, el espíritu de la época. En lugar de cúpulas y torres que fatiguen al cielo con plegarias, que según Isaías ‘el cielo no quiere oír, porque lo tienen fastidiado’ (son las propias palabras de Jehová), levántanse graneros colosales, que me recuerdan a Chicago, el centro del mundo cereal [sic] de los Estados Unidos; en lugar de fortalezas, se arma de muelles que tienden la mano al vapor de Europa uniéndolo con el ferrocarril trasandino, que llevará al interior la civilización, y a la Europa medios de subsistencia. Las colonias y el puerto del Rosario, las lenguas y las creencias diversas, todo os toca de cerca, y todo ello es vuestra propia esencia. Hacéis poco consumo de iglesias, y mucho de trilladoras, graneros y vagones”⁷⁰.

Durante la década de 1850 también en Uruguay, más precisamente en Montevideo, la ciudad-puerto europeizada durante la Guerra Grande, se manifestaron fuertes tensiones entre los “católicos modernos”, afines a la masonería y a algunas propuestas liberales, y los católicos más cercanos a las orientaciones romanas. En Montevideo la ebullición masónica, que siguió al fin de la Guerra, motivó la fundación de nuevas logias y la instalación del Gran Oriente del Uruguay en setiembre de 1856. La Iglesia respondió con la publicación y lectura en todas las iglesias, por orden del vicario apostólico José Benito Lamas, de la Constitución apostólica *Quo graviora* de León XII, que condenaba a las sociedades secretas y a la masonería. En esos enfrentamientos el tema de la “civilización” adquirió relevancia. *La Prensa Oriental* -cuyo propietario y editor eran connotados masones- asumió la defensa de la “civilización” cristiana, tomando distancia de los jesuitas y del aún más temible “jesuitismo”⁷¹. En 1861 se publicó el artículo “El Seminario Sud-Americano en Roma”, en el que el corresponsal en

⁷⁰ SARMIENTO, Domingo F.: “Discurso pronunciado al instalar la Sociedad protectora de los animales en el Rosario”, 12 de diciembre de 1883, en *Obras completas de Sarmiento*, t. XXII, “Discursos populares”, vol. II, Buenos Aires, Editorial Luz del Día, 1951, p. 217.

⁷¹ MONREAL, Susana: “Jesuitas, jesuitantes y jesuitismo en Montevideo (1859-1861)”, en Ana Cecilia AGUIRRE y Esteban ABALO (coord.), *Representaciones sobre historia y religiosidad. Deshaciendo fronteras*, Rosario, Prohistoria ediciones, 2014, pp. 321-335.

Italia calificaba al Colegio Pío Latinoamericano como “Tenebrarum opus!” El texto juzgaba duramente la forma en que se educaba a los seminaristas: “en la oscuridad de todo el movimiento del progreso de la civilización actual del Mundo y en la más perfecta ignorancia de todo lo que pasa alrededor de ellos mismos”⁷². En resumen, al igual que los argentinos, los católicos masones uruguayos asociaban “civilización” y “cristianismo” en un sentido bien diverso al de la Iglesia en proceso de romanización.

Del Colegio Pío-Latinoamericano, tras haber obtenido sus doctorados en la Universidad Gregoriana, regresaron en 1875 tres jóvenes sacerdotes que conformaron la llamada “nueva guardia” de monseñor Jacinto Vera: Mariano Soler, Ricardo Isasa y Norberto Betancur. Este retorno coincidió con una etapa de reactivación de la presencia pública de la Iglesia católica, en la cual Soler y un activo grupo de jóvenes laicos jugaron un rol muy activo. A partir de ese año surgieron el Club Católico de Montevideo, el Liceo de Estudios Universitarios -más tarde Universidad Católica o Libre-, el periódico católico *El Bien Público* y los Círculos Católicos de Obreros, entre otras obras. En junio de 1875, en el discurso inaugural del Club Católico, Soler se centró en la “grande obra de regeneración religiosa y social” que la nueva institución se proponía y que se asentaría en la alianza entre la Iglesia y la “civilización”. El cristianismo había sido y era agente de “civilización” y su debilitamiento solo implicaría corrupción y barbarie⁷³. Se repetiría en los textos de Soler el rechazo a las propuestas iluministas, y supuestamente anticristianas, que aparecían en el origen de las nuevas filosofías espiritualistas y del liberalismo político. En 1876 inició sus actividades el Liceo de Estudios Universitarios, institución católica de enseñanza superior. Una vez más, Soler se encargó del discurso inaugural:

“El objeto fundamental de este Establecimiento es tutelar la libertad de conciencia de la juventud católica contra los sistemas y doctrinas heterodoxas, garantizando una enseñanza católica para aquellos individuos que profesando libremente las doctrinas, instituciones y civilización basadas en el credo católico no quieran ser traicionados en sus creencias y convicciones por las doctrinas y sistemas arbitrarios de cualquier dogmatizador”⁷⁴.

⁷² “El Seminario Sud-Americano en Roma”, *La Prensa Oriental*, Montevideo, 19.8.1861.

⁷³ *Acta 20 de junio de 1875*. Archivo del Club Católico de Montevideo, Club Católico de Montevideo. Libro de Actas nº 1. 1875-1883. ACEM.

⁷⁴ SOLER, Mariano: “La enseñanza católica”, en *Ensayos de una pluma. Artículos y discursos*, Montevideo, El Mensajero del Pueblo, 1877, pp. 19 y 20.

La obra se proponía nuclear a “aquellos individuos que se glorían y tienen a altísima honra el profesar paladinamente y propagar para honra de su patria y del progreso, la civilización y las doctrinas benéficas y regeneradoras del catolicismo”⁷⁵.

Indudablemente, Mariano Soler sería el paladín de la “civilización” en perspectiva católica, en los ambientes religiosos y culturales del país. En 1877 ofreció un ciclo de conferencias sobre la “Necesidad del principio religioso en la educación”, enfatizando “la influencia de la religión en los destinos de la civilización y progreso de los pueblos”. En 1882 retomó el tema, en un ciclo sobre la masonería en sus relaciones con el cristianismo y la civilización⁷⁶. El mensaje no variaba en ningún caso: se insistía en la influencia civilizadora de la Iglesia católica a lo largo de la historia de Occidente y en la idea de que no existía oposición posible entre la sociedad moderna y el catolicismo:

“Para el Catolicismo el deber fundamental del individuo y de la sociedad es el deber de civilizarse, como quiera que [la] civilización consiste en el perfeccionamiento armónico y progresivo de las facultades físicas, morales e intelectuales del hombre, ya que ese es nuestro fin y el precepto esencial de Jesucristo”⁷⁷.

En definitiva, el cristianismo era la fuerza de regeneración y de curación:

“Por eso el cristianismo apareció en el mundo como un gigante colosal y basado en la unidad de su código moral y religioso, el Evangelio, acabó con la disolución moral y religiosa [...]; y del caos informe del paganismo y de la barbarie, legó al mundo la gloria de la civilización moderna, porque sin la unidad de principios fijos en moral y religión no hay civilización”⁷⁸.

En 1906, dos años antes de su muerte, y en un contexto de auge del anticlericalismo, Soler publicó una carta pastoral sobre *La Iglesia y la Civilización*, en la misma línea de pensamiento: “En efecto, la era cristiana es la era de la civilización y

⁷⁵ SOLER, Mariano: “La enseñanza católica”, en *Ensayos de una pluma*, p. 20.

⁷⁶ SOLER, Mariano: *Ensayo de paralelo entre el Catolicismo y el Protestantismo. Bajo el aspecto filosófico, religioso, político y social en sus relaciones con la civilización, el progreso y bienestar de los pueblos*, Montevideo, Tipografía de El Bien Público, 1880, 188 pág.; SOLER, Mariano: *Católicos y Masones. La masonería y el catolicismo. Estudio comparado bajo el aspecto del derecho común, las instituciones democráticas y filantrópicas, la civilización y su influencia social*, Montevideo, Imprenta de Rius y Bechi, 1885, 382 pág.

⁷⁷ SOLER, Mariano: *La gran cuestión en páginas de la Historia*, Montevideo, Tipografía de ‘El Bien Público’, 1879, p. 97.

⁷⁸ SOLER, Mariano: *Mariano: Católicos y Masones...*, p. 76.

progreso de los pueblos; ya que desde que se extendió la religión de Jesucristo empezó a renovarse el mundo”⁷⁹.

4.- “Civilización” y “religión” en Brasil del siglo XIX

En Brasil el advenimiento de la modernidad política, a lo largo del siglo XIX, preservó la condición del catolicismo como vínculo básico y como fundamento de la comunidad política naciente. El catolicismo fue declarado religión oficial del Imperio y considerado ingrediente civilizatorio indispensable para la construcción nacional. En este contexto, el concepto de “civilización”, aunque recién haya sido incluido en los diccionarios hacia 1831⁸⁰ -con el significado de “civilidad”, “cortesía”, “urbanidad” y “civil” -, era de uso común, asociado a las necesidades de la construcción simultánea de un Estado soberano y de una Iglesia nacional.

Con ese énfasis, “civilizar” y “catequizar” fueron objetivos de la política religiosa del Estado en relación con los llamados “indios bravos de los sertones”. Así lo registran los informes ministeriales sobre asuntos eclesiásticos, que incluían una sección titulada “Catequización y civilización” de los indios⁸¹. Esos textos argumentaban que la tarea de la evangelización era de competencia del poder público, que debía ocuparse de la conversión de los indios a la doctrina cristiana y sacarlos del estado de barbarie e ignorancia para adaptarlos a los “principios luminosos de la civilización”⁸².

Reproducían así una concepción que se encontraba ya presente en la legislación del Marqués de Pombal para la civilización de los indios, por ejemplo en la ley del 6 de junio de 1755 que abolió la esclavitud indígena y en los textos programáticos conocidos como *Directório dos Índios* (1757), cuyo tercer párrafo instaba “cristianizar y civilizar a estos pueblos hasta ahora infelices y miserables, de modo que, dejando de lado la

⁷⁹ SOLER, Mariano, *La Iglesia y la Civilización. Pastoral*, Montevideo, Tipografía Uruguaya de M. Martínez, 1905, p. X.

⁸⁰ Ver en este artículo las notas 14, 15 y 16.

⁸¹ Hasta 1861, los Asuntos Eclesiásticos constituyeron una Clase de la Secretaría de Estado para Asuntos de Justicia. A partir de ese año, fueron incorporados a la Secretaría de Estado para Asuntos del Imperio.

⁸² DA NÓBREGA MOURA PEREIRA, Rodrigo: “A salvação do Brasil: as missões protestantes e o debate político-religioso do século XIX” (Tesis de doctorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ, Rio de Janeiro, 2008, p. 122.

ignorancia y la rusticidad, a las que se ven reducidos, puedan ser útiles a sí mismos, a los habitantes y al Estado”⁸³.

En la primera mitad del siglo XIX, la versión más temprana de ese proyecto fue elaborada por José Bonifacio de Andrada e Silva, ministro del Reino y Asuntos Exteriores desde enero de 1822 hasta julio de 1823. En sus *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*, escrito en 1823 y referido al primer Congreso Constituyente de ese año, el ministro argumentaba que:

“Aunque los indios bravos son una raza de hombres desconsiderada, perezosa y en gran medida desagradecida e inhumana hacia nosotros, a quienes consideran sus enemigos, son sin embargo capaces de civilización tan pronto como se adoptan medios apropiados y que hay constancia y verdadero celo en su ejecución”⁸⁴.

Como medio apropiado para hacerlo, este heredero del conservadurismo ilustrado recomendó adoptar y perfeccionar los métodos utilizados por los jesuitas que, con dulzura y beneficios, habían sido capaces de reducir en misiones a una multitud de indios salvajes⁸⁵. Sin embargo, condenaba el hecho de que los jesuitas hubiesen aislado a los indios y evitado su comunicación con los blancos y con el gobierno, “por una teocracia absurda e interesada”. Por lo tanto, siguiendo el ejemplo de la política pombalina, propuso que la integración se hiciera a través de medidas asimiladoras, que incluían desde los matrimonios entre indios, blancos y mulatos hasta la introducción de brasileños de buen juicio y buena conducta como jefes de naciones indígenas⁸⁶. Estas medidas, a su vez, estaban vinculadas a los objetivos de integrar económicamente a los indígenas a través de la agricultura y del comercio, así como de liberar a los esclavos africanos, por medio de un proyecto de emancipación gradual⁸⁷.

Aún en la primera mitad del siglo XIX, la dirección de la política imperial y las iniciativas de reforma clerical asumieron un proyecto de “civilización” vinculado con las

⁸³ *Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrario*. Registrado [sic] na Secretaria de Estado dos Negócios do Reino, no livro da Companhia Geral do Grão Pará, e Maranhão, a fol. 120. Belém a 18 de Agosto de 1758.

Disponible en: https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm. [consultado el 15-II-2019].

⁸⁴ DE ANDRADA E SILVA, José Bonifácio: “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil”, en *Obra Política de José Bonifácio*, Brasília, Senado Federal, vol. 2, 1973, p. 76.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁸⁷ DE ANDRADA E SILVA, José Bonifácio: “Necessidade de uma Academia de Agricultura no Brasil”, en *Obra política de José Bonifacio*, vol. 2, p. 38.

doctrinas galicano-jansenistas y con el antijesuitismo característicos de las reformas pombalinas. Aunque en los escritos del principal representante de esta tendencia -el sacerdote y estadista Diogo Antônio Feijó- el término “civilización” no fuera recurrente, constituía un ideal que se expresó en otros términos que le daban sentido, denunciando los enlaces entre lo religioso y lo secular.

En este caso, el énfasis se colocaba en la “moral pública”, cuyo fundamento residía en la moralización del clero, capaz de inducir a la sociedad a “progresar en la carrera de la moral, la única que puede conducirla a la perfección”, según explicaba el diario *O Justiciero*, editado por Feijó entre 1834 y 1835⁸⁸. De ahí su emblemática movilización contra el celibato clerical, al que acusaba de difundir la práctica escandalosa del concubinato, “ocasionado murmuraciones, escándalos e inmoralidad en una clase destinada a mantener en la sociedad la pureza de las costumbres, y que, por eso mismo, se torna inútil y hasta contraria a los fines de la institución”⁸⁹.

El énfasis en la moralidad, además de constituir la base del proyecto civilizador de Feijó y de otros clérigos de formación “patrocinista”⁹⁰, rehabilitó la influencia galicana de los siglos XVII y XVIII y, específicamente, los principios afirmados en el *Sínodo de Pistoia* de 1786⁹¹, que exhortaban al regreso a la simplicidad eclesiástica de la Iglesia primitiva. Ello se explica por el hecho de que también tenían como objetivo inculcar la fe y la civilización a través de la imitación de personajes heroicos de la Biblia, así como a la llamada “gente civilizada”⁹².

Por lo tanto, se puede apreciar que la concepción predominante en la mayoría del clero parlamentario, durante las primeras décadas del Imperio, afirmó la relevancia del catolicismo a la vez como base de la autoridad estatal y como medio para moralizar a la sociedad y mantener el orden. Por esta razón, el clero galicano brasileño,

⁸⁸ *O Justiciero*, São Paulo, nº 3, 20.11.1834. [consultado el 14 de noviembre de 2019].

⁸⁹ Brasil. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sesión del 10 de octubre de 1827, p. 119. Disponible en: <http://www.camara.gov.br>. [consultado el 15 de noviembre de 2019].

⁹⁰ El término deriva de la asociación de Feijó y de otros sacerdotes, dirigidos por Fr. Jesuíno do Monte Carmelo, responsable de la construcción de la iglesia de *Nossa Senhora do Patrocínio* de São Paulo, que contaba entre sus principales intereses “la formación de sacerdotes y la moralización e instrucción del clero”. DE OLIVEIRA RICCI, Magda Maria: *Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó (1784-1843)*, Campinas, Unicamp, 2001, p. 214.

⁹¹ LAMIONI, Claudio: “Il Sinodo di Pistoia del 1786”, *Atti del Convegno Internazionale per il secondo centenario, Pistoia-Prato, 25-27 Settembre 1986*, Herder, Roma, 1991.

⁹² OLIVEIRA RICCI, Magda Maria: *Assombrações de um padre regente...*, p. 163.

hegemónico hasta alrededor de 1837, criticó la presencia de órdenes religiosas en el país con el argumento de que promovían el ultramontanismo y la supremacía del poder papal. En una sesión del 17 de mayo de 1828, cuando se discutía la autorización de la entrada de sacerdotes extranjeros al país, Feijó se opuso argumentando que eran “representantes de Roma” y que no se ocuparían “solo de predicar el Evangelio, sino de predicar las máximas del sistema absoluto que ellos abrazan”⁹³.

Para combatir ese oscurantismo y la falta de educación del pueblo brasileño, Feijó propuso, el 17 de mayo de 1839, un proyecto de ley de educación para todo el territorio nacional. Según aducía, se trataba de un instrumento fundamental en el proceso de civilización, que podría eliminar los riesgos de fragmentación política que sufría Hispanoamérica. En su contenido curricular el proyecto contemplaba una educación secular que excluía la remanente influencia de la *Ratio Studiorum* y justificaba el reemplazo de la enseñanza religiosa por una asignatura de filosofía moral⁹⁴.

Así, más allá de cuán problemático juzgaran el estado general de la religión y la educación del pueblo brasileño, los políticos de tendencia galicana no consideraron necesario, durante la primera mitad del siglo, implementar una política religiosa como la que prescribían para los indígenas. Esta concepción se conservó incluso luego del giro conservador de la política nacional, que a partir de 1837 consagró la hegemonía “saquarema”⁹⁵. Aunque esa nueva fase política representó una derrota para el liberalismo moderado, conservó un fuerte consenso en torno al papel instrumental de la Iglesia católica, que bajo el régimen de “patronato” continuaría sirviendo los propósitos civilizadores del Estado y desempeñando ciertas funciones sociales y económicas⁹⁶. En este sentido, la “civilización” perdió como concepto su carácter universal para adaptarse a las particularidades del país, lo que implicaba su nacionalización⁹⁷.

⁹³ Brasil. *Anais da Câmara dos Deputados*, Sesión del 17 de mayo de 1828, p. 99. Disponible en: <http://www.camara.gov.br>. [consultado el 15 de noviembre de 2019].

⁹⁴ ARRIADA, Eduardo y CALLEGARO TAMBARA, Elomar Antonio: “Um projeto de educação comum no Brasil do século 19”, en *História da Educação*. Porto Alegre, vol. 18, nº 44, 2014, p. 207.

⁹⁵ “Saquarema” y “luzia” fueron los nombres dados a los miembros de los partidos conservador y liberal, respectivamente. Los conservadores eran conocidos como “saquaremas” porque varios de sus miembros provenían del municipio de Saquarema, provincia de Río de Janeiro, también lugar de reunión del partido. El nombre de “luzias”, dado a los liberales, estaba relacionado con los eventos que tuvieron lugar en el pueblo de Santa Luzia, provincia de Minas Gerais, durante la revuelta liberal de 1842.

⁹⁶ RAMIRO JR, Luiz Carlos: “O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil”, en *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, vol. 5, 2016, p. 11. Disponible en: <http://www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna/index> [consultado el 9 de febrero de 2020]

⁹⁷ RAMIRO JR, Luiz Carlos: “O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil”, pp. 10-11.

En la segunda mitad del siglo XIX -sobre todo desde la Cuestión Religiosa (1872-75)-, las disputas sobre el concepto de “civilización” se intensificaron. En este momento el proyecto conservador o “saquarema”, que asociaba la civilización con el orden, se opone a otro proyecto liberal radical, en sintonía con el proyecto estatal laico, el régimen republicano y el sufragio universal. En medio de estas disputas, el concepto de “civilización” sufrió una ruptura semántica, pasando de la noción estricta de “civilidad”, predominante hasta las primeras décadas del siglo XIX, a una mayor asociación con la noción de “progreso”, que albergaba la posibilidad de mejoras continuas y sucesivas, incluso en términos raciales⁹⁸. Estos argumentos y diagnósticos vinculaban el ideal de “civilización” con la alternativa de la “inmigración”, con un fuerte predominio de alemanes y otros protestantes, vistos como “muy moralizados, pacíficos y trabajadores”⁹⁹. La perspectiva liberal radical apostaba por esta solución como el “camino de liberación del regalismo y el clericalismo”, según la formulación de Aureliano Tavares Bastos (1839-1875), registrada en su libro *La Provincia*, de 1870, en la que asociaba “protestantismo” y “Progreso”¹⁰⁰. La propuesta resultaba problemática dado que estos pueblos no profesaban la religión oficial del Estado brasileño, lo que justificó, en ese momento, que los liberales y los *inmigrantistas* conservadores alinearan sus posiciones en defensa de la libertad religiosa.

Es en esta coyuntura que los representantes del ultramontanismo se movilizaron contra todas y cada una de las tendencias asociadas con el liberalismo anticlerical, la masonería, el pensamiento filosófico científico, el protestantismo y el regalismo del Estado, contrarios a los principios de la Iglesia romana establecidos en *Quanta Cura*, el *Syllabus* y el Concilio Vaticano I. Con este fin, la prensa periódica se transformó en una de las principales estrategias para alcanzar directamente a la sociedad civil, a medida que disminuía su influencia política directa a través del Estado y de sus mecanismos institucionales.

⁹⁸ ALONSO, Ângela: *Ideias em movimento. A geração 1870 na crise do Brasil Império*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

⁹⁹ DE LACERDA WERNECK, Luís Peixoto: *Ideias sobre colonização precedidas de uma sucinta exposição dos princípios gerais que regem a população*, Rio de Janeiro, Laemmert, 1865, p. 98. Disponible en: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7619> [consultado el 11 de febrero de 2020]

¹⁰⁰ TAVARES BASTOS, Aureliano C.: *A Província: estudo sobre a descentralização no Brasil*, 3ª ed., São Paulo, Editorial Nacional, 1975 [1870].

En este contexto, el espacio discursivo de la prensa periódica ultramontana y su contenido apologético fueron francamente receptivos a las matrices europeas del conservadurismo católico, marcadamente antiliberales. Entre ellos, los escritos de Jaime Balmes se convirtieron en la referencia principal a la hora de destacar el “carácter civilizador de la religión católica”, como también fue el caso en Argentina y Uruguay. En estas circunstancias, en *O Apóstolo*, el principal diario ultramontano del período, editado en Rio de Janeiro, fue publicado el artículo denominado “*Civilização Católica*”, que criticaba el racionalismo acusando a sus adeptos de retrógrados y “enemigos de la verdadera civilización y del progreso”. El autor señalaba el papel civilizador del cristianismo y de la Iglesia católica, y señalaba que “la mejora de la situación de los prisioneros, la abolición de la tortura, la tolerancia civil, la educación de los sordomudos, la suavidad de las costumbres se debe a esta Roma de los Papas, tan calumniada y tan desconocida”. En este caso, el término “civilización” aparecía asociado, simultáneamente, a la noción de mejoramiento material y moral, solo posible de alcanzar por medio del cristianismo¹⁰¹.

Balmes fue una referencia cara a los ultramontanos en Brasil, que trataron de demostrar que el cristianismo era “verdaderamente liberal” en principios y prácticas, pues había instituido la “noción de dignidad humana: la alta idea de nosotros mismos, que el CRISTIANISMO NOS REVELÓ, manifestándonos al mismo tiempo, con admirable sabiduría, nuestras enfermedades”¹⁰². La prensa católica aparecía así imbuida de la “sublime e indeclinable” misión “de guiar a los pueblos por la senda del deber”, de forma que: “[e]sos órganos son los pastores, y finalmente todo el Sacerdocio a quien el Divino Maestro nombró luz del mundo, sol de la tierra”¹⁰³.

En la prensa ultramontana las orientaciones de la Iglesia fueron interpretadas a la luz de la realidad brasileña, donde todos los principios católicos parecían amenazados por una “catástrofe inevitable”¹⁰⁴. Clérigos y laicos ultramontanos asumieron una postura más intransigente en la construcción de su visibilidad y legitimidad social, eligiendo como equivalentes funcionales aquellos sentidos de alteridad en relación con los cuales definieron su propia identidad: el “regalismo” del

¹⁰¹ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, nº 37, 4.9.1870, p. 293 [consultado el 15 de mayo de 2019].

¹⁰² *O Apóstolo*, nº 38, 1^o.4.1874, p. 3 [consultado el 15 de mayo de 2019] Las mayúsculas figuran en el texto.

¹⁰³ *O Apóstolo*, nº 1, 7.1.1866, p. 1 [consultado el 9 de abril de 2015].

¹⁰⁴ *O Apóstolo*, nº 34, 22.8.1869, p. 3 [consultado el 10 de febrero de 2019].

Estado -que imponía el *placet* del Emperador a los documentos papales-; el liberalismo -que avanzaba con el modelo laico de secularización y la defensa de la libertad religiosa-; el “maçonismo” -anatemizado por representar una de las principales tendencias anticlericales, condenada por las bulas papales- y el protestantismo -competidor del catolicismo en el campo religioso cristiano, que ganaba adeptos en la sociedad brasileña. Estos “enemigos de la Iglesia” eran presentados como la “hidra de la fábula de diversas cabezas”, que reproducía siempre “el mismo error fatal con diferentes nombres: en el orden público -anarquía; en política -republicanismo; en el campo de las ideas -filosofismo; en religión - protestantismo”¹⁰⁵. Serían estos los contra conceptos de la dupla “civilización-cristianismo”, construida por el discurso ultramontano, cuyas mutaciones reflejaron las transformaciones de las relaciones entre lo religioso y lo secular.

Hasta 1870 estos periódicos revelan cómo el “modelo de Sociedad Perfecta ya estaba gestado”, declarando que la auto comprensión central del diario era que la Iglesia Católica en Brasil estaba ligada a la Sede Romana, pero caminaría aliada al trono”¹⁰⁶. Sin embargo, la década de 1870 asistió, en Brasil, a un debilitamiento del vínculo entre el trono y el altar. Fue en ese contexto que la Iglesia católica, cuya condición oficial estaba garantizada por la Constitución de 1824, buscó la separación del Estado para la conquista de su identidad como institución directamente subordinada al Sumo Pontífice¹⁰⁷.

Genéricamente designados como *Questão Religiosa* (1872-1875), los episodios que llevaron a esta ruptura impidieron toda conciliación entre las tendencias asociadas con los diferentes modelos de secularización, comunes a otros países latinoamericanos de la época¹⁰⁸: la tradición galicana, el “modelo intransigente romano” y la vertiente que propugnaba el modelo de Estado laico, defensora de la más irrestricta “libertad de conciencia” conjugada con la “igualdad de oportunidades para todos los grupos” religiosos. Según *O Apóstolo*, se edificaba así “un muro bien alto de desconfianza

¹⁰⁵ *O Apóstolo*, nº 1, 7.1.1866, p. 2 [consultado el 11 de mayo de 2017].

¹⁰⁶ PINHEIRO, Alceste: “O Apóstolo, ano I: a autocompreensão de um jornal católico do século XIX”. Trabajo presentado en *Intercom, Divisão Temática de Jornalismo, XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste*, Rio de Janeiro, mayo de 2009, p. 9.

¹⁰⁷ RAMIRO JR, Luiz Carlos: “O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil”, op. cit., p. 80.

¹⁰⁸ DI STEFANO, Roberto: “Disidencia Religiosa y Secularización en el Siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas”, en *Projeto História*, nº 37, diciembre 2008, p. 169.

recíproca y viva antipatía entre el sacerdocio católico y la masonería, entre el episcopado y el Gran Oriente”¹⁰⁹. Desde entonces el ultramontanismo pasó a figurar como discurso de crítica al régimen imperial¹¹⁰ y a oponerse radicalmente a la cooperación entre elementos liberales, masones, republicanos, protestantes y de otros grupos que se opusieron al poder político de la Iglesia Católica Romana en Brasil¹¹¹. Estas tendencias fueron presentadas como verdaderas “herejías”, fruto de los principios establecidos “por la Francia revolucionaria”, anatematizada como “la escuela de nuestros políticos, antes y después de la independencia”¹¹².

Los acontecimientos de la década de 1870 implicaron, en el plano discursivo, desplazamientos en el concepto de “civilización”, que asumió una connotación marcadamente antiliberal, representada por el catolicismo y opuesta no a la “barbarie” - según las corrientes de cuño iluminista-, sino a los otros modelos de civilización en competencia¹¹³. En la resignificación de este concepto, el ultramontanismo apeló a las matrices “tradicionalista” y “contrarrevolucionaria” en boga, que se conformaron en contraposición a los cambios operados por la Revolución Francesa, en especial aquellas que redefinían el lugar de la religión en las sociedades modernas. En *O Apóstolo* del 14 de agosto de 1875, los nombres de los exponentes del conservadurismo católico -“De Maistre, De Bonald, Balmes, etc”- eran evocados junto a los de los “sabios de la Iglesia”, “como Orígenes, Gerónimo, Agustín, Anselmo, Tomás, Buenaventura, Lombardo, Alberto Magno” y a los de “Agustín, Tomás, Justino, Boecio, Tertuliano, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fenélon”, además de “teólogos como Suárez, Belarmino, Melchor Cano, etc.”¹¹⁴.

Apropiándose de tales referentes, los ultramontanos reaccionaron a las vicisitudes sociopolíticas de la coyuntura de 1872 a 1875, que desde su perspectiva amenazaban la condición “universal” del catolicismo como único y verdadero fundamento de la civilización. Emergía de aquí un concepto de “civilización” que, asociado a otros -como el de familia, moral, sacerdocio, educación, etc.- se fundía con el de cristianismo, sinónimo de catolicismo romano. Tal asociación se reveló tributaria de

¹⁰⁹ *O Apóstolo*, nº 35, 1º.9.1872, p. 3 [consultado el 5 de febrero de 2015].

¹¹⁰ RAMIRO JR, Luiz Carlos: “O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil”, p. 84.

¹¹¹ VIEIRA, D. G.: *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasília, Editora UnB, 1980, p. 12.

¹¹² *O Apóstolo*, nº 29, 10.7.1870, p. 2 [consultado el 15 de abril de 2016].

¹¹³ RAMIRO JR, Luiz Carlos: “O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil”, p. 75.

¹¹⁴ *O Apóstolo*, nº 129, 14.8.1875, p. 4 [consultado el 9 de mayo de 2016].

la idea balmesiana que anclaba la política en una estructura moral calcada en los perfectos y virtuosos padrones de la teología de la Iglesia Católica Apostólica Romana. Este exponente del tradicionalismo católico español fue ampliamente citado por la prensa ultramontana de la época y sus obras fueron vendidas en las principales librerías de Río de Janeiro, constituyendo una de las principales referencias para la construcción de la dupla conceptual “civilización-cristianismo”¹¹⁵. En este sentido, en 1862, en un artículo titulado “*A Mulher, a família e a civilização*”, *A Cruz* condenaba la concepción de civilización de Guizot, cuya *Histoire générale de la civilisation en Europe* señalaba el contraste entre una civilización antigua y una moderna¹¹⁶. En la crítica del periódico, era inevitable “admitir y confesar que con las ideas paganas no existió, ni siquiera era posible la civilización”, porque en la Grecia y la Roma antiguas simplemente “había una ausencia total del elemento civilizador”. Por lo tanto, la civilización sería un “hecho esencialmente moderno” que debía “su nacimiento al cristianismo y a su conservación a la iglesia”, “surgiendo de la Cruz”¹¹⁷.

A partir de esta perspectiva, que fundía los conceptos “civilización” y “cristianismo”, y condicionaba el orden político a una clara fundamentación de base teológica, el ultramontanismo rescataba las matrices de la “renovación religiosa tradicionalista” del siglo XIX, cuyo trazo fundamental era “insistir [...] que la única jerarquía de valores válida es aquella en la que la política está subordinada a la moral y la moral a la religión”¹¹⁸. El cristianismo era el fundamento de todas las leyes, modelo revelador de una comprensión de la Iglesia como “Sociedad perfecta”, superior e independiente de cualquier otra institución, en la cual el altar y el trono, aunque distintos, se mantenían vinculados por los mismos fines e intereses¹¹⁹. En esta perspectiva cabe interpretar los proyectos sociales del obispo de Pará, Antônio de Macedo Costa, uno de los más ultramontanos del imperio y protagonista de los

¹¹⁵ LÓPEZ MEDINA, Emilio: “Balmes: La opción realista”, en *Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino*, t. III. *Comunicaciones*, Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1999, p. 1491.

¹¹⁶ Guizot habría sido la principal referencia del conservadurismo puesto que “la concepción de civilización de este autor impregna los discursos del paradigma saquarema”, RAMIRO JR, Luiz Carlos: “O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil”, pp. 87-88.

¹¹⁷ *A Cruz*, *Jornal religioso, litterario, historico e philosophico*, Rio de Janeiro, nº 43, 8.6.1862, p. 2. Disponible en: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital> [consultado el 3 de junio de 2018]

¹¹⁸ CORDI, Cassiano: “O Tradicionalismo na República Velha” (Tesis de doctorado). Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 1984, p. 18.

¹¹⁹ CORDI, Cassiano: “O Tradicionalismo na República Velha”, p. 38.

episodios de la “Cuestión religiosa”. En su libro *Amazônia: meio de desenvolver sua civilização*, de 1884, rehabilitó el proyecto de civilización de los indios de la región, ahora bajo el modelo ultramontano. Así, presentó sus planes para el desarrollo de una civilización católica que, oponiéndose a la llegada de inmigrantes protestantes, tomaba al nativo como agente de desarrollo agrícola basado en la pequeña producción. El “indio catequizado sería un perfecto hombre civilizado y útil al servicio agrícola”¹²⁰. El sentido de “civilización” se transformaba en acto de civilizar a través de la catequesis y en expresión de la nacionalidad en construcción.

Por último, cabe destacar otra connotación del término “civilización”: la que lo fundía a la noción de “progreso material”. Aunque no hubiese plena uniformidad entre los representantes de esta tendencia del catolicismo, es cierto que estos agentes religiosos necesitaban apropiarse de la gramática, de la semántica y de los conceptos relacionados a la cultura pública de la época¹²¹. Ello implicaba reivindicar su sintonía con la evolución de las sociedades y, por ende, con nociones ilustradas de civilización y progreso que gozaban de creciente consenso en las élites intelectuales de la época¹²². Esta concepción implicaba afirmar: “No somos retrógrados, ni pertenecemos al siglo pasado, ni ignoramos la máxima de San Paulo”, cuyas palabras “quieren decir que la verdadera ciencia es incompatible con esa vana credulidad [...]”¹²³.

5.- Conclusiones

Las profundas transformaciones vividas por las sociedades iberoamericanas a lo largo del siglo XIX implicaron modos diversos de relacionamiento de lo religioso y lo secular. En tanto algunas de estas modalidades fueron comunes al conjunto del mundo católico, otras se vieron marcadas profundamente por las particularidades regionales y culturales, como lo revela este estudio, en el que se analizan las experiencias rioplatenses y brasileña.

¹²⁰ MARTINS, Karla Denise: “Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)” (Tesis de doctorado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005, p. 50.

¹²¹ MONTERO, Paula: “Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso”, en *Religião e Sociedade*, vol. 32, nº 1, 2012, pp. 167-183.

¹²² ALONSO, Ângela: *Ideias em movimento-A geração 1870 na crise do Brasil Império*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

¹²³ *O Apóstolo*, nº 20, 15.5.1870, p. 7 [consultado el 14 de febrero de 2017]

En el análisis de estos procesos, se ha puesto el foco en el concepto de “civilización”, de uso muy significativo a lo largo del siglo, en estrecha relación o en compleja tensión con el cristianismo, o el catolicismo más precisamente. Se ha considerado asimismo el sentido del concepto “civilización” en el marco del régimen de cristiandad y en contextos de progresiva secularización, en momentos de presencia preponderante de las culturas ibéricas y en tiempos de influencias diversas. En tal sentido, es evidente el carácter polisémico del término, así como las mutaciones conceptuales que se desarrollaron en el correr del siglo.

Los cambios se vuelven incontestables cuando se pone el acento en la dupla conceptual “civilización-cristianismo”. En esta exploración, hay puntos de contacto y continuidades destacables en todas las sociedades estudiadas. En el proceso de crisis de los regímenes de cristiandad, heredados de la etapa colonial, el par conceptual analizado orientó los principales proyectos de construcción de las nuevas comunidades políticas, al mismo tiempo que contribuyó a (re)definir las relaciones entre el espacio eclesiástico y el espacio estatal. Al mismo tiempo, las distintas acepciones -provenientes de sectores espirituales y culturales diversos- dieron densidad a los debates político-religiosos de la época, evidenciando la pluralidad de posiciones “católicas” -en sus modalidades liberal o ultramontana, institucional o popular.

Se aprecian también las peculiaridades de cada región. Más que en Brasil o en Uruguay, en Argentina el componente religioso de la “civilización” motivó importantes debates, en particular por la resistencia de los católicos intransigentes a algunas leyes consideradas básicas para la institucionalización nacional, como la referida a la libertad de cultos. Esto implicaría cuestionamientos al componente religioso de la civilización y a las formas civilizadas de la religión. Superado ese enfrentamiento, la asociación entre “cristianismo y civilización” pareció afianzarse, al menos hasta el doble desafío, ya de carácter regional, que se planteó con el desarrollo de la masonería y con la consolidación de las Iglesias nacionales de perfil romanizado. En estas nuevas controversias se manifiestan mutaciones o rupturas conceptuales. Por un lado, en los discursos y textos liberales el catolicismo se ve despojado de toda cualidad civilizatoria y adquiere, con matices varios, un carácter abiertamente retardatario de la civilización. Por otro parte, desde el campo cristiano, no exclusivamente católico, la religión sigue representando el

elemento prioritario de cohesión societaria y el agente de la propia civilización moderna.

Finalmente, destacamos las constantes regionales detectadas en el estudio. En primer lugar, durante todo el siglo XIX hay una disputa de sentido en torno al concepto “civilización” que implica, para todos, una carga positiva. Asimismo, en la disputa por la relación entre civilización y religión se aprecian dos posiciones bien definidas. Los católicos, que sus opositores llaman intransigentes o ultramontanos, insisten en vincular la “civilización” con el catolicismo, con sus actores, tradiciones e instituciones. La “civilización” no comporta un proceso, ni graduales avances materiales; la “civilización” es el resultado del reinado de la fe y de los valores cristianos en la sociedad toda. Por su parte, para los liberales y reformadores -masones con cierta frecuencia- la “civilización” es un punto de llegada al que se accede mediante la implementación gradual de políticas innovadoras y desarrolladas, con frecuencia, en países no católicos, anglosajones. Para ambos grupos, el contra concepto, la “barbarie”, se vinculaba a la anarquía; un punto de coincidencia. Sin embargo, para los liberales reformistas la “barbarie” se asociaba además, y de manera apasionada, al despotismo y a la ausencia de libertad.

RELIGIÓN, POLÍTICA Y CIVILIZACIÓN EN LOS DEBATES
REPUBLICANOS, LIBERALES Y CONSERVADORES.
CHILE, SIGLO XIX

*RELIGION, POLITICS, AND CIVILIZATION IN
REPUBLICAN, LIBERAL AND CONSERVATIVE DEBATES
(NINETEENTH-CENTURY, CHILE)*

SUSANA GAZMURI STEIN
Pontificia Universidad Católica de Chile
mgazmurs@uc.cl

Resumen: Este artículo analiza los vínculos entre los conceptos de civilización, religión y gobierno republicano discutidos por publicistas y pensadores políticos chilenos a lo largo del siglo XIX. El estudio se enfoca en los escritos de algunos de los actores clave en el debate constitucional, así como en las discusiones sobre tolerancia religiosa, secularización y libertad de educación. Sostiene que pensadores republicanos, liberales y conservadores establecieron diversas relaciones entre estos conceptos. Aunque religión y civilización parecían originalmente nociones cercanas e interrelacionadas, el desarrollo intelectual y sociopolítico de Occidente las puso en tensión y, a veces, en conflicto. Mientras que los pensadores ilustrados, liberales y positivistas tendían a ver religión y civilización como términos casi incompatibles, los pensadores católicos defendían los lazos indisolubles entre ellos y los estados de desarrollo social y espiritual.

Palabras clave: Religión – Civilización – República – Pensamiento Liberal – Pensamiento Conservador.

Abstract: This article analyzes the links between the concepts of civilization, religion and republican government discussed by Chilean publicists and political thinkers throughout the 19th century. The study focuses on the writings of some of the key players in the constitutional debate, as well as the discussions on religious tolerance, secularization, and freedom of education. It maintains that republican, liberal, and conservative thinkers established various relationships between these concepts. Although religion and civilization seemed to be originally close and interrelated notions, the intellectual and socio-political development of the West put them in tension and sometimes in conflict. While enlightened, liberal, and positivist thinkers tended to view religion and civilization as almost incompatible terms, Catholic thinkers defended the indissoluble ties between them and the states of social and spiritual development.

Keywords: Religion - Civilization - Republic - Liberal Thought - Conservative Thought.

1.- Introducción

Desde los comienzos de la vida republicana en Chile, el rol de la religión como fundamento de la civilización y el cuerpo político fue un asunto de intensa discusión entre letrados, políticos y constitucionalistas. La pregunta por las relaciones entre religión y civilización estuvo enmarcada, en un comienzo, en la cuestión del carácter religioso del estado y, más tarde, por las propuestas ilustradas y liberales que hacían de la tolerancia religiosa uno de los rasgos distintivos de la civilización y el sistema republicano, y proponía, en consecuencia, admitir la libertad de cultos. En este sentido, el asunto implicaba dilucidar el lugar que correspondía a la religión en las repúblicas americanas. Pero, además, el lazo entre religión y civilización comportaba determinar el lugar que cabía a América en la narrativa civilizatoria, relato de acuerdo con el cual la religión había tenido un lugar fundamental en la conformación de la sociedad occidental, pero que avanzaba hacia una humanidad gobernada por la razón que no necesitaba ya de la autoridad de la iglesia.

Por otra parte, mientras los países americanos fueron colonias españolas e inglesas, su lugar en la historia de la civilización era relativo al sitio que ocupaban España o Inglaterra en ese relato. La independencia de los respectivos imperios, sin embargo, cambió esa narración. El hecho de que Estados Unidos y la mayor parte de los países del antiguo imperio ibérico optaran por la organización republicana, el gobierno de la libertad que parecía corresponder a los tiempos modernos implicó que estas naciones podían no solo aspirar a la civilización, sino transformarse en su punta de lanza. Así, el rechazo a todo lo español, incluida su religión, no respondía solamente a la necesidad de legitimar políticamente las revoluciones, sino a la pregunta por el lugar de América en la historia de occidente y de la civilización.

Este artículo examina el impacto intelectual y político que tuvo en Chile la tensión entre religión y civilización al momento de organizar el gobierno republicano y más, tarde, en cuando se comienza a plantear la reforma de la Constitución en la década de 1840. El análisis se centrará en tres asuntos: primero, las discusiones sobre el carácter religioso del estado al momento de discutir el sistema republicano de gobierno en las décadas de 1810 y 1820. En segundo lugar, se examinará de qué forma la articulación entre civilización y religión fue fundamental para aquellos letrados que intentaban definir y comprender el lugar que cabía a los países americanos en la civilización.

Finalmente, se abordará la discusión sobre la relación entre religión y civilización entre José Victorino Lastarria, Francisco Bilbao, como representantes del liberalismo reformista y el socialista, respectivamente, y la *Revista Católica*¹. Se afirma que en estos debates quedaron fijadas las respectivas posiciones respecto al vínculo entre religión y civilización que fundamentarían, desde una perspectiva conceptual, los argumentos que sustentarían las discusiones sobre la libertad de culto en 1865 las leyes laicas entre 1880 y 1884. No se aborda, por lo tanto, el proceso de secularización desde la perspectiva de las relaciones entre la iglesia y el estado, pues esto concierne una discusión sobre la preeminencia de una institución sobre otra, así como sobre sus relaciones de poder y la construcción del estado².

2.- Religión y Civilización: una relación espinosa

En el siglo XVIII, era una idea común a Europa y América, que la civilización consistía en un estado de la cultura en que se alcanzaban al mismo tiempo la ilustración y se suavizaban las costumbres³. Se trataba de un proceso que iba de un estado de menor desarrollo, o barbarie, a uno de mayor racionalidad, mejor convivencia, bienestar y seguridad material. En otras palabras, la civilización era consecuencia del progreso de la ciencia, la legislación, las artes, la tecnología, la moral y, en definitiva, de la sociedad. El término comportaba, además, un aspecto político, pues la convivencia pacífica solo podía darse en el marco de una sociedad ordenada por la ley. Al mismo tiempo, esta ley, había de ser justa y racional, es decir no tiránica ni arbitraria. De aquí que hacia el siglo XIX se propusiera que el gobierno constitucional, aquel en que la ley no respondía a los designios arbitrarios de un monarca o de una minoría, era el más civilizado y el que mejor podía fomentar el desarrollo de los pueblos. De acuerdo con este discurso

¹ Sobre el desarrollo del liberalismo chileno ver JAKSIĆ, Iván y SERRANO, Sol: "La ruta del liberalismo chileno en el siglo XIX", *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Iván JAKSIĆ y Eduardo POSADA CARBÓ (eds.), Santiago, Chile: FCE, 2011, pp. 177–206.

² Sobre este asunto ver, entre otros, SERRANO, Sol: *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2008; STUVEN, Ana María: *La seducción de un orden: las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago, Ediciones Universidad Católica, 2000; EDWARDS, Lisa, "Intelectuales y pensamiento católico, siglos XIX y XX", en *Historia política de Chile 1810-2010*, vol. IV "Intelectuales y pensamiento político," Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2018, pp. 71–102.

³ ABATE DE PRADT: *La Europa y la América en 1821*, vol. I, Burdeos, Juan Pinard, Impresor, Grabador y Fundidor, 1822, p. 59.

civilizatorio, el gobierno constitucional era un destino del que Chile se haría parte al haber adoptado dicho sistema: “Nuestros padres, los araucanos, ejercían los actos del poder supremo reunidos en vastas llanuras... Pero alejándose los hombres de la vida salvaje con los progresos de la civilización, creciendo las naciones, imaginaron la representación”⁴.

El término civilización en el sentido de un determinado estado de cultura, costumbres y bienestar material apareció más o menos simultáneamente alrededor de 1750 en varios idiomas europeos, incluido el francés, el inglés y el español. Con todo, se suele atribuir su primer uso a la obra *L'Ami des hommes ou Traité de population* de Victor Riqueti de Mirabeau, padre del famoso revolucionario francés. En este trabajo, Mirabeau afirmaba que la religión era el origen de la civilización, su “primera primavera”, pues gracias a ella se habían dulcificado las costumbres y los hombres habían sido capaces de imaginar las ventajas de considerar a los demás como sus hermanos y no sus enemigos⁵. Mirabeau afirmaba que toda civilización digna de su nombre se sostenía en una religión.

Por su parte, el vocablo religión designaba, en su origen, esto es, en la antigüedad, múltiples ideas y hábitos concernientes a lo divino, muy diferentes a lo que hoy entendemos por este concepto. Se trataba de una serie de prácticas y creencias que incluían los escrúpulos o el temor a no cumplir las normas religiosas, procedimientos rituales y adoración a los dioses, entre otras. Si bien el judaísmo y el cristianismo afirmaban que solo había una religión verdadera, el término no era entendido en la antigüedad tanto como una doctrina o conjunto de creencias, sino sobre todo como una serie de acciones rituales. Lo que, es más, entre los primeros escritores cristianos todavía se encuentra el uso de “religiones” en plural, para referirse a la diversidad de ritos y sectas cristianas. Fue San Agustín quien vinculó la idea de religión a su objeto de adoración, Dios, de modo que, si para los cristianos había un solo Dios, había una sola religión, que se institucionalizó en la Iglesia católica, la que llegó a entenderse como la única religión verdadera en sus ceremonias y dogmas que garantizaba la salvación de sus miembros. Con todo, a lo largo de la Edad Media, la religión en Occidente continuó entendiéndose fundamentalmente como culto, aunque la palabra también se utilizaba

⁴ HENRÍQUEZ, Camilo: “Base de la representación nacional”, *Mercurio de Chile*, 27 de marzo de 1823.

⁵ MIRABEAU, Honoré-Gabriel Riqueti: *L'Ami des Hommes ou Traité de la Population*, vol. 1, Avignon, 1756, p.192.

para designar a las diversas órdenes monásticas, y no fue sino hasta los siglos XVI-XVII que se fijó su uso como la entendemos hoy, un sistema de creencias y prácticas relacionadas con un credo único⁶.

Aunque todavía consideramos la religión de esta manera, lo cierto es que nuestra idea contemporánea es producto de un proceso en que, a partir de la Reforma protestante, se fue desvinculando la idea de religión tanto de sus pretensiones de verdad absoluta, que aparece en la obra de San Agustín, como de sus estrechos lazos con el ámbito político. En este sentido, el concepto contemporáneo está indisolublemente ligado, desde John Locke en adelante, a la idea de tolerancia religiosa y la afirmación de la capacidad individual para sostener una relación con lo divino que no sea mediada por la institución eclesiástica. El tratado de Locke respondía a las consecuencias de la Reforma, las guerras de religión que le siguieron y los desafíos que este desarrollo impuso a los estados para mantener la unidad y convivencia política de sus súbditos. Todos estos fenómenos impulsarían la idea, en los países protestantes, de que la religión debía ser un conjunto de creencias privadas que no debía tener relevancia política⁷. La paradoja, y el desafío para las repúblicas católicas hispanoamericanas, que nacieron al alero de las ideas ilustradas, fue precisamente la necesidad de disminuir la violencia y fuentes de conflicto que dio pie a la separación de las esferas seculares y religiosas. Pues, si bien el concepto de civilización, posterior al de tolerancia, reconocía el rol fundamental de la religión para ordenar a la humanidad, no precisaba que esta fuera la religión católica, ni siquiera la cristiana, sino cualquier religión. Dicho de otra manera, aunque desde su origen el término civilización comprendía entre sus elementos esenciales a la religión, tenía la potencialidad de amenazar el lugar privilegiado de la Iglesia católica en el ámbito político y cultural.

Fue así como las reformas religiosas en Europa, las guerras de religión que les siguieron y la Ilustración fueron todos fenómenos que contribuyeron a trazar la unidad original entre religión y civilización. Todos estos procesos están, sin duda, relacionados. No es el objeto de este artículo explicar de qué formas precisas. Baste decir que las

⁶ BRENT, Nongbri: *Before Religion. A history of a Modern Concept*, New Haven and London, Yale University Press, 2013; AUVRAY-ASSAYAS, Barbara: "Religio", en Barbara CASSIN (ed.), *Dictionary of Untranslatables*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2014, pp. 888-890.

⁷ BRENT, Nongbri: *Before Religion. A history of a Modern Concept*; VRIES, Hendrik: "The Future of The Religious Past", en Hendrik VRIES (ed.), *Religion. Beyond a Concept*, New York, Fordham University Press, 2008, pp. 178-244.

iglesias protestantes, que reconocen la autonomía de los fieles en la interpretación del texto bíblico, fomentaron la alfabetización de sus feligreses, así como el uso de la imprenta. Al mismo tiempo, la pérdida de autoridad de la iglesia católica abrió curso al cuestionamiento de los conocimientos escolásticos y al desarrollo autónomo de la ciencia y la filosofía. Ambas ocurrencias sentarían las bases de lo que conocemos como el movimiento Ilustrado, muchos de cuyos representantes fueron abiertamente críticos de la religión y su papel en la sociedad, llegando a acusarla de ser una fuerza retrógrada, cuya intolerancia y condena de los conocimientos científicos y filosóficos era una muestra de su fanatismo irracional. Esta idea fue reforzada por la imagen de retraso económico, científico y social asociada a los países católicos, especialmente España y Portugal. Dicho cuadro era, por cierto, en buena medida una caricatura y no daba cuenta del advenimiento de la Ilustración católica, movimiento intelectual al interior de la iglesia que hizo un esfuerzo por integrar los nuevos conocimientos con el dogma y que tuvo gran fuerza política e intelectual, de la que son testimonio tanto las reformas borbónicas como los letrados que la fomentaron, especialmente en la esfera de las reformas al clero y la educación. Sin ir más lejos, uno de los próceres intelectuales del proceso de Independencia en Chile, Juan Egaña, es uno de sus más conspicuos representantes en Latinoamérica durante esos años⁸. A pesar de la importancia de esta tendencia intelectual, el hecho es que civilización y religión, particularmente la católica, términos que se habían comprendido mutuamente, para muchos, tanto católicos como ilustrados y liberales, devinieron mutuamente sospechosos y excluyentes. Así, aun cuando el rol de la religión en la estabilidad política de las repúblicas fue afirmado por muchos de los ilustrados, entre ellos Mably, Rousseau y Montesquieu, otros, como Voltaire, la repudiaron como un freno a la ilustración, a la autonomía de los individuos y por su naturaleza intolerante, tendiente al fanatismo.

3.- Religión y civilización en el discurso emancipador y republicano (1812-1830)

En español el neologismo “civilización” en el sentido de estado de la sociedad y progreso, parece haber sido importado del francés, si bien existen usos previos del término relacionados más con la idea de orden y vida ordenada. En su nueva acepción

⁸ GÓNGORA, Mario: “Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)”, *Historia* 8, 1969, p. 43.

vinculada a la idea de progreso y cultura, el concepto quedó inmediatamente conectado con el debate respecto al retraso de España y fue visto con suspicacia por los escritores más tradicionales que consideraron la perspectiva de la modernización cultural de la península como una “amenaza espiritual” a los valores hispanos, en particular a la religión. Con todo, como afirma Javier Fernández Sebastián, las connotaciones positivas de la palabra, asociada al progreso y el bienestar, terminaron por imponerse de modo que los letrados hispanoamericanos ya defendieron la idea de que ya existía una civilización hispana, o la concibieron como horizonte⁹.

Lo anterior explica, en buena medida, el rol que tuvieron tanto la idea de civilización, como la noción de que España era un país atrasado que había optado por mantener los territorios americanos apartado de ella. De acuerdo con esta tradición, tanto la monarquía como la iglesia católica, su aliada espiritual en la empresa colonial, le habían negado infructuosamente a los americanos los beneficios de la civilización, cuyo progreso inevitable implicaba que estas se harían eventual, pero necesariamente, autónomas del dominio monárquico. En este sentido, el gobierno republicano fue propuesto con una doble promesa, la de la libertad civil y la de la Ilustración, es decir, como un gobierno que pondría a Chile en el camino de la civilización.

Aun cuando los americanos nunca negaron su filiación hispánica, el punto en disputa era si debían integrarla al proyecto republicano o intentar reformarla, cuando no destruirla. El trabajo literario y jurídico de Andrés Bello, por ejemplo, se fundó en la valoración de la herencia española y el intento por convertirla en cimiento del gobierno republicano en Chile¹⁰. Sin embargo, uno de los principales problemas en admitir que la civilización americana descendía de la española, era el mentado “retraso” que le atribuían sus críticos ilustrados. Los vínculos entre la religión y la monarquía abrían de inmediato la cuestión sobre el lugar que podía haber a la religión católica en los nuevos estados republicanos. Era claro que la mayoría de las naciones europeas con regímenes libres eran preferentemente protestantes, o al menos tolerantes a la diversidad religiosa. Por otra parte, si los países americanos eran repúblicas, esto comportaba la cuestión de si se trataba de otra civilización, diferente de la europea, que era en gran parte

⁹ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “The Concept of Civilization in Spain, 1754-2005: From Progress to Identify”, en *Contributions to the History of Concepts* 4, nº 1, 1 de enero de 2008, pp. 84–86.

¹⁰ JAKSIC, Iván: *Andrés Bello: la pasión por el orden*, 3a ed., Santiago, Editorial Universitaria, s.f.

monárquica. Si la respuesta a esta pregunta era afirmativa, luego era necesario pensar qué distinguía a la nueva civilización americana y cuál era el papel de la religión en ella.

Fue en el marco de estas discusiones que los letrados chilenos escribieron sobre el rol que la religión católica había tenido históricamente para la sociedad, y cuál sería este en la república chilena. El papel que cabía a la religión en la nueva república era especialmente delicado por su alianza con el gobierno monárquico, el sistema despótico que había llevado a los americanos a una revolución autonomista, que devendría republicana. La Iglesia Católica no solo había sido parte integral de la monarquía española y se había opuesto, al menos oficialmente, a la revolución de independencia, sino que durante todo el período colonial había servido para legitimar el dominio de la corona sobre sus territorios americanos. Sus críticos la consideraban una de las herramientas fundamentales en la subyugación de los súbditos a la monarquía, adoctrinándolos en la obediencia absoluta a las autoridades eclesiásticas y civiles. Es así como respecto al lugar de la religión en la república chilena se consolidaron al menos dos posturas, la primera, como se ha visto, consideraba que la religión había sido un instrumento de la monarquía para someter los territorios de ultramar, y había servido para mantener a los americanos en la ignorancia y estado de sujeción política¹¹. La otra, veía en la religión católica el fundamento moral de la patria y una herramienta cardinal para que la república no cayera en los excesos de la anarquía que se habían visto, por ejemplo, durante el Terror en Francia. En definitiva, esta era una discusión relativa al lugar de la religión en occidente en general y América en particular, que se preguntaba si esta era consustancial a la civilización o si, por el contrario, en los tiempos modernos – republicanos y constitucionales– era un factor de su retraso y estancamiento. Esta discusión iba más allá de la religión católica, aun cuando esta fue fuertemente criticada y defendida, y puso en cuestión la relación entre las religiones y las diversas civilizaciones.

Los tres primeros periódicos publicados en Chile tuvieron como redactor a un sacerdote católico, fray Camilo Henríquez, quien fue de los primeros en afirmar que, si bien América se había civilizado bajo el gobierno de la Monarquía, la corona se había sentido amenazada por los progresos de los americanos: “cada una de sus mejoras, cada

¹¹ LASTARRIA, José Victorino: “Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista”, en *Anales de la Universidad de Chile*, 1843-1844 de 1843, pp. 199–271.

uno de sus progresos amenazaba la permanencia del sistema colonial”. Atemorizadas por los progresos de los americanos, las Cortes habrían emitido ordenes secretas para impedir las. En este artículo de 1813 Henríquez establecía una relación progresiva y necesaria entre la civilización y el gobierno libre, pues planteaba que a partir de cierto estadio cultural todos los pueblos aspiraban a la autonomía política, así como a partir de la adultez, todos los individuos se independizaban de sus maestros y sus padres. Lo que, es más, las razones de la monarquía española para sospechar de los progresos americanos, afirmaba el fraile, no solo atendían a que estos podían poner en peligro su dominio político, sino que respondían al propio retraso de España: “De aquí es, que, entre otras cosas, no podemos extrañar esa estupidez, esa ignorancia, esa barbaridad que manifiestan en sus palabras, obras, pensamientos y deseos de los apasionados al antiguo sistema”¹².

Para muchos republicanos católicos, la cuestión fue entonces sostener que la religión católica no solo podía apoyar un régimen autónomo de gobierno, como demostraba la condena del despotismo que aparecía en varios pasajes bíblicos. Más de un escritor católico de tendencia republicana sostuvo que la república y la civilización no solo no eran contrarios a la religión, sino que esta era, en rigor, republicana. Agustín Vial Santalices, en un remitido a la *Aurora de Chile* titulado “Pensamiento político religioso” afirmaba que la religión era contraria a la tiranía y que en cuanto el gobierno de la “libertad civil” se sostenía en la virtud, la igualdad y la libertad del individuo, sus propósitos estaban en armonía con los de la religión. En sus palabras la Iglesia no era naturalmente contraria a la libertad civil, sino a los gobiernos corruptos¹³. En la misma línea, fray Camilo Henríquez, afirmó que la religión aprobaba a todos los gobiernos que no fueran despóticos ni abusaran de su poder, fueran estos monárquicos o republicanos. A la religión le cabía un rol central en el gobierno, pues servía para conservar la armonía de las familias, defender al débil frente al poderoso¹⁴.

En el ámbito legal, en Chile el vínculo político entre la religión y la nación quedó establecido ya desde los primeros textos constitucionales, redactados aun antes de

¹² Esta cita y la anterior en HENRIQUEZ, Camilo: “Reflexiones sobre la libertad americana”, en *El Monitor Araucano*, 16 de septiembre de 1813, nº 65 al 68.

¹³ VIAL SANTELICES, Agustín: “Pensamiento político religioso (remitido al editor)”, en *Aurora de Chile*, 8, 2 de abril de 1812.

¹⁴ HENRIQUEZ, Camilo: “La religión católica considerada con respecto a los cuerpos políticos”, en *Aurora de Chile*, nº 10, 16 de abril de 1812.

haber sido declarado, de forma explícita, el propósito de independizarse de la metrópoli. El primer Reglamento que apeló a la facultad de los pueblos a regirse por sí mismos (1812), introdujo nociones políticas modernas como la de soberanía, establecía que “la Religión Católica Apostólica es y será siempre la de Chile”¹⁵. Este Reglamento sirvió como bosquejo de la Constitución de 1823, la primera que afirmaba que Chile era una República y también la primera que además de establecer que la religión del Estado era la católica ordenó “la exclusión del culto y ejercicio de cualquier otra”¹⁶, prohibición que se mantuvo hasta la promulgación de la libertad de cultos en 1865. Anteriormente, la constitución provisoria de 1818 había determinado que era deber preferente de los Jefes de Estado “la protección, conservación, pureza e inviolabilidad de la religión” y que “no se permitiría el culto público ni doctrina contraria a la de Jesucristo”. Por su parte, la Constitución de 1822, que tenía una redacción similar respecto al rol protector del gobierno de la religión, no impedía el culto público de otras religiones, sino que extendía el deber de proteger la religión a todos los habitantes del territorio “cualquiera que sean sus opiniones privadas”. En este sentido, la Constitución de 1823 y todas las que le siguieron en el siglo XIX, fueron más restrictivas y explícitas que sus antecesoras en cuanto a la tolerancia religiosa. La necesidad del legislador de restringir el culto público parece indicar que en la década de 1820 la pluralidad religiosa era vista como una realidad que podía atentar contra la unidad religiosa de la nación lo que, para pensadores como Juan Egaña, redactor tanto del Primer Reglamento como de la Constitución de 1823, constituía una amenaza para la estabilidad de la república.

Juan Egaña fue, probablemente, quien afirmó con más vehemencia y convicción el vínculo necesario y virtuoso entre religión, república y civilización. Su constitución fue diseñada para hacer de los chilenos hombres virtuosos y la fuente de su virtud era al mismo tiempo política y moral. Esta se fundaba en la idea de que el amor y devoción por la patria, así como el respeto por las leyes solo podía exigirse a quienes estuvieran unidos por costumbres y creencias similares. En otras palabras, la religión, en particular la católica era la garantía moral de la estabilidad republicana. Para lograr esta unidad político-moral, sus leyes establecieron un complicado sistema de pesos y contrapesos entre los ciudadanos y sus autoridades, un escalafón de méritos cívicos que permitían

¹⁵ GOBIERNO DE CHILE: “Reglamento constitucional provisoria del pueblo de Chile”, Santiago, Imprenta de Gobierno, 1812.

¹⁶ *Constitución política del estado de Chile: promulgada en 29 de diciembre de 1823*, Santiago, Impr. Nacional, 1823.

avanzar en el gobierno y el parlamento y un estricto código moral en que se confundían lo privado y lo público y que tenía como propósito “hacer de las leyes costumbres”¹⁷. Como es de esperar, su constitución tuvo corta vida, criticada como fue por sus complicados mecanismos constitucionales, por las restricciones que imponía a la participación de los ciudadanos, por limitar las libertades privadas de estos y, desde el campo más liberal, por su manifiesta intolerancia religiosa.

Respecto a este último punto, en su defensa Egaña sostuvo que la unidad religiosa era una garantía fundamental para la estabilidad republicana, pues la diversidad de cultos acarrea, además de potenciales conflictos civiles, la disolución del lazo que sujetaba a los ciudadanos con el estado. Aunque el argumento de Egaña parecía plantear que la necesidad de mantener la religión católica como fundamento de la república se trataba de una cuestión de conveniencia política, lo cierto es que en el último término, creía que la religión católica era el fundamento de la civilización occidental, aun cuando estaba convencido de que la religión era independiente y superior ella, pues su valor no estaba asociado, necesariamente, a “la progresión de los conocimientos humanos, ni de la civilización de las Naciones”, sino a la verdad contenida en sus dogmas. Prueba de esto era que, en Grecia y Roma (dos de los modelos republicanos invocados en su pensamiento constitucional), las grandes civilizaciones de la Antigüedad, la sabiduría reinaba en medio de “la absurda religión del politeísmo e idolatría, con las prácticas más abominables”. La luz de la filosofía no les había permitido alcanzar la verdad religiosa, ni “una moral digna de Dios”¹⁸. De este razonamiento, se seguía que la virtud genuina no se fundamentaba en el grado de civilización ni en la razón, sino en la autoridad de la palabra de Dios que debía guiar a los hombres.

Para Egaña la república, entendida como un gobierno libre, era algo más que un orden político que permitía a ciudadanos ejercer su libertad en todas las materias, pues solo podían ser genuinamente libres quienes practicasen la verdadera religión, es decir, la católica, en la medida que esta era “el eje, y casi absoluto móvil, no solo de la moralidad de un pueblo, sino de su carácter nacional, de sus costumbres, y del apego y

¹⁷ EGAÑA, Juan: “Examen Instructivo”, en *Colección de algunos escritos políticos, morales, poéticos y filosóficos del Dr. Dn. Juan de Egaña*, Burdeos, Impr. de Vda Laplace y Beaume, 1836.

¹⁸ EGAÑA, Juan: “Examen Instructivo”; EGAÑA, Juan: *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*, Lima, Impr. de la Libertad por J.M. Masias, 1827, p. 45.

respeto a las instituciones civiles”. Si la correcta forma de gobierno era la condición de posibilidad de la civilización, si esta no podía existir bajo el imperio de la anarquía, la religión católica era fundamental para garantizar la estabilidad y la existencia de la república. En definitiva, para Egaña la virtud era el aval de la permanencia de los gobiernos republicanos y la religión católica fomentaba que los ciudadanos practicasen una virtud fundada en creencias y costumbres verdaderas.¹⁹ De este modo la religión se constituía en la base de la civilización y la república. Esto explicaba, por ejemplo, que Estados Unidos, la república más libre, civilizada y estable de todas, aunque tolerante en lo religioso, “rechazaba tanto la impiedad como el libertinaje”²⁰.

En suma, Juan Egaña proponía la superioridad de la religión respecto a la civilización y, de alguna manera, planteaba que una civilización no católica, es decir, sin acceso a la verdad, vivía sometida a una falsa idea de progreso, o uno que solo era de carácter material, pero no moral. La religión no seguía el progreso de los conocimientos ni la civilización de las naciones. Los hebreos que, según Egaña, no eran conocidos ni por sus ciencias ni por sus artes, aunque tenían una forma de vida más simple, habían accedido a una “creencia más pura”²¹. En la medida que uno de los deberes de la República era garantizar la felicidad de sus ciudadanos, esta no podía limitarse a promover las artes y las ciencias, que podían procurar mayor comodidad y hacer grata la existencia. Esta felicidad, aunque importante, no era absolutamente necesaria ni esencial, como sí lo era el bienestar y perfección espiritual de sus habitantes²².

La Constitución de 1823 fue abolida en 1824. Después de ella hubo un proyecto de leyes federales que no alcanzaron a concretarse en una constitución y no abordó la cuestión de la religión del estado. Las leyes federales fueron seguidas por la constitución de 1828 y las discusiones de la convención que la diseñó se centraron en la cuestión de la conveniencia, o falta de ella, de admitir la libertad de cultos. En su redacción original, el artículo 5to de esta Constitución consignaba que la religión del Estado era católica y que este tenía la obligación de protegerla, pero omitía la exclusión de la creencia o práctica de otras religiones. Quienes se oponían a la tolerancia religiosa, exigieron que

¹⁹ EGAÑA, Juan: *Ocios filosóficos y poéticos en la Quinta de las Delicias*, Londres, D.M. Calero, 1829, p. 59.

²⁰ EGAÑA, Juan: *Del federalismo y de la anarquía*, Santiago de Chile, Impr. Nacional, 1823, p. 30.

²¹ EGAÑA, Juan: *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*, p. 45.

²² EGAÑA, Juan: *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*, pp. 117–118.

se agregara a la redacción del artículo una línea que aclarara “con la exclusión de cualquier otra”, pues, sostenían como Juan Egaña, que la multiplicidad de creencias acarrearía la guerra civil y la ruina de la República. Los críticos de estos llamados “excluyentes”, aseguraban que esta adenda era innecesaria puesto que el pueblo chileno era profundamente religioso, pero, más importante, porque prohibir la creencia en otras religiones requeriría reestablecer la inquisición “y otras instituciones que solo degradan a la triste y miserable España”. A esto se sumaba que prohibir otros cultos impediría la promoción de la inmigración europea, el “único arbitrio que se conoce para aumentar la población, perfeccionar la agricultura y crear la industria nacional, no puede conciliarse con la prohibición expresa de tolerar otro culto”. Dicho de otra manera, no tolerar otras creencias era, al mismo tiempo, un retroceso al estado colonial y un obstáculo a la civilización y el progreso. Finalmente, los liberales acordaron con los excluyentes agregar la polémica adición al artículo 5º, admitiendo que, si bien estaban convencidos de la justicia y conveniencia de la tolerancia, “no creían al país con la suficiente ilustración para admitirla pacíficamente”²³. En definitiva, si bien el congreso mantuvo la prohibición defendida en la constitución de Egaña, no se trató ahora de considerarla necesaria y permanente, sino una medida temporal, que podría ser abolida cuando el pueblo alcanzase el grado de civilización que permitiría abolirla sin arriesgar la paz de la república.

4.- Civilización y religión entre liberales y católicos (1840-1865)

En 1829 la discusión sobre los principios políticos de la república chilena fue interrumpida por la guerra civil entre los bandos pipiolo (liberal) y pelucón (conservador). El triunfo de este último en 1830 se tradujo en aproximadamente un decenio durante el cual la discusión pública fue cercenada por la aplicación de las leyes de excepción consagradas en la constitución de 1833. Esta carta, como todas las promulgadas entre 1823 y 1828, mantuvo la religión católica como la oficial de la república chilena, con la exclusión del ejercicio público de cualquier otra. Si bien los republicanos de tendencias más liberales, desde Camilo Henríquez en adelante, habían abogado por la tolerancia religiosa, lo cierto es que no hubo cuestionamientos que amenazaran seriamente el carácter católico del Estado chileno sino hasta la década del

²³ LETELIER, Valentin: *Sesiones de los cuerpos legislativos*, 1.04.1827, pp. 338-339.

40. La de los 30, marcada como estuvo por el autoritarismo del gobierno y la guerra contra la Confederación Perú-Boliviana hizo de este asunto una cuestión relativamente secundaria.

El decenio siguiente, en cambio, estuvo signado por una mayor estabilidad política y por la apertura del debate político orientado a la reforma de la constitución y el orden republicano de corte conservador que había sido establecido en la Constitución de 1833. En el ámbito intelectual, un grupo de letrados vinculados a la Universidad de Chile y al entorno de Andrés Bello, reavivarían muchas de las polémicas y querellas políticas de principios de la república. Entre estos destacan las figuras de José Victorino Lastarria, discípulo dilecto, aunque rebelde de Andrés Bello, y Francisco Bilbao, también figura disidente y crítica del orden republicano tal como había sido fijado en la constitución de 1833. Los reproches de ambos autores eran amplios y apuntaban hacia diversos aspectos de esta. Tenían en común su fundamento liberal y apuntaban a la mayor participación política, o democratización del gobierno, así como a eliminar el poder y la influencia de la Iglesia en el gobierno²⁴.

Para lograr esto último, los liberales de distinto cuño impulsarían el proceso de secularización del estado que implicó tanto la cuestión del patronato del estado sobre la iglesia, esto es la lucha entre los regalistas y los ultramontanos que explica la fundación del partido conservador (ultramontano), como la laicización del estado que tenía, entre sus muchos propósitos, disminuir la influencia política y social de la iglesia dejando en manos del gobierno muchas de las funciones que antes habían estado a cargo de la iglesia: la administración y carácter confesional de los cementerios, el registro civil y gran parte de la educación. En lo relativo a la cuestión de la tolerancia religiosa, en 1865 el estado chileno declaró la libertad de cultos, que permitió la práctica de diversas creencias, en consonancia con los planteamientos liberales de acuerdo con los cuales la religión era una cuestión de dogmas privados que no debía interferir con los asuntos del estado, ni menos con las conciencias de los ciudadanos. El contractualismo que estaba a la base de esta corriente político-intelectual exigía garantizar la libertad de conciencia y de decisión de los ciudadanos de la república. El estado debía, por lo tanto, ser un espacio secular y la libertad de cultos era el signo de la verdadera civilización.

²⁴ STUVEN, Ana María: *La vida política. Chile. 1830/1880*, Santiago, Taurus, 2015.

En este contexto, muchos de los argumentos esgrimidos en las diversas aristas relacionadas con el proceso de secularización se relacionaban precisamente con la pregunta por las articulaciones entre la civilización y la religión o, dicho de otra manera, por la cuestión relativa al lugar de la religión en civilización. Se trataba de determinar si la religión, como afirmaban los católicos, era su fundamento o, si como afirmaban muchos liberales, uno de sus mayores obstáculos. Desde este campo, José Victorino Lastarria y Francisco Bilbao, lector del filósofo católico liberal, Hugues-Félicité Robert de Lamennais, plantearon que la iglesia católica, no necesariamente la religión, habían sido, en efecto, un obstáculo en el establecimiento y avance de la civilización en Chile. Tanto *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista* de Lastarria, como *Sociabilidad chilena*, de Bilbao, responsabilizaban al sistema colonial y al lugar espiritual y político que la religión católica había ocupado en él de la fragilidad de la civilización en Chile y de las tendencias autoritarias de su república²⁵. Las *Investigaciones* de Lastarria fue la primera tesis defendida en la recién fundada Universidad de Chile. En ella, el discípulo de Andrés Bello seguía los planteamientos de historiadores como Edgard Quinet, Johann Gottfried Herder, y el filósofo Charles de Montesquieu, entre otros. De acuerdo con estos autores, para ser efectivas, las leyes debían ser consecuencia de las costumbres del pueblo al que reglaban. Sin embargo, decía Lastarria, en América el gobierno republicano había sido instaurado de modo repentino, como consecuencia de una revolución, de manera que el pueblo continuaba teniendo las costumbres y creencias heredadas de la conquista ibérica. España había trasplantado a América todos los vicios de la monarquía, “la monstruosa dictadura del trono y de la iglesia”.²⁶ En la medida que las civilizaciones estaban determinadas por el sistema político que las regía, las instituciones al alero de las que había nacido la civilización americana tenían todos los defectos a los que conducían el dominio monárquico y la religión católica, es decir, una población esclava que creía que la obediencia ciega a las autoridades era la única virtud: “Las costumbres eran simples i modestas, es verdad, pero antisociales, basadas sobre errores funestos i sobre todo, envilecidas i estúpidas, bajo todos aspectos: su sencillez

²⁵ LASTARRIA, José Victorino: “Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista”; BILBAO, Francisco: “Sociabilidad chilena”, en *Francisco Bilbao, 1823-1865: El Autor y la Obra*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 2007.

²⁶ LASTARRIA, José Victorino: “Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista”, p. 232.

era la de la esclavitud”²⁷ La república que, de acuerdo con estas ideas, debería haber fundado una nueva civilización, parecía fracasar porque sus leyes intentaban crear nuevas costumbres y no eran producto de estas. La presencia de la religión católica, que era una fuerza contraria a los movimientos espirituales, políticos y sociales de la civilización moderna, impedía que América se uniera al movimiento natural de la Historia hacia una civilización republicana, tolerante y, en definitiva, moderna.

Para Lastarria el problema no era la religión en sí misma sino el lugar que ocupaba en la civilización. Pues si muchos, como Juan Egaña, habían propuesto que la religión era la base de la civilización, Lastarria consideraba que esta era más bien una consecuencia y herramienta de la civilización de la que era parte. El principio rector de toda civilización planteaba este autor, era el sistema político, las leyes. En este esquema, el papel de la religión era proporcionar un fundamento sólido a la moralidad del pueblo que los impulsara a obedecer las leyes que permitían mantener la civilización y la libertad. Así, la monarquía fundaba una sociedad de esclavos y en ella la religión ponía la moralidad al servicio del despotismo. Bajo un gobierno republicano, en cambio, la religión era el de sustento de las virtudes ciudadanas, aquellas que permitían asegurar la libertad, bienestar y progreso de la república y de los individuos que la componían²⁸.

El planteamiento de Lastarria suponía, de alguna manera, la separación de las esferas política y espiritual, escisión que Francisco Bilbao rechazaba. No obstante *Sociabilidad chilena*, coincidía en términos generales con los planteamientos de Lastarria respecto a la religión católica como una fuerza contraria al movimiento de la historia, cuya supresión era necesaria para lograr una república libre y democrática. Pero además del ya clásico argumento sobre el oscurantismo de la religión católica y su poder para hacer de los individuos ciegos corderos sin libertad política, Bilbao hacía un planteamiento teológico, que profundizaría más tarde en el *Evangelio americano*, según el cual la civilización futura, la del gobierno de la libertad y la igualdad, sería una en que la ley de la libertad sería la religión de la humanidad. Esto, porque tal como lo demostraban la filosofía y la historia, lo político y lo religioso no eran ámbitos diferentes ni mutuamente excluyentes, en tanto no era posible ser libre como ciudadano, si el espíritu, o la consciencia estaban sometidos a una autoridad externa al individuo.

²⁷ *Ibid.*, pp. 235–236.

²⁸ LASTARRIA, José Victorino: “Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista”, p. 257.

En 1843 se había fundado la *Revista Católica*, espacio de reflexión y opinión destinado a mostrar la importancia y el valor de la influencia social de la religión, en directa oposición a los planteamientos del liberalismo²⁹. Muchos de sus artículos tuvieron como propósito mostrar que la religión era el fundamento del orden social y la civilización, en línea similar a lo que ya había planteado Juan Egaña, y que el cristianismo había tenido un papel eminentemente civilizador. Había sido el influjo de la religión cristiana y su triunfo sobre otros credos la que había abierto la puerta a la introducción de las ciencias alrededor del mundo³⁰.

Los libros divinos “derramaron por donde quiera unos dogmas que llevan impresos en su misma sublimidad, el sello de su grandeza, unos sentimientos de caridad, de moderación, de sabiduría, que introdujeron la civilización hasta en el seno de la barbarie, y templaron los furores de la guerra con leyes de humanidad y de dulzura en favor del vencido”³¹.

Los artículos de la revista entendían civilización en su doble acepción de suavidad de las costumbres y civilidad. El cristianismo era la religión que había establecido los principios y las condiciones que habían permitido a las sociedades organizarse y someterse a leyes que hacen posible la convivencia, fundando las costumbres. En definitiva, era la religión y su capacidad civilizadora las que hacían posible la organización política, como mostraba el rol que había tenido y continuaba teniendo en la civilización de los indígenas, único modo de integrarlos al proyecto nacional republicano. Solo ella tenía la capacidad de “civilizar un gran pueblo, corregir los abusos, de dar las leyes todo su vigor y a las costumbres nacionales una pureza constante”³². Lo que, es más, la religión era el único medio para alcanzar la felicidad, propósito último de la civilización. De este modo los articulistas de la Revista invertían el argumento de los liberales que impugnaban el rol de la religión en el relato civilizatorio y la culpaban del retraso americano. Por el contrario, había sido gracias a la evangelización de sus pueblos indígenas que estos habían pasado a formar parte de las naciones civilizadas.

²⁹ STUVEN, Ana María: “La Iglesia católica chilena en el siglo XIX. Encuentros y desencuentros con la modernidad filosófica”, *Teología y Vida* 56, n° 2, 2015, pp. 187–217.

³⁰ “Sacerdocio cristiano”, *La Revista Católica*, 1 de mayo de 1843, n° 3, p. 18.

³¹ “La importancia de la religión”, *La Revista Católica*, 15 de abril de 1843, n° 2, p. 10.

³² “Civilización de los indígenas”, *La Revista Católica*, 1 de noviembre de 1843, n° 15, p. 118.

En 1844, año de publicación de *Sociabilidad chilena*, la *Revista Católica* dedicó una serie de artículos a refutar los planteamientos de Bilbao rebatiendo sus “errores religiosos y morales”, intentando demostrar que las reformas propuestas por Bilbao eran una amenaza a las bases del orden, la justicia, la verdad y la subordinación, es decir, a la religión y la república. La revista publicó además una pieza más breve que, sin dirigirse explícitamente a Bilbao, impugnaba sus argumentos políticos, pues buscaba demostrar que la religión católica no solo no era contraria al gobierno republicano de la libertad, sino que podía ser su mejor aliada y fundamento³³. “Influencia del catolicismo en el orden social” planteaba que el liberalismo se equivocaba al afirmar que la religión católica era enemiga de la sociedad y la civilización, ya que en realidad era la fuente original de todos los bienes sociales, en la medida que promovía la virtud, la obediencia a las autoridades, así como la caridad y protección de los más pobres. Sus dogmas, por lo tanto, no solo eran compatibles con el gobierno republicano y los principios democráticos, sino su mejor cimiento, en cuanto proporcionaba las “sublimes nociones sobre la dignidad, la libertad y la igualdad del hombre”³⁴. De acuerdo con su autor, los principios de la iglesia eran compatibles con todo sistema de gobierno que promoviese la moral, la virtud y la justicia, pues su misión era hacer felices a los hombres, sin importar el régimen político bajo el que estuviesen constituidos. Por otra parte, afirmaba este escritor, el catolicismo era más igualitario que el protestantismo, que ponía énfasis en la independencia de los individuos antes que en su igualdad. Con todo, sostenía además, los filósofos modernos se equivocaban al afirmar la igualdad entre los hombres. La existencia de la propiedad privada y de la autoridad que establecían, necesariamente, la desigualdad entre los individuos, eran las bases de un edificio social que resultaría destruido por la revolución y la guerra civil que promovían sus falsos ideales igualitarios. En otras palabras, la filosofía moderna y el liberalismo arrastrarían a los hombres a la destrucción de la civilización, mientras que “el evangelio preserva a los pueblos de los atentados y funestas revoluciones enseñándoles la verdadera sumisión y obediencia e impidiendo que caigan bajo el yugo de la tiranía”³⁵.

³³ “Refutación de los errores religiosos y morales del artículo ‘Sociabilidad chilena’”, *La Revista Católica*, 1 de julio al 1 noviembre de 1844, nº 31 al 45; “Influencia del catolicismo en el orden social”, *La Revista Católica*, 15 de julio al 1 de agosto de 1844, nº 33 al 35.

³⁴ “Influencia del catolicismo en el orden social”, p. 269.

³⁵ *Ibid.*, p. 286.

En un escrito posterior, todavía en respuesta a Bilbao, la *Revista Católica* enfrentó directamente la cuestión de la relación entre religión y civilización desde la perspectiva del progreso tal como la planteaban los liberales. Estos últimos, acusaba el publicista, habían transformado a la religión en una etapa de la civilización que debía ser superada, puesto que sus instituciones habían de ser sobrepasadas en atención a su carácter retrogrado y eran incompatibles con los avances modernos. Los filósofos liberales se equivocaban, decía la revista, pues tal como había postulado Jean Paul Alban de Villeneuve-Bargemont, uno de los precursores del movimiento católico social en Francia, si bien la ley del progreso gobernaba a la humanidad, este era limitado en el orden físico, pero indefinido en el moral. En la esfera espiritual su destino, el objetivo de ese progreso, era unirse a Dios, de modo que se trataba de un avance religioso. En este sentido, la verdadera civilización radicaba en aquellos progresos que conducían al hombre hacia su destino, Dios³⁶.

En 1856, las diferencias entre la iglesia y el estado adquirieron un nuevo impulso y un cariz mucho más conflictivo a partir de la llamada “cuestión del Sacristán”, un episodio referido al patronato del estado sobre la iglesia, que enfrentó al gobierno de Manuel Montt con las autoridades eclesiásticas y que daría pie al nacimiento del partido conservador, de convicciones ultramontanas que sería, en adelante, el brazo político de la iglesia. En Chile, los conservadores nacionales y clericales compartían con los liberales una matriz republicana de raíz ilustrada, de acuerdo a la cual era necesario impulsar el progreso material y moral de la república. La diferencia fundamental era, sin embargo, que los clericales creían que para que este progreso no fuera disruptivo ni revolucionario, debía forjarse en línea de continuidad con el pasado colonial, especialmente con su raíz religiosa como sostén del orden social y político³⁷.

El *Evangelio americano*, publicado por Francisco Bilbao en 1864 es un ensayo concebido para constituirse en la Biblia americana, es decir el libro que expondría el dogma de la civilización americana en el que se proponía “la filosofía popular del derecho, la filosofía de la historia americana, y la indicación del deber y del ideal”³⁸. En

³⁶ “Refutación de los errores religiosos y morales del artículo «Sociabilidad chilena»”, p. 365.

³⁷ GAZMURI, Susana: “Debates republicanos, liberales y conservadores durante el siglo XIX”, en *Historia de los intelectuales y las ideas políticas*, Vol. 4. *Historia política de Chile, 1810-2010*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2018, pp. 43-70.

³⁸ BILBAO, Francisco: *El evangelio americano*, Buenos Aires, Imp. de la Soc. Tip. Bonarense, 1864, p. 6.

esta obra Bilbao propuso que religión y civilización eran idénticos, y que la religión no solo era la condición o fundamento de la civilización, sino su elemento central, aquello que la orientaba. Es así como la civilización impuesta por España *era* católica, una cultura en que las creencias fundamentales eran el valor de la obediencia a la autoridad y a los dogmas de la Iglesia, institución que mantenía a los hombres “sin pensamiento, sin palabra, sin voto, sin voluntad”³⁹. Ahora que los americanos se habían constituido en repúblicas, los guiaba otra religión, la de la libertad. Esta era la religión del gobierno propio o, como dice Bilbao, del *self-government*. Bilbao entendía el gobierno propio como la capacidad de establecer formas autónomas de gobierno, así como la facultad y el derecho de juzgar todo asunto por sí mismo, el “libre examen”. La religión del autogobierno determinaba entonces que la civilización americana era la del gobierno propio en todo acto de vida, tanto privado como público, en otras palabras, la religión de la soberanía individual del hombre.

De acuerdo con Bilbao, la idea de progreso que orientaba esta civilización no era, como se pensaba en Europa, la de la *politesse* o las buenas costumbres, ni la de los avances de la ciencia, el comercio y la industria, sino la del perfeccionamiento de la justicia. En este sentido, si la civilización se identificaba con la justicia, América era más civilizada que Europa, porque el gobierno republicano era el que mejor garantizaba el imperio de la justicia. Esta civilización, decía Bilbao, no era posible en Europa, donde la mayor revolución impulsada por la naturaleza libre del hombre, la francesa, había sucumbido ante el gobierno despótico de Napoleón. Europa era la antigua civilización, una que había conquistado la libertad filosófica pero no había logrado obtener la autonomía política y seguía gobernada por la injusticia y la mentira. Con sus gobiernos republicanos, América se había constituido en una civilización original, la verdadera, pues solo esta forma de gobierno permitiría realizar la naturaleza humana: libre y soberana de sí misma. Bajo este sistema político no había lugar para una religión como la católica, que predicaba la obediencia ciega y exigía renunciar a la razón y soberanía individual, sino que debía instaurarse una nueva religión, la del pensamiento libre⁴⁰.

Si para los historiadores europeos integrar a América al relato civilizatorio había sido una dificultad, Francisco Bilbao invirtió el problema. Después de la Revolución

³⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁰ BILBAO, Francisco: *El evangelio americano*.

francesa, Europa había demostrado que no podía ser la tierra de la libertad ni, por lo tanto, de la civilización, sumida como estaba bajo las garras del terror y el despotismo. Por el contrario, el hecho de que después de las independencias la mayor parte de los países americanos hubiese optado por los gobiernos republicanos, los había transformado en los líderes del movimiento civilizatorio. Era Europa, ahora, la que debía integrarse al movimiento americano hacia la libertad y el autogobierno⁴¹. La civilización americana no se distinguía simplemente por la *politesse* y las buenas costumbres, como la europea, sino que se fundaba en la verdadera religión, la de la libertad: “Poco vale tener instituciones libres y magníficas denominaciones como democracia, sufragio universal, etcétera, si no las vivifica el espíritu de libertad, la religión de la soberanía individual del hombre. Es por eso y para esa religión, para fundar, desarrollar ese espíritu que nosotros vivimos”⁴².

5.- Conclusiones

En 1865 los liberales propusieron en el Congreso la supresión del artículo 5º de la constitución, que establecía el catolicismo como la religión oficial del Estado. Aun cuando este artículo no fue abolido, sí se declaró la libertad de cultos que permitió la práctica religiosa de diversas creencias, en consonancia con los planteamientos liberales de acuerdo con los cuales la religión era una cuestión de creencias privadas que no debía interferir con los asuntos del estado, ni menos con las conciencias de los ciudadanos. El contractualismo que estaba a la base de esta corriente político-intelectual exigía garantizar la libertad de conciencia y decisión de los ciudadanos de la república. El estado debía, por lo tanto, ser un espacio secular y la tolerancia religiosa era el signo de la verdadera civilización. Una vez promulgada la libertad de cultos, la discusión respecto al vínculo entre religión y civilización se dio principalmente en torno a la cuestión de la educación y la libertad de enseñanza, en la medida que los gobiernos liberales impulsaron la laicización de educación pública en un intento declarado por disminuir la influencia de la religión católica en la sociedad chilena. Los conservadores, por su parte, defendieron la libertad de enseñanza con el objetivo mantener su ascendente social. En último término, si la religión era el fundamento de la civilización y

⁴¹ BILBAO, Francisco: *La América en peligro*, Perú, Imprenta y Litografía de Berenheim y Boneo, 1862.

⁴² BILBAO, Francisco: *El evangelio americano*, p. 117.

del orden republicano, era de vital importancia preservar, el que creían era el fundamento espiritual de la república.

En consonancia con lo anterior, en las siguientes dos décadas, los letrados de orientación conservadora continuaron desarrollando los argumentos que habían sido expuestos en los 40 en la *Revista Católica*, de acuerdo con los cuales el fundamento de la civilización y la libertad estaba en la religión, y no en el individuo, como sostenían los liberales. Era el cristianismo y la creencia en que los individuos eran creados a semejanza de Dios la que garantizaba tanto el derecho a la libertad individual como la fe en la civilización.⁴³ El verdadero espíritu de una nación, el que impulsaba a los hombres y mujeres a asociarse en comunidades políticas, se fundamentaba en la religión, que promovía así, sus vínculos morales y políticos. Esta era, por lo tanto, necesaria para que la república pudiese progresar en consonancia con los designios de la Providencia⁴⁴.

Liberales y conservadores coincidían en que la civilización, este estado de cultura en que se alcanzaba la ilustración intelectual, la libertad política y lazos sociales fundamentados en la virtud, era un estadio de la historia humana al que Chile debía aspirar. Concordaban, también, en una filosofía de la historia que ponía a la religión como fundamento necesario de las sociedades humanas, que gracias a las creencias, costumbres y leyes compartidas habían logrado organizarse y superar el estadio de la mera sobrevivencia que permitía el desarrollo de la cultura y, más tarde, de la ciencia. Hasta aquí las coincidencias en su lectura histórica. Para unos la religión era una etapa que debía ser superada, pues sus tendencias retrógradas y conservadoras se transformaban, en cierto punto, en obstáculos para los progresos científicos, intelectuales, morales y políticos que conducían a la civilización. Otros, como Bilbao, proponían que la religión era indispensable, pero que una sociedad civilizada haría de la libertad su religión, de modo que la civilización sería alcanzada cuando esta verdadera religión fuese puesta en práctica. Para los políticos clericales y conservadores, en cambio, los liberales no entendían que las sociedades sin un fundamento religioso,

⁴³ WALKER MARTÍNEZ, Carlos: "El liberalismo ante los principios religiosos en Chile", en José Luis ROMERO ROMERO (ed.), *Pensamiento Conservador (1815-1898)*, Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 1978, pp. 207-214.

⁴⁴ FABRES, José Clemente: "Discurso pronunciado en la sesión inaugural de la Gran Convención Conservadora de 22 de diciembre de 1878 por don José Clemente Favres", en Enrique Tocornal (ed.), *La gran convención conservadora de 1878: manifiestos, discursos, conclusiones*, Santiago, Chile, 1878, pp. 45-55.

estaban condenadas a su desaparición, dejando a los individuos solos, en un estado de anarquía, que no era sino la disolución del mundo civilizado.

Bibliografía

ABATE DE PRADT: *La Europa y la América en 1821*, Vol. I, Burdeos, Juan Pinard, Impresor, Grabador y Fundidor, 1822.

AUVRAY-ASSAYAS, Barbara: “Religion”, en *Dictionary of Unstranlatables*, editado por Barbara Cassin, pp. 888–890, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2014.

BILBAO, Francisco: *La America en peligro*, Perú, Imprenta y Litografía de Berenheim y Boneo, 1862.

- *El evangelio americano*, Buenos Aires, Imp. de la Soc. Tip. Bonarense, 1864.

- “Sociabilidad chilena”, en *Francisco Bilbao, 1823-1865: El Autor y la Obra*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 2007.

“Civilización de los indígenas”, en *La Revista Católica*, 1 de noviembre de 1843, 15 edición.

HENRÍQUEZ, Camilo: “Base de la representación nacional”, en *Mercurio de Chile*. 27 de marzo de 1823.

- “La religión católica considerada con respecto a los cuerpos políticos”, en *Aurora de Chile*, 16 de abril de 1812, 10 edición.

- “Reflexiones sobre la libertad americana”, en *El Monitor Araucano*, 16 de septiembre de 1813, 65 al 68 edición.

EGAÑA, Mariano; FREIRE, Ramón y Presidente Chile: *Constitución política del estado de Chile, promulgada en 29 de diciembre de 1823*, Santiago, Imprenta Nacional, 1823.

EDWARDS, Lisa: “Intelectuales y pensamiento católico, siglos XIX y XX”, en *Historia política de Chile 1810-2010, IV. Intelectuales y pensamiento político*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, s. f., pp. 71–102.

EGAÑA, Juan: *Del federalismo y de la anarquía*, Santiago de Chile, Impr. Nacional, 1823.

- *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*, Lima, Impr. de la Libertad por J.M. Masias, 1827.

- *Ocios filosóficos y poéticos en la Quinta de las Delicias*, Londres, D.M. Calero, 1829.

- “Examen Instructivo”, en *Colección de algunos escritos políticos, morales, poéticos y filosóficos del Dr. Dn. Juan de Egaña*, Burdeos, Impr. de Vda. Laplace y Beaume, 1836.

FABRES, José Clemente. “Discurso pronunciado en la sesión inaugural de la Gran Convención Conservadora de 22 de diciembre de 1878 por don José Clemente Favres”, en *La gran convención conservadora de 1878: manifiestos, discursos, conclusiones*, Santiago, Chile, editado por Enrique Tocornal, 1878, pp. 45–55.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “The Concept of Civilization in Spain, 1754-2005: From Progress to Identity”, en *Contributions to the History of Concepts* 4, nº 1 (1 de enero de 2008). <https://doi.org/10.1163/180793207X237740>.

GAZMURI, Susana: “Debates republicanos, liberales y conservadores durante el siglo XIX”, en *Historia de los intelectuales y las ideas políticas, Vol. 4. Historia política de Chile, 1810-2010*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2018, pp. 43-70.

GOBIERNO DE CHILE: “Reglamento constitucional provisorio del pueblo de Chile”. Imprenta de Gobierno, 1812.

GÓNGORA, Mario: “Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)”, *Historia* nº 8, 1969, pp. 43-73.

“Influencia del catolicismo en el orden social”, *La Revista Católica*, 15 de agosto de 1844, 33 al 35 edición.

JAKSIC, Iván: *Andrés Bello: la pasión por el orden*, 3a ed., Santiago, Editorial Universitaria, s. f.

JAKSIC, Iván y SERRANO, Sol: “La ruta del liberalismo chileno en el siglo XIX”, en Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó (eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Santiago, Chile: FCE, 2011, pp. 177-206.

“La importancia de la religión”, en *La Revista Católica*, 15 de abril de 1843, 2 edición.

LASTARRIA, José Victorino: “Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista”, *Anales de la Universidad de Chile*, 1843-1844 de 1843, pp. 199-271.

LETELIER, Valentín: *Sesiones de los cuerpos legislativos*, 1827.

MIRABEAU, Honoré-Gabriel Riqueti: *L'Ami des Hommes ou Tratié de la Population*, Vol. 1. Avignon, 1756.

NONGBRI, Brent: *Before Religion. A history of a Modern Concept*, New Haven and London, Yale University Press, 2013.

“Refutación de los errores religiosos y morales del artículo «Sociabilidad chilena»”, en *La Revista Católica*, 1 de noviembre de 1844, 31 al 45 edición.

“Sacerdocio cristiano”, en *La Revista Católica*, 1 de mayo de 1843, 3 edición.

SERRANO, Sol: *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2008.

STUVEN, Ana María: *La seducción de un orden: las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago, Ediciones Universidad Católica, 2000.

- *La vida política. Chile. 1830/1880*, Santiago, Taurus, 2015.

- “La Iglesia católica chilena en el siglo XIX. Encuentros y desencuentros con la modernidad filosófica”, *Teología y Vida* 56, nº 2, 2015, pp. 187-217.

VÍAL SANTELICES, Agustín: “Pensamiento político religioso (remitido al editor)”, *Aurora de Chile*, 2 de abril de 1812, 8 edición.

VRIES, Hendrik (ed.): “The Future of The Religious Past”, en *Religion. Beyond a Concept*, New York, Fordham University Press, 2008, pp. 178-244.

WALKER MARTÍNEZ, Carlos: “El liberalismo ante los principios religiosos en Chile (Selección, 1887)”, en José Luis ROMERO ROMERO (ed.), *Pensamiento Conservador (1815-1898)*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1978, pp. 207-214.

CIVILIZACIÓN Y CRISTIANISMO:
LOS AVATARES DE UN BINOMIO COMPLEJO.
MÉXICO EN EL SIGLO XIX¹

*CIVILIZATION AND CHRISTIANITY:
THE UPS AND DOWNS OF A COMPLEX BINOMIAL.
MEXICO IN THE 19TH CENTURY*

ELISA CÁRDENAS AYALA
Universidad de Guadalajara
cardenasayala@gmail.com

E. LORENA CORTÉS MANRESA
Universidad de Guadalajara
lorenacortesmanresa@gmail.com

ERIKA PANI
El Colegio de México
epani@colmex.mx

Resumen: Este texto se centra en las transformaciones de la relación entre el concepto de civilización y el cristianismo en la experiencia mexicana. A lo largo del convulso siglo XIX, la pareja civilización/cristianismo constituyó un eje semántico recurrente, que contribuyó a estructurar el discurso público en una sociedad enfrascada en la renovación de sus lazos políticos, enfrentada a la zozobra de la guerra y a las intervenciones extranjeras y permeada por una religiosidad que en distintas coyunturas se volvió militante. Explorar las transformaciones de la relación semántica entre cristianismo y civilización nos permite subrayar contenidos de larga duración dominados por la experiencia del exclusivismo católico y las tensiones creadas por su confrontación con la diversificación del paisaje de las prácticas religiosas, en una sociedad donde una frontera entre lo religioso y lo político no es sistemáticamente discernible.

Palabras clave: Civilización, cristianismo, México.

Abstract: This article explores the changing relationship between the concepts of civilization and christianity in the Mexican experience. Throughout the turbulent Nineteenth century, the civilization / christianity duo constituted a key semantical construction that structured the public discourse of a society wrapped up in the overhaul of political relationships, facing the anxieties of war and foreign intervention and steeped in a religiosity that turned militant in certain circumstances. The

¹ Agradecemos los comentarios a versiones previas de esta reflexión por parte de Juan Maiguashca así como de los revisores anónimos de este artículo.

transformation of the semantic relationship between civilization and christianity reveals longue durée elements engendered by the experience of Catholic exclusivism and traces their confrontation with increasingly diverse religious practices, in a society in which the line between religion and politics could be difficult to discern.

Keywords: Civilization, Christianity, Mexico.

1.- La impronta de la larga duración

El vínculo conceptual entre civilización y cristianismo tiene una historia que es preciso considerar desde una perspectiva de muy larga duración: ahí donde el pensamiento cristiano se engarzó con la semántica del mundo grecolatino, apropiándose de un conjunto de representaciones sobre el ser propio y el ajeno, marcada por la convicción de la superioridad propia². Esta semántica asignó lo “civilizado” al nosotros y calificó a los otros como “bárbaros”. Esto invita a explorar el concepto civilización/civilizado a partir de sus antónimos. De ese conocido binomio civilizados-bárbaros que la semántica griega legó al Occidente moderno y contemporáneo, interesa destacar el hecho de que los llamados bárbaros son extranjeros y, ante todo, pueblos insumisos. Así, en el diccionario de Vittori publicado en 1609, se puede leer: *Bárbara cosa o peregrina*, que se traduce al francés como *chose barbare ou étrangère*³.

El neologismo “civilización” apareció publicado por primera vez en 1756, en un texto del francés marqués de Mirabeau, que afirmaba que la religión era “el primero y más útil freno de la humanidad; [...] el primer resorte de la civilización”⁴. El *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana...* de Esteban de Terreros y Pando de 1767, registra por vez primera la voz civilización en lengua española con tres acepciones: una jurídica, como “acto de justicia

² HARTOG, François: *Anciens, Modernes, Sauvages*, París, Galaade Éditions, 2005.

³ VITTORI, Girolamo: *Tesoro de las tres lenguas, francesa, italiana y Española/Trésor des trois langues, française, italienne et espagnole*, Ginebra, Philippe Albert y Alexandre Pernet, 1609.

⁴ ESCOBAR, José: “Más sobre los orígenes de civilizar y civilización en la España del siglo XVIII”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 33:1, 1984, p. 88. Sin embargo, Feres Junior, da cuenta de su uso en español, en los escritos del jesuita Juan José Delgado, referido a poblaciones filipinas, dos años antes de aparecer en *L’Ami des hommes*. FERES JUNIOR, João: “O conceito de Civilização: Uma análise transversal”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), João FERES JÚNIOR (ed.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, Tomo I, *Civilización*, p. 89.

que hace civil una causa criminal”; y dos de carácter cultural, en las que centraremos nuestra atención para el caso mexicano: “acción de civilizar y domesticar algunos pueblos silvestres” e “instruir, suavizar a alguno su genio, condición, rusticidad”⁵. En este siglo, el vínculo conceptual entre cristianismo y el proceso de “civilizar” –extraer del salvajismo y la barbarie, perfeccionar a la sociedad– tenía particular resonancia en los imperios atlánticos, la violencia de cuya construcción en el Nuevo Mundo se justificaba por la “civilización” de las poblaciones autóctonas: su reducción al cristianismo y a la civilidad. A lo largo de la centuria siguiente, las imágenes y los lenguajes de las revoluciones política, industrial y científica sometieron a esta potente construcción conceptual a tensiones intensas y contradictorias. Ambos procesos: primero el entretrejerse conceptualmente cristianismo y civilización en la construcción de los imperios atlánticos, luego las tensiones de signo diverso a que el binomio se vio sometido a lo largo del siglo XIX, tienen una historia compleja, de múltiples aristas, de dimensiones no sólo atlánticas sino globales, en la medida en que la expansión del cristianismo en sus diferentes modalidades fue intensa e incidió en la modificación del paisaje religioso mundial; mostrar aunque sea mínimamente esa complejidad es algo que rebasa las posibilidades de este artículo, pero es claro que las transformaciones semánticas que aquí se observan en lengua española y a partir del caso mexicano interactúan con procesos que son plurilingüísticos y pluriculturales.

El discurso historiográfico iberoamericano ha resaltado la oposición binaria entre tradición y modernidad, conceptos definidos con distintos matices, pero privilegiando, a menudo, las supuestas cualidades de una modernidad ajena, engendrada por el imaginario europeo. Trabajos más recientes, ya sea en perspectiva atlántica o decolonial, han puesto de relieve el carácter plural y multipolar de estos procesos, invitando a pensar en términos de modernidades a partir del estudio de experiencias concretas a distintas escalas. En estas páginas buscaremos rescatar, de la experiencia de actores novohispanos y mexicanos, perspectivas diversas,

⁵ TERREROS Y PANDO, Esteban de: *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana...*, t. I, Madrid, Viuda de Ibarra, 1767, pp. 440-441. Reproducido a partir del ejemplar virtual de la Biblioteca de la Real Academia Española (NTLLE). El uso del término en español, aparece empleado en 1791 por Juan Meléndez Valdez en sus *Discursos forenses*, refiriéndose a la civilización de su tiempo, véase REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <<http://www.rae.es>> [Consultado el lunes 27 de enero de 2020].

frecuentemente subestimadas en versiones sobre-determinadas por el triunfo de la república liberal, democrática y progresista.

La historia conceptual nos ofrece un observatorio privilegiado para revisar y ponderar los usos conceptuales en sus contextos de emisión. La voz civilización ha sido ya objeto de estudio desde esta perspectiva disciplinar. En su estudio del concepto para el caso español, de fines del siglo XVIII al siglo XX, Javier Fernández Sebastián afirma:

“If there is one Hispanic particularity in the development of the concept in the last two centuries, it is undoubtedly the strong link between civilization and religious values: from Balmes and Donoso to Nocedal, Menéndez Pelayo and Vázquez de Mella, all traditional authors who actively or passively repeated that Christianity, and in particular Catholicism, is not just one of the several elements of European civilization, but it is civilization itself”⁶.

Para el caso específico de Iberoamérica, João Feres Júnior resalta que durante los siglos XVIII y XIX el concepto fue definido, “por meio de referências diretas a aspectos materiais, políticos e morais dos povos”, y en su análisis transversal a varios casos de la región identifica al menos cuatro sentidos del término: 1) como acto de civilizar, 2) como modelo o patrón, 3) como proceso y 4) como expresión de nacionalidad⁷.

Para la experiencia que nos ocupa, la mexicana, Guillermo Zermeño ha destacado los momentos en que, en el lenguaje político del siglo XIX, esta voz se vincula a independencia, nación, constitución, libertad, liberalismo y progreso. Zermeño afirma que “civilización” fue adquiriendo un sentido procesual como escala para medir avances y retrocesos entre las naciones y fue visto como un espacio propicio para el perfeccionamiento humano, desprendiéndose de la semántica exclusiva de la cristianización del mundo pagano. En su revisión de algunos periódicos publicados

⁶ “Si hay una particularidad hispana en el desarrollo de este concepto durante los últimos dos siglos, se trata sin duda del fuerte vínculo entre la civilización y los valores religiosos: de Balmes y Donoso a Nocedal, Menéndez Pelayo y Vázquez de Mella, todos los autores tradicionales que repitieron, de forma explícita o implícita, que el cristianismo y en particular el catolicismo no son uno de tantos elementos de la civilización europea, sino que constituyen ‘la civilización misma’”, FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “The Concept of Civilization in Spain, 1754-2005: from progress to identity”, en *Contributions to the History of Concepts*, 4, 2008, Issue 1, pp. 87-88. La participación de Balmes fue clave en la difusión del vínculo entre catolicismo y civilización en España, justamente por la refutación de los argumentos presentados en la obra de François Guizot en su *Historia general de la civilización europea*, cuya recepción en España, en 1839, desencadenó una álgida polémica. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “La recepción en España de la *Histoire de la Civilisation* de Guizot”, en Jean Renné AYMES y Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (eds.), *L’Image de la France en Espagne (1808-1850)*, Bilbao, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco/Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997, pp. 127-149.

⁷ “Por medio de referencias directas a aspectos materiales, políticos y morales de los pueblos” en FERES JUNIOR, João (2014): “O conceito de civilização: uma análise transversal”, pp. 85 y 88.

entre 1834 y 1849, encuentra que la voz “cristianismo” está asociada a “civilización”, aunque no profundiza en ello⁸. Aquí no buscaremos ahondar en el significado del concepto de civilización, sino en su vínculo estrecho con el cristianismo y más particularmente con el catolicismo.

A lo largo del convulso siglo XIX mexicano, la pareja Civilización/Cristianismo constituyó un eje semántico recurrente, que contribuyó a estructurar el discurso público en una sociedad empeñada en la construcción de un régimen republicano y permeada por una religiosidad que en distintos momentos coyunturales del siglo se volvió militante. Explorar las torsiones semánticas que sufrió, en voz de los actores y a lo largo del siglo, este binomio esencial nos permite revelar las fisuras, dinámicas y permanencias en el discurso político, pero también en otros ámbitos, donde el sentido de esta voz halla su razón de ser en su estrecho vínculo con los valores, la devoción y la práctica de la fe cristiana en una sociedad donde una frontera entre lo religioso y lo político no es necesariamente discernible.

La historia del siglo XIX en Occidente se ha contado como la historia de la secularización. En Iberoamérica en general, y en México en particular, esta historia no es sólo la crónica de cómo el hombre y su destino se encerraron en el siglo y en el mundo, también describe la forma en que se desmontó el binomio cristianismo-civilización⁹. La versión corta y liberal de esta historia cuenta que, tras la era de las revoluciones, el progreso suplantó a la providencia, el liberalismo transformó el lenguaje de la política y la moral, y consagró a la modernidad, y no a la salvación, como aspiración colectiva. Según este discurso, la Iglesia católica se alineó con la contrarrevolución y el oscurantismo. Una versión de signo opuesto, igualmente reductora, propuso que las fuerzas del error encarnadas en los diversos “ismos” - liberalismo, capitalismo, socialismo- que protagonizaron la construcción del mundo moderno, corroyeron a la sociedad alejando a la humanidad de la religión verdadera y de Dios. Al rastrear la evolución del binomio en las páginas que siguen, esperamos mostrar una historia más compleja y sugerente.

⁸ ZERMEÑO, Guillermo: “[Civilización] México/Nueva España”, en Javier Fernández Sebastián (dir.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 217-231.

⁹ Al insertarse en una concepción de una temporalidad secularizada, lineal, no teológica. FERES JUNIOR, João (2014): “O conceito de civilização: uma análise transversal”, pp. 88-91; ZERMEÑO, Guillermo 2014: “[Civilización] México/Nueva España”.

2.- Civilización y sus conceptos asimétricos

Entre los antónimos de civilizado encontramos, de manera destacada, el de “salvaje”: “Llaman también por alusión a los hombres errantes que viven en los bosques sin habitación reglada, leyes políticas ni religión”¹⁰. Conviene detenerse en algunos elementos que conectan ambos términos en este antiguo *Diccionario* de lengua castellana. De civilizar se dice: “También se puede decir por la acción de civilizar y domesticar algunos pueblos silvestres: la Civilización de los Brasileños fue muy difícil para los misioneros”¹¹. La definición presenta, de manera naturalizada, como agentes de la domesticación de los pueblos silvestres (lo que equivale en la época a salvajes) a los misioneros, es decir, a los agentes por antonomasia de la llamada evangelización. Frente a ellos, el prototipo de los salvajes, aquellos a quienes el diccionario llama “Brasileños”. Nada de lo anterior es casualidad.

Esta definición recuerda la clasificación de los bárbaros que elaboró en el siglo XVI el jesuita José de Acosta, una clasificación en la que tiene un peso fundamental su experiencia novohispana, como ha mostrado Antonella Romano. Acosta distinguió tres tipos jerarquizados de bárbaros en su *De Procuranda Indorum Salute*: a) los que tienen instituciones y escritura (los chinos, asimilables a los antiguos griegos y romanos que fueron ganados por el cristianismo; b) los que no tienen escritura, aunque tienen instituciones y gobierno (los mexicanos, los peruanos, de muy difícil evangelización); y c) los salvajes semejantes a animales, sin ley ni rey, nómadas, sin gobierno fijo, imposibles de evangelizar. En esta última categoría entran, sin lugar a dudas, los que el *Diccionario* llama “Brasileños”¹². El eje central de esta jerarquía es la distancia hipotética con relación a la “razón”, al género humano y al evangelio, la medida de “lo bárbaro” está en función inversa de las posibilidades de asimilarse al mundo católico europeo.

Por la vía de la antítesis, otros términos, como “pagano”, “gentil”, “infidel”, forman parte del universo semántico de la civilización desde la perspectiva cristiana. Todos

¹⁰ TERREROS Y PANDO, Esteban de (1788): *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana...*, t. I, p. 431, 1 y 2.

¹¹ *Ibid.*, pp. 432-433.

¹² ROMANO, Antonella: *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (XVIe-XVIIe siècle)*, París, Fayard, 2017, pp. 107-109.

estos términos designan una alteridad con relación al enunciante que mide la relación con el humano por antonomasia, que es el europeo católico y con el evangelio. Conviene sin embargo rastrear lo que prevalece de esta concepción, en ámbitos más dinámicos que los diccionarios. En el último tercio del siglo XVIII, estas mismas categorías estructuraban, en tierras de evangelización, las relaciones entre las autoridades eclesiásticas y su feligresía. En 1779, por ejemplo, el Obispo de Ciudad Real daba cuenta de la resistencia de pobladores de Chamula a las políticas de congregación en los siguientes términos:

Para mandar su Magestad que los Yndios tuviesen casa, y familia en el Pueblo, tuvo presentes muchos daños, que resultaban de vivir en las milpas distantes. Uno de ellos és el actual que tratamos de Chamula, experimentando la ninguna atención que se tiene á lo espiritual, viviendo en sus milpas como fieras. Y no temerariamente me persuado á que en ellas se entierran y se casan, abandonando las obligaciones de catholicos. En esta permissión se contraviene a las Leyes, y Pragmaticas de su Magestad, y gloriosos predecesores, que encargan se aprenda la doctrina en lengua castellana, y que se pongan en los Pueblos para *civilizar* é instruir los Yndios¹³.

En la misma época pero con una intención distinta, el jesuíta Clavigero, escribiendo con nostalgia desde el exilio, afirmaba, al referirse al carácter de los que llamó “mexicanos”¹⁴: “Difícilmente se hallará juventud más dócil para la instrucción como no se ha visto jamás mayor docilidad que la de sus antepasados a la luz del evangelio”¹⁵.

De este conjunto de términos que designan lo opuesto a “civilizado” conviene detenerse en una voz que el DRAE consigna por primera vez apenas en 1884 (sirva como muestra del retraso de siglos en la incorporación de voces americanas): *chichimeca*. Los chichimecas por cierto no formaban parte del universo de aquellos que Clavigero asimiló a los “mexicanos”. Es éste un término que también conviene explorar en la larga duración, pues entre sus principales intereses está el de ser un término transcultural.

¹³ Francisco, Obispo de Chiapa al Presidente de la Audiencia de Guatemala, junio 2 de 1781, en *Autos seguidos por algunos de los naturales del pueblo de Chamula en contra de su cura don José Ordóñez y Aguiar por varios excesos que le suponían 1799*, México, Gobierno del Estado de Chiapas/Universidad Autónoma de Chiapas/Facultad de Derecho UNAM, 1992, pp. 102-125, cita en pp. 112-113. Subrayado nuestro.

¹⁴ Clavigero llamó “mexicanos” en principio a los descendientes de los antiguos fundadores de México-Tenochtitlan, sin embargo, en su texto explícitamente consideró que muchos de los pueblos sedentarios les eran asimilables en cuanto a carácter.

¹⁵ CLAVIJERO, Francisco Javier: *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 9ª edición, 1991, [1780 1ª ed. en italiano].

Aquí la descripción que de ellos retoma Miguel León Portilla a partir de los Anales de Cuauhtitlán:

“En el año 5-Caña
 Vinieron a acercarse los chichimecas:
 vivían como flechadores (cazadores),
 no tenían casas,
 no tenían tierras,
 su vestido no eran capas tejidas,
 solamente pieles de animal era su vestido,
 y con yerba también lo hacían.
 Sus hijos sólo en redcillas,
 en «huacales» se criaban.
 Comían tunas grandes,
 grandes cactus, maíz silvestre,
 tunas agrias.
 Mucho se afanaban con todo esto...”¹⁶

Tenemos entonces en la palabra chichimecas un concepto en las antípodas de lo civilizado que atraviesa varios siglos, varias culturas, varios sistemas políticos y sociales y varias lenguas, y que va a cruzarse principalmente con el de bárbaros. El concepto “chichimeca” cruza épocas, lenguas y cosmovisiones con sus contenidos intactos: insumisos, trashumantes, fieros; a estas características se agrega, a partir de la conquista, la de su difícil evangelización. Estos contenidos se reactualizarán en los decimonónicos “bárbaros”, “salvajes”, del que chichimecas operó como sinónimo. El concepto de chichimecas también está vinculado con la idea de un territorio no controlado por Estado alguno.

3.- La unanimidad religiosa como vínculo político

La primera Constitución mexicana, promulgada en 1824, establece la unanimidad religiosa de la nación y el carácter exclusivo e intolerante del catolicismo como religión de la patria. En esto sigue a la de Cádiz, como es el caso de la mayoría de las constituciones hispanoamericanas. Por lo general consideramos ese dato fundador como un rasgo de continuidad deliberada con una parte de la herencia colonial hispana,

¹⁶ *Anales de Cuauhtitlán*, fol. v; y véase también la edición en español del *Códice Chimalpopoca*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México, Instituto de Historia, 1945. Citado en LEÓN PORTILLA, Miguel: “El proceso de aculturación de los Chichimecas de Xólotl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol 7, 1967, p. 66. Disponible en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn07/089.pdf> [Consultado el 3 de marzo de 2020].

con independencia de parte del zoclo conceptual sobre el cual históricamente se asienta. En el marco de una exploración sobre la relación entre el concepto de civilización y el de cristianismo, tiene sentido recordar algunos elementos sobre los cuales se apoya esa unanimidad, que tienen que ver con cómo se imaginó el territorio, cómo se concibió a la comunidad política, y cómo se hizo de la religión un vínculo político fundamental.

Para 1824, el vínculo entre religión y comunidad política se presenta naturalizado en discurso público, integrado en el concepto de nación, constitutivo de la nación misma. Al constituirse ésta -al salir del “estado natural”-, se apoyaba en la ruptura del vínculo imperial, pero optaba, sin discusión, por edificarse sobre la religión de la patria. La unanimidad religiosa se concibe como constitutiva de la nación y, en esa medida, garante de la unidad de la comunidad política. Como tal, exige y justifica la prohibición de cualquier otro culto. Parte de una valoración enteramente acrítica del cristianismo, identificado de manera excluyente con el catolicismo, que erige a la Iglesia católica como agente civilizador y a la religión católica como el legado principal y benéfico de la implantación hispana en el continente americano. Esta apreciación desdibuja o minimiza la violencia de la imposición religiosa, considerándola como el costo irreductible de un beneficio indiscutible. Legitima la violencia sobre la base del acto mismo considerado civilizatorio. Tal síntesis asume la superioridad del catolicismo por encima de cualquier otro sistema para aprehender y comprender al mundo. Como se ha mencionado ya, esa convicción de superioridad fundó, justificó y acompañó las políticas de expansión territorial y de construcción institucional en América, desde el siglo XVI y hasta el XX, bajo la autoridad del Imperio español lo mismo que la de las repúblicas que le sucedieron.

En la Nueva España, como en otras regiones de América, estas políticas se implementaron distinguiendo calidades de población, en función de la posibilidad de incorporar o de acercar a los pueblos al caudal del cristianismo, práctica clasificadora, que acompañó a la expansión global europea, estructurada por rivalidades imperiales y confesionales. La nación mexicana heredó estas distinciones, básicamente entre poblaciones sedentarias -que poblaban las amplias regiones que la guerra sumó con relativa rapidez al dominio hispano, ocupadas por pueblos que vivían de la agricultura y conocían sistemas políticos complejos-; o sedentarizadas -las que fue posible “reducir”,

término de la época en el que se conjugan las ideas de congregar, asentar y evangelizar a través de las políticas de concentración poblacional de la Monarquía Católica–; y los pueblos nómadas, cuyo hábitat natural eran las amplísimas regiones que fueron asimiladas a espacios vacíos por su baja densidad demográfica y representadas como despobladas, por los riesgos que parecían encerrar para quien se estableciera en ellas. Como no estaban regidas por concepto alguno asimilable al de propiedad, se imaginaron como susceptibles de ser apropiadas por quien a ellas llegara. Los nómadas, imposibles de “reducir”, eran en consecuencia imposibles de civilizar y por lo tanto debían ser calificados como salvajes.

4.- Cristianismo y territorio

Muy tempranamente, la joven nación mexicana se dio cuenta de que sus aspiraciones de ejercicio eficaz de la soberanía y control estatal chocaban con la amplitud territorial y ciertas formas de ocupación del territorio, en particular las de los pueblos nómadas. Este desconcierto se convirtió en angustia ante la dolorosa pérdida de Texas en 1836 y del Lejano Norte en 1848 y alimentó los proyectos de colonización de los vastos territorios norteros cuya baja densidad demográfica y precaria presencia institucional los exponía al peligro. Los flujos de colonización nunca alcanzaron las dimensiones a las que llegaron en otras regiones del continente, pero la discusión que los acompañó constituye un rico observatorio sobre procesos políticos y conceptuales en la construcción de la nación mexicana, y particularmente sobre la relación entre civilización y cristianismo.

La idea de colonizar, cercana a la de civilizar, se construye en franca oposición al concepto de bárbaros o salvajes. Los proyectos de colonización tienen como común denominador el excluir a los nómadas como actores positivos. El salvaje pasa a ser la antítesis del poblador, del colono. Es, por definición, pagano. En cambio, durante las décadas centrales del siglo XIX, la religión del colono no se asume ya de manera automática, sino que se convierte en tema de una acalorada disputa, articulada en torno a la tolerancia religiosa. La discusión enfrentó a quienes deseaban que sólo hubiera colonos católicos –siendo el catolicismo el único garante de la unidad política– y a quienes consideraban que lo importante era el aumento de la población “civilizada” y

portadora de “progreso”, independientemente de su credo¹⁷. La discusión terminó contraponiendo fenómenos que durante largo tiempo habían sido concebidos como bienes asociados e incuestionables: la colonización y el catolicismo.

El nexo entre catolicismo y progreso-civilización también se volvió más conflictivo. Como sugiere José David Cortés, en ciertos sectores liberales el mundo anglosajón y religiosamente diverso aparece como modelo de progreso, mientras que el catolicismo se asocia con el atraso material y moral que aseguran caracteriza a las sociedades hispanas¹⁸. Esta visión apuntala proyectos de colonización que aspiran a poblar las regiones que se pensaban como vacías del país con colonos íntegros e industriuosos, de preferencia sajones y protestantes. Dichos planes, alegan sus promotores, no pueden concretarse sino con la promulgación de la tolerancia religiosa. En cambio, los textos escritos a partir de los años cuarenta por miembros del clero – pastorales, sermones– y los de algunos laicos, argumentan que el cristianismo no solo es uno de los elementos esenciales de la civilización Occidental, sino que constituye La Civilización misma¹⁹. Precisan, sin embargo, que aluden a la religión “verdadera”, de raigambre hispánica, la de “nuestros padres”: la católica.

La única civilización que permitirá a México alcanzar un porvenir de “felicidad” es la cimentada en el catolicismo. En cambio, la que promueven las “sectas” de origen norteamericano es un enemigo que combatir: no sólo un “error”, sino el instrumento

¹⁷ Una articulación temprana de la “desconfesionalización” de la civilización en ROCAFUERTE, Vicente: *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*, México, Imprenta de M. Rivera, 1831. Sobre el vínculo con la migración, ALANÍS ENCISO, Fernando S.: “Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?”, *Historia mexicana*, 45:3, 1996, pp.539-566; y BERNINGER, Dieter: “Immigration and Religious Toleration: A Mexican Dilemma 1821-1860,” en *The Americas*, 32:4, 1976, pp. 549-565

¹⁸ CORTÉS GUERRERO, José David: “Tolerancia religiosa e inmigración. México y Nueva Granada a finales de la década de 1840”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 23:2, 2019, pp. 51-84.

¹⁹ En el caso mexicano, Jaime Balmes jugó un papel fundamental en el reforzamiento de la idea de la religión católica como base de la civilización. De entre los autores españoles con gran recepción en México, los textos de Balmes ocuparon un lugar sobresaliente en los planes de estudios que formaban a niños y a jóvenes en el tercer cuarto del siglo XIX. Como ejemplo, en Guadalajara, su obra *Demostración de la religión al alcance de los niños* era empleada para la instrucción en todas las escuelas parroquiales, véase “Las escuelas parroquiales en Guadalajara” en *La Religión y la Sociedad, Periódico Católico-social, Científico y Literario*, t. I, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 29 de noviembre de 1873, p. 235. En cuanto al Bachillerato en Filosofía, cursado tanto en el departamento menor del Seminario Conciliar del Señor San José como en el Liceo de Varones del Estado, se empleaba *La Filosofía Elemental*. Emeterio Valverde Téllez en su *Bibliografía Filosófica Mexicana* refiere las numerosas obras generadas por la pluma de Balmes que circulaban en México, entre ellas, hacia finales de los años cincuenta del XIX, sus colaboraciones en la revista *La Civilización*. También circularon numerosos opúsculos que reunían sus escritos, editados en más de una ocasión, para la demostración del cristianismo como fuente de civilización y como única fuente de salvación, véase *Opúsculo tomado de los escritos selectos del presbítero D. Jaime Balmes, para la instrucción del pueblo*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1864, 3ª edición.

destructor de quien querría avasallar a la nación, criatura de “secta homicida”; “vicio”, “inmoral”, “impiedad”, “seducción”, “doctrinas perniciosas”, “cultos falsos”, “filosofía bastarda”. Se trataba, sin embargo, de una defensa enunciada desde el temor. Bajo una bandera falsa de modernidad y progreso, alegaban los católicos militantes, las sectas querían vender a los mexicanos espejitos envenenados. Había que resistir las tentaciones de un falso progreso: como expresaba amargamente un folleto tapatío, “tampoco nos espondremos a que esos extranjeros nos den la ley en vez de recibirla de nosotros, y nos reduzcan al miserable estado de los indígenas; consideración que debemos tener muy presente al tratar de colonización”²⁰.

En palabras que Diego Aranda, obispo de Guadalajara, escribía en medio de la depresión en la que 1848 sumió a tantos mexicanos, había que rechazar a quienes “con el pretexto [sic] de civilización, de progreso en nuestra industria y en las artes con el aumento de la población, nos quieren privar del bien más precioso que poseemos (...) de la santa religión católica apostólica romana, pretendiendo introducir las falsas religiones, y que se establezca la tolerancia de ellas”²¹. La mayoría de las expresiones contrarias a la tolerancia de cultos –despectivamente llamada “tolerantismo”– califican a la desunión como causa principal de los males de la república. Están conscientes, sin embargo, de ser menos convincentes cuando insisten en que el tolerantismo amenaza también la felicidad en este mundo, la privada y la pública. Las circunstancias los han orillado a una actitud defensiva: alegan que dejar el exclusivismo es perder un bien por voluntad propia; pretender –dicen con ironía– que vengan los enemigos de Dios “a favorecernos para que podamos progresar”.

Estos clérigos se preocupaban, en primer lugar, por la salvación de las almas de los mexicanos. En cambio, los políticos que, dentro del contexto de desencanto, frustración y angustia que generó la derrota frente a Estados Unidos, se llamaron “conservadores” para oponerse al liberalismo, consideraron que el catolicismo desempeñaba un papel imprescindible. No sólo debía asegurar la entrada al cielo sino el orden en la tierra. El repliegue del catolicismo no era inconveniente sino peligroso: la civilización que no era católica no era civilización. En palabras de Luis Gonzaga

²⁰ ANÓNIMO: *Tolerancia*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1848, p. 15; el subrayado es nuestro.

²¹ ARANDA, Diego: *Pastoral del Illmo Sr. D..., dignísimo Obispo de Guadalajara a sus Diocesanos, contra la introducción de las falsas religiones en el país*, Guadalajara, Jalisco, Imprenta de Rodríguez, 1848, pp. 1, 6, 9, 13.

Cuevas, la civilización “entregada a sí misma y en poca armonía con la divinidad” se presentaba a menudo “tan ciega y tan bárbara como nuestras tribus salvajes [sic] dominadas por las tinieblas del gentilismo”²². La religión verdadera debía, por lo tanto, colocarse decididamente en el centro de la vida pública. En 1853, Lucas Alamán, eminencia gris del nuevo partido, en un esfuerzo por constituir un régimen que redimiera a la nación, afirmó pragmática y enfáticamente que el primero de sus principios debía ser el “conservar la religión católica, porque creemos en ella, y porque, aun cuando no la tuviéramos por divina, la conservamos como el único lazo común que liga a todos los mexicanos”²³.

5.- 1856 y la discusión constitucional: la libertad de cultos

A pesar de la agitación que trajo consigo la discusión de la tolerancia religiosa, asociada por sus abogados a la necesaria colonización, hasta mediados del siglo XIX, las leyes fundamentales de la nación mantuvieron el principio de la exclusividad religiosa, fincado en el supuesto de que el catolicismo era origen y vehículo de la civilización, además de garante de la unidad nacional. La discusión que se da en el constituyente de 1856 demuestra que este supuesto no era ya una convicción universal. El constituyente puso el acento en la libertad religiosa, evidenciando, al discutir la libertad de cultos, que la civilización había abierto su contenido a múltiples manifestaciones del cristianismo. Esta postura, moderada, no se fincaba sobre un consenso amplio: una corriente intolerante, que avanzaba sobre la vía de la intransigencia, a tono con movimientos internacionales que reverberaban desde Roma, insistirá en la necesidad de preservar la esencia católica de la República. Pero incluso entre quienes promueven la libertad religiosa, el cristianismo -en versión ampliada- sigue marcando los límites de la civilización, como lo ilustra el discurso del diputado Mata, en el que por cierto la libertad de cultos no deja de desbordarse hacia el tema de la ocupación del territorio:

²² CUEVAS, Luis Gonzaga: *Porvenir de México o juicio sobre su estado político en 1821 y 1851*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1851, pp.viii-ix.

²³ Carta de Lucas Alamán a Antonio López de Santa Ana, marzo 23, 1853, en LEÓN PORTILLA, Miguel (ed.): *Historia documental de México*, cuatro volúmenes, México, UNAM, 2013, vol. 2, pp. 309-310.

“la libertad religiosa es la primera idea de progreso, la primera idea de mejora, la base fundamental de la emancipación del hombre”²⁴;

“La dificultad pues para la colonización consiste únicamente en la intolerancia. El colono acepta todos los riesgos-, sabe que dé los salvages se defiende con su rifle, y lo mismo de los ladrones; pero no se resigna a vivir sin religión”²⁵.

Apenas unos años antes, cuando Clemente de Jesús Munguía, quien luego sería obispo de Michoacán, celebraba el regreso de Pío IX a Roma, afirmaba que Dios encerraba a hombres y pueblos dentro del “círculo inamovible y providencial” de su destino, sin afectar “en lo más leve” su libertad. El catolicismo no sólo no era incompatible con el progreso, sino que era lo que lo hacía posible, siendo “condición esencialísima de conservación para la sociedad moderna”²⁶. En 1856, reunidos los delegados del constituyente, el obispo Pedro Espinosa todavía exhortó a la elaboración de la legislación civil en el marco de la unidad religiosa y de las leyes emanadas de la divinidad, que son realmente “las que han civilizado y salvado al mundo”²⁷. El debate sobre la tolerancia de cultos desencadena reflexiones en torno al progreso y al porvenir de las naciones cristianas. Quienes se oponen a su establecimiento aceptan al equilibrio de la libertad individual y la unidad social como condiciones del adelanto de las sociedades modernas, pero nuevamente hacen hincapié en que dicho progreso solo es posible en la medida en que se conserve la unidad religiosa, herencia de la civilización cristiana, considerada una verdad “fundada en la historia y la experiencia de diez y nueve siglos”. A esta verdad, se presenta como contrapunto, el argumento de que la “falta de civilización moral en las clases inferiores está principalmente aumentada y extendida en los estados protestantes”²⁸.

²⁴ Diputado Mata en la discusión sobre la libertad de cultos, 1º de agosto de 1856 p. 34 en ZARCO, Francisco: *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente, 1856-1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857, p. 34.

²⁵ *Ibid.*, p. 38.

²⁶ MUNGUÍA, Clemente de Jesús: *Sermón que en solemnísimas y religiosas funciones de gracias consagrada al Todopoderoso, por el regreso de Nuestro Santo Padre el Señor Pío IX a la Ciudad de Roma...*, México, Tipografía de Rafael Rafael, 1850, pp. 11, 17-18, 51 y 13. Sobre Munguía, véase MIJANGOS, Pablo: *The Lawyer of the Church. Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal Reform*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2015. Sobre este sermón, OLIMÓN NOLASCO, Manuel: “Munguía ultramontano. Su sermón sobre el regreso de Pío IX a Roma, 1850”, en Juan Carlos CASAS GARCÍA, Pablo MIJANGOS Y GONZÁLEZ (coords.), *Por una Iglesia libre en un libro liberal. La obra y los tiempos de Clemente de Jesús Munguía, primer arzobispo de Michoacán (1810-1868)*, México, Universidad Pontificia de México/Zamora, El Colegio de Michoacán, 2014, pp. 357-376.

²⁷ ESPINOSA, Pedro: *Sétima carta pastoral que el illmo... Obispo de Guadalajara dirige a sus diocesanos*, Guadalajara, Jalisco, Tipografía de Rodríguez, 1856, p. 8.

²⁸ *Ibid.*, p. 11.

En cambio, desde la perspectiva de las misiones evangélicas, presbiterianas y congregacionistas que a mediados del siglo XIX incursionaron en territorio mexicano, procedentes de los Estados Unidos, el catolicismo era responsable de la “degradación moral” de los mexicanos. Así, mientras tenía lugar en México el acalorado debate sobre la tolerancia, aguardaba en Brownsville Melinda Rankin. Esta misionera protestante, encarnación de la cara religiosa de la doctrina del destino manifiesto, anhelaba el momento de poder incursionar en México para “llevar la antorcha de la verdad divina a los millones de almas enterradas bajo los escombros de los errores y las supersticiones papales”²⁹.

Una de las muestras del peso semántico del binomio civilización-cristianismo se presenta a través de la asociación con las voces ilustración, instrucción y educación. Como modelo ideal de civilización, el cristianismo cumple la función de proporcionar la formación moral, además de la científica, a través de la enseñanza religiosa en los espacios dedicados a la instrucción. En este uso discursivo del sentido de “instruir”, se parte de la premisa de que la educación debe ser encomendada a instituciones y personas religiosas. En el mismo contexto del debate del constituyente en 1856 sobre la tolerancia de cultos, el periódico laguense *El Indicador* refería que los métodos didácticos, si bien eran eficaces para transmitir a la niñez los conocimientos útiles y necesarios en la escuela, no bastaban, ya que no “forman su corazón, ni los hacen adquirir el precioso tesoro de virtudes sociales que distinguen al hombre de bien”, virtudes que solo se encuentran en el “divino arsenal del Cristianismo”³⁰.

Al conformarse paulatinamente una república de las letras católica en la que figuran distintos autores, como Chateaubriand y Jaime Balmes, se consolida la semántica de lo cristiano/católico vinculada al concepto de civilización³¹. Esta idea que Balmes destacaba para Europa, no era ajena al universo mexicano. Balmes fue un autor muy referenciado en diversas fuentes impresas en este país: sus obras circularon en distintas ciudades y ejercieron una clara influencia en numerosos actores que se

²⁹ RANKIN, Melinda: *Veinte años entre los mexicanos. Relato de una labor misionera*, introducción de Miguel Ángel González Quiroga y Timothy Paul Bowman, Monterrey, Fondo Editorial de Nuevo León, 2008, p. 95.

³⁰ RICO, Eliseo: “Educación de la niñez”, Periódico *El Indicador*, Lagos de Moreno, Jalisco (México), núm. 13, 24-09-1856, pp. 1, 2.

³¹ BALMES, Jaime, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Barcelona, Imprenta de A. Brusi, 1844. La elaboración argumentativa se encuentra específicamente en los capítulos X, XI, XIII, XX y XLIII.

erigieron como defensores de la religión y la civilización fundada en el catolicismo como rasgo identitario nacional y como único medio para alcanzar la unión, la paz y la concordia en medio de las luchas partidistas. Rafael Arroyo de Anda, abogado y escritor jalisciense, seguía muy de cerca las huellas de Balmes. Publicó numerosos discursos en los que cita con frecuencia al filósofo catalán y fundó en 1868 el periódico *La Civilización*, que emulaba a la revista barcelonesa de 1841. En sus impresos, editoriales y artículos, Arroyo de Anda analiza asuntos sociopolíticos partiendo de que el catolicismo y su moral deben ser los cimientos de la civilización moderna y que son el único recurso para extinguir la discordia y enaltecer las virtudes que den gloria a México:

“Aprendemos a ver a la humanidad siempre bajo la mano del Omnipotente [...] Por lo que acabamos de decir se comprenderá el alto concepto que tenemos de la civilización cristiana, al grado de considerarla como la única civilización posible en la sociedad [...] Todos los mexicanos deseamos ver a nuestra patria en el alto rango que le reservan sus gloriosos destinos [...] Mas para que la nación mexicana merezca con justicia el título de grande y civilizada, es preciso echar a andar los fundamentos de nuestra civilización [...] Avívese el deseo de la beneficencia pública, para mejorar la condición de las clases más numerosas de nuestra sociedad. Establézcanse vías de comercio, desarrollo de nuestra industria y aumento de nuestra riqueza. Inscribamos en nuestra bandera “Civilización y progreso”; pero no queramos progresar y civilizarnos en medio de los campos de guerra, del estruendo de las batallas, de los rencores entre hermanos”³².

6.- Progreso y civilización a dos voces: Iglesia y Estado liberal

Esta postura condescendiente, fincada en la posibilidad de limar asperezas políticas en el trascendental terreno de la educación, se desdibujó casi de inmediato, al pretender los liberales limitar la influencia de la Iglesia en la economía, la educación y la sociedad. Los jerarcas de la Iglesia reaccionaron ante un proyecto de Estado que primero erigió a la Iglesia como obstáculo al progreso de la nación, después como su enemiga. Al calor de la guerra civil, los constitucionalistas acusaron a la jerarquía eclesiástica de estar dispuesta a sacrificar el bienestar del pueblo, e incluso a promover el conflicto armado, con tal de preservar sus excesivos y arcaicos privilegios. Ante este desafío, los obispos mexicanos montaron una defensa radical del vínculo

³² *La Civilización, Periódico de Religión, Política, Literatura, Artes, Industria, Comercio, Variedades y Anuncios*, Guadalajara, Jalisco (México), t. I, Núm. 1, 2 de junio de 1868, p. 1.

entre patria, civilización y fe, para demostrar no sólo su solidez sino su necesaria exclusividad.

En la guerra de palabras que corrió paralela a la violencia física que desgarró el país entre 1858 y 1867, los obispos rechazaron vehementemente las denostaciones de sus contrincantes, reclamaron para sí el monopolio sobre la interpretación de la palabra de Dios, y defendieron a la Iglesia como un patrimonio sagrado e imprescindible, porque de Ella dependía la salvación. “Los intereses temporales” que promovían los liberales, debían “subordinarse a los eternos, los del cuerpo a los del espíritu, los humanos a los divinos”³³. Arguyeron además que los enemigos de la Iglesia engañaban, planteando una falsa dicotomía entre progreso y salvación. En el desarrollo del cristianismo se unían la verdad revelada con todos los adelantos -materiales y espirituales- que habían beneficiado a la humanidad, depurados de “teorías ficticias, hipótesis absurdas y combinaciones precarias”, así como de radicalismos anarquizantes.

Dios había venido al mundo a “reformarlo todo”. El Evangelio era “doctrina y ley de Cristo”: no sólo “código de la Iglesia”, sino “doctrina” y “constitución del Estado”:

“Si el politeísmo vendría por tierra delante de la unidad; y los cultos abominables y bárbaros delante del sacrificio incruento de nuestros altares; y los horrores de la prostitución ante la santidad evangélica; el despotismo también, voluntad absoluta, quedaría enfrenado por una ley superior [...]; la tiranía sería reprimida con un código aceptado por la creencia y obedecido por el temor y la esperanza; las disensiones se suavizarían cuando menos bajo el influjo de esa ley dulce y tierna de fraternidad universal [...]; las leyes tendrían por base de obligación de la justicia civil, y ésta sería probada siempre en el criterio de la justicia moral de la religión cristiana”³⁴.

Al afirmar que sólo “la presencia y la acción del gran principio católico” podían “explicar la civilización moderna”³⁵, los obispos tejían una versión milenaria y sobrenatural, opuesta a la crónica heroica de la emancipación como obra de la Reforma, la Ilustración y la Revolución. Erigían a la Iglesia en baluarte de la sociedad civil frente a un Estado depredador -un César que pretendía ser “dueño de todo”³⁶. En aras de la

³³ “Carta de los arzobispos Labastida y Munguía al emperador Maximiliano”, México, 1 de marzo de 1865, en ALCALÁ, Alfonso y OLIMÓN, Manuel (eds.): *Episcopado y gobierno en México: cartas pastorales y colectivas del episcopado mexicano*, Ciudad de México, Universidad Pontificia de México, 1989, p. 114.

³⁴ MUNGUÍA, Clemente de Jesús: *Dos cartas pastorales del Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán, Lic. Clemente de Jesús Munguía al Venerable Clero y fieles de su Diócesis transcribiéndoles la alocución pontificia de Nuestro Santo Padre Pío IX, en el Consistorio Secreto de 26 de Septiembre de 1859*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1860, pp. 33-34.

³⁵ “Carta de los arzobispos...”, pp. 116-117.

³⁶ MUNGUÍA, Clemente de Jesús: *Dos cartas pastorales...*, pp. 29-30.

“utilidad pública”, de una mejor distribución de la riqueza, del crecimiento demográfico y demás “cascabelería” promovida por los estadólatras, la embestida liberal en contra de la propiedad, derechos y jurisdicción de la Iglesia, de las creencias, costumbres y voluntad explícita del pueblo católico y de la santificación de las relaciones sociales –y notablemente del matrimonio–, fragilizaba todos los derechos, individuales y colectivos³⁷.

La suerte en la guerra deslegitimó la postura del alto clero, que, tras la derrota de los conservadores en diciembre de 1860, quedó en el bando perdedor y culpable. No debe sorprender, por lo tanto, que vieran en el advenimiento de un gobierno monárquico, patrocinado por Francia, una “gracia de reparación, que acaso [podría] ser la última”³⁸. Exigieron al nuevo régimen que resolviera “*la causa esencial y única* de la división de los mexicanos y la guerra civil”: los peligros que acechaban a la religión y el enfrentamiento entre las autoridades civiles y religiosas³⁹. No obstante, el Imperio vino a confirmar que la defensa de una catolicidad profundamente clerical como eje de la vida pública y componente central de la civilización –entendida como adelanto– no resonaba sino de manera limitada.

Al ratificar Maximiliano las disposiciones de la Reforma, y proponer un modelo regalista para las relaciones Iglesia-Estado, los obispos mexicanos perdieron toda esperanza, volcándose a la defensa de un núcleo duro y compacto de su lugar dentro de la nación, articulado en torno a la libertad de la Iglesia –pues nada tenía “más precio [...] que la dignidad de la Iglesia y la independencia de su ministerio”⁴⁰. Quienes habían insistido en los alcances inabarcables de la Iglesia como sociedad divina y visible, accedieron a la negociación de un concordato. Exigieron se acordara, “aunque no se [expresara]”, que nunca se comprendería, bajo la palabra “culto” al católico, siendo las

³⁷ MUNGUÍA, Clemente de Jesús: “Representación que el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán dirige al Supremo Gobierno, con motivo del destierro que han sufrido algunos párrocos de su Diócesis”, en *Opúsculo escrito por el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán, Lic. D. Clemente de Jesús Munguía, en defensa de la soberanía, derechos y libertad de la Iglesia atacadas en la constitución civil de 1857, y en otros decretos expedidos por el actual Supremo Gobierno nacional*, Morelia, Imprenta de I. Arango, 1857, pp. 15, 19-20; ARRILLAGA, Basilio José: *Cuartas observaciones sobre el opúsculo intitulado El Imperio y el Clero Mexicano, del Sr. Abate Testory, capellán mayor del Ejército francés, por un sacerdote mexicano*, México, Imprenta Literaria de Santo Domingo, 1864, pp. 10, 59.

³⁸ “Carta pastoral colectiva en ocasión de la entrada a México de los emperadores Maximiliano y Carlota”, México, julio 12, 1864, en ALCALÁ, Alfonso y OLIMÓN, Manuel (eds.), *Episcopado y gobierno en México*, p. 112.

³⁹ “Exposición de los obispos a los generales regentes del Imperio Almonte y Salas”, México, 26 de diciembre de 1863, en *Ibíd.*, pp. 69-86 y pp. 79-80.

⁴⁰ “Carta de los obispos mexicanos al emperador Maximiliano”, México, 29 de diciembre, 1865, en *Ibíd.*, pp. 148-157, p. 155.

que llamaban sectas disidentes “puramente toleradas, y no igualadas a la Religión del país”⁴¹. El conflicto, aparentemente, se reducía a la propiedad del lenguaje. La derrota del proyecto de Estado católico que habían defendido los obispos en manos del príncipe católico pero entrometido antecedió al naufragio del Imperio. Paralelamente se endureció la política de la Iglesia universal. En 1864, la institución confirmó, por escrito, su carácter reaccionario, al publicar Pío IX el catálogo de errores “del siglo”, que incluían el progreso, el liberalismo y la “moderna civilización”⁴².

7.- Epílogo

La Constitución de 1857 logró sobrevivir a la guerra civil, a la intervención militar extranjera, al breve Imperio que ésta apoyara y, aunque cuestionada recurrentemente por sus opositores fundó o contribuyó a fundar, un nuevo orden social basado en la distinción de un ámbito político y un ámbito religioso, independientes uno del otro, con la pretensión de que correspondieran con un nuevo concepto de lo público, aparejado con un concepto, nuevo también, de lo privado. Este nuevo orden que delimitó el lugar de la religión en la sociedad (o buscó delimitarlo), dejó sin embargo intacto el núcleo del concepto civilización en donde el cristianismo permaneció arraigado sin verse afectado por las diferencias políticas y aún ideológicas. De acuerdo a las muestras presentadas, evangelización y colonización, contribuyeron a la idea de una civilización de cuna europea y católica.

Una relectura de la relación histórica entre las variantes del cristianismo y la construcción civilizatoria, mediada por el concepto de progreso y por la experiencia de vecindad con la primera república del continente y su estreno imperialista en el propio territorio mexicano, contribuyó a relativizar el rol histórico y presente de la Iglesia católica en el proceso de civilización. Así, la convicción que el catolicismo y la Iglesia habían desempeñado, y debían seguir desempeñando, un papel central en el proceso de civilización se convirtió en un artículo de fe que abrazaban sólo los católicos

⁴¹ “Modificación del proyecto de Concordato entre la Santa Sede y el Emperador Maximiliano”, México, 22 de octubre de 1866, en *Ibid*, pp. 257-291, pp. 261-262.

⁴² *Syllabus o catálogo de los principales errores de nuestra época, publicado en Roma, por orden del Sumo Pontífice, junto con la encyclica Quanta Cura de 8 de diciembre de 1864*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1865.

recalcitrantes, marginados de cuando no enfrentados con el Estado liberal que debía marcar los rumbos de la nación durante el último cuarto del siglo XIX.

No obstante, los distintos bandos políticos compartían la convicción de que la civilización se fincaba en el cristianismo, herederos como eran todos de una construcción conceptual que distinguía y enaltecía al europeo cristiano del que no lo era, incluso cuando era americano y se había liberado de las supersticiones y prácticas arcaicas de la religión. Así, las minorías rectoras liberales del porfiriato aprobaron que los misioneros católicos –los jesuitas en la sierra Tarahumara a principios del siglo XX, por ejemplo– intentaran atraer a la civilización a quienes hasta entonces habían escapado de ella, evangelizando a las comunidades indígenas mexicanas como hacían en África o Asia. El que unos liberales positivistas consideraran provechosa la presencia jesuita en la Sierra Tarahumara, por ejemplo, ilustra el alcance y los límites de las torsiones semánticas por las que había pasado, en un siglo, el concepto de cristianismo tanto como el de civilización.

De forma duradera, además, el nomadismo como antítesis de lo civilizado –idea tras la cual a veces de forma explícita a veces solo velada persiste el vínculo con el principio de la posibilidad o imposibilidad de evangelización–, siguió marcando en el imaginario a regiones enteras. En éstas siguió reivindicándose, para redimirlas –en contra, dirían algunos, de toda evidencia– la superioridad moral de un legado civilizatorio hispano y católico, aunque en versión secularizada, al punto de que todavía en la actualidad resuenan los ecos de la frase de José Vasconcelos cuando, al dejar atrás el Norte de México, en pleno fracaso, escribió: “donde termina el guiso y empieza a comerse la carne asada comienza la barbarie”⁴³.

Bibliografía y fuentes

ALANÍS ENCISO, Fernando S.: “Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?” *Historia mexicana*, 45:3, 1996, pp. 539-566.

ALCALÁ, Alfonso y OLIMÓN, Manuel (eds.): *Episcopado y gobierno en México: cartas pastorales y colectivas del episcopado mexicano*, Ciudad de México, Universidad Pontificia de México, 1989.

ANÓNIMO: *Tolerancia*, Guadalajara (México), Imprenta de Rodríguez, 1848.

⁴³ VASCONCELOS, José: *La Tormenta*, México, Ediciones Botas, 1948, p. 264.

ARANDA, Diego: *Pastoral del Illmo Sr. Sr. D..., dignísimo Obispo de Guadalajara a sus Diocesanos, contra la introducción de las falsas religiones en el país*, Guadalajara, Jalisco, Imprenta de Rodríguez, 1848.

ARRILLAGA, Basilio José: *Cuartas observaciones sobre el opúsculo intitulado El Imperio y el Clero Mexicano, del Sr. Abate Testory, capellán mayor del Ejército francés, por un sacerdote mexicano*, México, Imprenta Literaria de Santo Domingo, 1864.

Autos seguidos por algunos de los naturales del pueblo de Chamula en contra de su cura don José Ordóñez y Aguiar por varios excesos que le suponían 1799: México, Gobierno del Estado de Chiapas/Universidad Autónoma de Chiapas/Facultad de Derecho UNAM, 1992.

BALMES, Jaime: *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Barcelona, Imprenta de A. Brusi, 1844.

- *Opúsculo tomado de los escritos selectos del presbítero D..., para la instrucción del pueblo*, 3ª ed., Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1864.

BERNINGER, Dieter: "Immigration and Religious Toleration: A Mexican Dilemma 1821-1860," *The Americas*, 32:4, 1976, pp. 549-565.

Civilización, La. Periódico de Religión, Política, Literatura, Artes, Industria, Comercio, Variedades y Anuncios, Guadalajara, Jalisco, 2-06-1868, T. I, Núm. 1.

CLAVIJERO, Francisco Javier: *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 9ª edición, 1991, [1780 1ª ed. en italiano].

CORTÉS GUERRERO, José David: "Tolerancia religiosa e inmigración. México y Nueva Granada a finales de la década de 1840", *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 23:2, 2019, pp. 51-84.

CUEVAS, Luis Gonzaga: *Porvenir de México o juicio sobre su estado político en 1821 y 1851*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1851.

ESCOBAR, José: "Más sobre los orígenes de civilizar y civilización en la España del siglo XVIII", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 33:1, 1984, pp. 88-114.

ESPINOSA, Pedro: *Sétima carta pastoral que el illmo..., Obispo de Guadalajara dirige a sus diocesanos*, Guadalajara, Jalisco (México), Tipografía de Rodríguez, 1856.

FERES JUNIOR, João: "O conceito de Civilização: Uma análise transversal", en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), João FERES JÚNIOR (ed.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Tomo I *Civilización*. Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 85-106.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: "The Concept of Civilization in Spain, 1754-2005: from progress to identity" en *Contributions to the History of Concepts* 4, 2008, Issue 1, pp. 81-105.

- "La recepción en España de la *Histoire de la Civilisation* de Guizot", en Jean René AYMES y Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (eds.), *L'Image de la France en Espagne (1808-1850)*, Bilbao, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco/Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997, pp. 127-149.

HARTOG, Francois: *Anciens, Modernes, Sauvages*, París, Galaade Éditions, 2005.

“Las escuelas parroquiales en Guadalajara”, en *La Religión y la Sociedad, Periódico Católico-social, Científico y Literario*, t. I, Guadalajara (México), Imprenta de Dionisio Rodríguez, 29 de noviembre de 1873.

LEÓN PORTILLA, Miguel: “El proceso de aculturación de los Chichimecas de Xólotl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol 7, 1967. Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn07/089.pdf>
[Consultado el 3 de marzo de 2020].

LEÓN PORTILLA, Miguel (ed.): *Historia documental de México*, cuatro volúmenes, México, UNAM, 2013.

MIJANGOS, Pablo: *The Lawyer of the Church. Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal Reforma*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2015.

MUNGUÍA, Clemente de Jesús: *Sermón que en solemnísima y religiosa función de gracias consagrada al Todopoderoso, por el regreso de Nuestro Santo Padre el Señor Pío IX a la Ciudad de Roma...*, México, Tipografía de Rafael, 1850.

- *Dos cartas pastorales del Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán, Lic. Clemente de Jesús Munguía al Venerable Clero y fieles de su Diócesis transcribiéndoles la alocución pontificia de Nuestro Santo Padre Pío IX, en el Consistorio Secreto de 26 de Septiembre de 1859*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1860.

- “Representación que el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán dirige al Supremo Gobierno, con motivo del destierro que han sufrido algunos párrocos de su Diócesis”, en *Opúsculo escrito por el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán, Lic. D. Clemente de Jesús Munguía, en defensa de la soberanía, derechos y libertad de la Iglesia atacadas en la constitución civil de 1857, y en otros decretos expedidos por el actual Supremo Gobierno nacional*, Morelia, Imprenta de I. Arango, 1857.

OLIMÓN NOLASCO, Manuel: “Munguía ultramontano. Su sermón sobre el regreso de Pío IX a Roma, 1850”, en Juan Carlos CASAS GARCÍA, Pablo MIJANGOS Y GONZÁLEZ (coords.), *Por una Iglesia libre en un libro liberal. La obra y los tiempos de Clemente de Jesús Munguía, primer arzobispo de Michoacán (1810-1868)*, México, Universidad Pontificia de México/Zamora, El Colegio de Michoacán, 2014, pp. 357-376.

RANKIN, Melinda: *Veinte años entre los mexicanos. Relato de una labor misionera*, introducción de Miguel Ángel González Quiroga y Timothy Paul Bowman, Monterrey, Fondo Editorial de Nuevo León, 2008.

Representación de los vecinos de Guadalajara al Supremo Gobierno Federal contra la introducción de falsas religiones en el país, Guadalajara (México), Imprenta de Rodríguez, 1848.

RICO, Eliseo: “Educación de la niñez”, en Periódico *El Indicador*, Lagos de Moreno, Jalisco (México), núm. 13, 24-09-1856, pp. 1-2.

ROCAFUERTE, Vicente: *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*, México, Imprenta de M. Rivera, 1831.

ROMANO, Antonella: *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (XVIe-XVIIe siècle)*, París, Fayard, 2017.

Syllabus o catálogo de los principales errores de nuestra época, publicado en Roma, por orden del Sumo Pontífice, junto con la encyclica Quanta Cura de 8 de diciembre de 1864, Guadalajara (México), Imprenta de Rodríguez, 1865.

TERREROS Y PANDO, Esteban de: *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana...*, t. I, Madrid, Viuda de Ibarra, 1767.

VASCONCELOS, José: *La Tormenta*, México, Ediciones Botas, 1948.

VITTORI, Girolamo: *Tesoro de las tres lenguas, francesa, italiana y Española/Trésor des trois langues, française, italienne et espagnole*, Ginebra, Philippe Albert y Alexandre Pernet, 1609.

ZARCO, Francisco: *Historia del Congreso Estraordinario Constituyente, 1856-1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857.

ZERMEÑO, Guillermo: “[Civilización] México/Nueva España”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 217-231.

CRISTIANISMO Y CIVILIZACIÓN: IMPOSICIÓN Y RESISTENCIA EN LAS MISIONES CATÓLICAS. COLOMBIA, SIGLOS XIX Y XX¹

CHRISTIANITY AND CIVILIZATION: IMPOSITION AND RESISTANCE IN CATHOLIC MISSIONS. COLOMBIA, 19TH AND 20TH CENTURIES

AMADA CAROLINA PÉREZ BENAVIDES

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

amada.perez@javeriana.edu.co

Resumen: En el artículo se analizan los sentidos que tuvo el concepto de civilización en Colombia en el contexto de la labor misional, en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, a la vez que se contrastan tales sentidos con la manera como los pueblos indígenas del presente interpretan dicho proceso. En la primera parte se indaga sobre el concepto de civilización en relación con el adjetivo cristiana con el que se le acompaña y con las nociones de adelanto y progreso que le otorgan un horizonte de expectativa particular; en la segunda, se estudia el tipo de prácticas que dicho concepto autoriza, estrategias que buscaban transformar a los indígenas en católicos y ciudadanos. Por último, se reflexiona sobre la perspectiva de análisis que abre la interpelación que hacen los hombres y mujeres indígenas de los pueblos inga, kamëntsá y arhuaco al proyecto misional.

Palabras clave: civilización, misiones católicas, imposición, resistencia, indígenas, Colombia.

Abstract: *The article analyzes the meanings that the concept of civilization had in Colombia in the context of missionary work at the end of the 19th century and beginning of the 20th, while contrasting said meanings with the way in which the indigenous peoples of the present interpret this process. In the first part, the concept of civilization is inquired in relation to the adjective "Christian", with which it is accompanied, and to the notions of advancement and progress that grants it a horizon of expectation; in*

¹ Este artículo es resultado del proyecto de investigación *Imágenes y usos públicos de la sociología y la historia: procesos de apropiación de memorias con los grupos étnicos del Valle del Sibundoy y la Sierra Nevada*. El equipo de trabajo del proyecto estuvo conformado por Alexandra Martínez y Amada Carolina Pérez (investigadoras principales); Camilo José Barreto y Ana Camila Jaramillo (asistentes de investigación); Jason Fonseca (diseñador); Helena Barajas, Julio Sebastián Díaz, Juan David Mahecha, Valeria Miranda, Edison Arley Vergara y Vivian Villafaña (estudiantes de las carreras de Historia, Sociología y Ciencias políticas de la Pontificia Universidad Javeriana), y las personas de los pueblos inga, kamëntsá y arhuaco que participaron en los talleres realizados en San Andrés, San Francisco, San Gámake. Un especial agradecimiento a los taitas José Joaquín Jajoy, al Taita Victor Hugo Jamiy (gobernador de San Francisco en el 2018), a la Mama Gloria Esperanza Cuatindioy (gobernadora de San Andres en el 2018), a los Taitas Juan Manuel Sigindioy Jamiy (gobernador de San Francisco en el 2019) y Walter Leandro Chindoy Jacanamejoy (alcalde Mayor de San Francisco en el 2019), al Taita Antonio Cuatindioy y a la Mama Rosa (gobernadores de San Andrés en el 2019), al mamo Juan Rácigo y a Jorge Aurelio Buendía. Un especial agradecimiento a Edison Arley Vergara quien revisó la versión final de este texto.

the second, the type of practices that this concept authorizes are studied, as strategies that seek to transform indigenous peoples into Catholics and citizens. Finally, we reflect on the perspective of analysis that opens the interpellation made by indigenous men and women to the missionary project.

Keywords: *civilization, Catholic Missions, Resistance, Indigenous, Colombia.*

1.- Introducción

Adentrarse en los sentidos que tiene un concepto y aproximarse a la experiencia histórica con la cual se relaciona significa recorrer diferentes temporalidades y dar cuenta de múltiples actores. En el caso del estudio de los conceptos de civilización y cristianismo, en el contexto de las Misiones católicas en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, la historia de dichos sentidos se despliega desde el proceso a través del cual se entretajeron las nociones de cristianismo y civilización y gravita hasta el presente entre las nociones de caridad e imposición.

En los talleres de *imagen, memoria y resignificación* realizados, entre el 2018 y el 2019, con hombres y mujeres de los pueblos inga y kamëntsá, en los cabildos de San Andrés y San Francisco del Valle del Sibundoy, y en el corregimiento de Gámake de la Sierra Nevada de Santa Marta, con personas del pueblo arhuaco, las historias relacionadas con la presencia de misioneros capuchinos en estos territorios venían a la memoria en términos de imposición y de pérdida. Imposición y pérdida: de la lengua, del vestido, de las costumbres, de las formas de organización, de la educación, de la espiritualidad; imposición de formas de trabajo, de control y de castigo. Lo que, para los misioneros de la época, así como para los gobiernos nacionales y regionales, y para algunos sectores de la sociedad, tuvo el sentido de una gesta civilizadora, para diferentes pueblos indígenas significó un proceso continuo de negociación y resistencia para defender sus formas de vida y de conocimiento.

El artículo que se presenta a continuación tiene como objetivo aproximarse a los sentidos que tuvo el concepto de civilización en el contexto de la labor misional, en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, a la vez que contrastar tales sentidos con la manera como los pueblos indígenas del presente interpretan dicho proceso. La interpretación que hacen los indígenas del presente con respecto a su propia historia está articulada en esta propuesta con las nociones de

historia pública y con los procesos de co-producción de la historia que este ámbito de reflexiones supone²; es decir, se considera que la interpretación del pasado no es terreno exclusivo de los historiadores y, por el contrario, de lo que se trata es de procesos de decolonización de la historia y de los archivos al abrir la posibilidad de intervenir los documentos que en ellos reposan y que, en buena medida, han sido conservados como resultado de políticas de memoria que han privilegiado la voz de unos actores y subalternizado la de otros. En el archivo misional se ha privilegiado la voz y, por tanto, la legitimación del proyecto adelantado por los misioneros, mientras que apenas si son rastreables las respuestas de los indígenas frente a este proceso.

El artículo está dividido en tres partes, en la primera se hace referencia al concepto de civilización en relación con el adjetivo *cristiana* con el que se le acompaña y con las nociones de adelanto y progreso que le otorgan un horizonte de expectativa particular; en la segunda, se hace referencia al tipo de prácticas que dicho concepto autoriza, estrategias que buscaban transformar a los indígenas en católicos y ciudadanos; en esta segunda parte se presta especial atención a la imbricada relación entre los conceptos y las prácticas. Por último, se hace una reflexión sobre la perspectiva que abre la interpelación que hacen los hombres y mujeres indígenas al proyecto misional y al tipo de civilización que pretendió instaurar.

2.- La civilización cristiana y el progreso

La llegada de los capuchinos a los territorios del Caquetá, Putumayo, Magdalena y Guajira, a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, estuvo impulsada por el estado colombiano y la Iglesia Católica y amparada tanto en las políticas del Vaticano como en la firma del Concordato de 1887 y en los convenios posteriores que se establecieron entre las órdenes religiosas y el gobierno nacional³. En el Concordato se

² Véase LLOYD, Sarah y MOORE, Julie: “Sedimented Histories: Connections, Collaborations and Co-production in Regional History”, *History Workshop Journal*, 80, n.º 1, 2015, pp. 234-248; y PÉREZ, Amada Carolina y VARGAS, Sebastián: “Historia Pública e investigación colaborativa: perspectivas y experiencias para la coyuntura actual colombiana”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 46 n.º 1, 2019, pp. 298-329.

³ Véase CABRERA BECERRA, Gabriel: *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés: 1850-1950*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002. PÉREZ, Amada Carolina: *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia 1880 – 1910*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015. KUAN

favorecía la llegada de misiones a través del artículo 31, en el que se indicaba que “Los convenios que se celebren entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia para el fomento de las misiones católicas en las tribus bárbaras, no requieren ulterior aprobación del Congreso”⁴. De esta forma, la relaciones entre los misioneros y el gobierno quedaban en manos del poder ejecutivo; por su parte, la manera como se calificaba a las poblaciones que serían objeto de la labor misional daba por hecho que los misioneros actuarían sobre pueblos considerados como carentes de civilización, las llamadas tribus bárbaras.

En los documentos producidos por las autoridades civiles y eclesiales durante las últimas décadas del siglo XIX los sentidos que se le dan al concepto de civilización están relacionados con una forma de civilización particular y diferenciada que es la civilización cristiana, a la vez que se vinculan con las nociones de adelanto y progreso. Si bien, como se señaló anteriormente, el auge de las misiones católicas con indígenas se dio a finales del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, ya existían algunos antecedentes que dan cuenta del preludio a la celebración de acuerdos como el Concordato de 1887. En 1868, José Romero, obispo de Santa Marta, señalaba:

“Con la civilización de los indígenas no sólo esas almas adquirirán los medios para salvarse, sino que la República, y muy especialmente el Estado del Magdalena, ganará en población, se extenderá el comercio, y se facilitarán a la vez las vías de comunicación con nuestra hermana la República de Venezuela”⁵.

Si bien la consolidación del proyecto misional en la región del Magdalena (al norte del país) solo tendría lugar en las décadas siguientes, en especial a partir de la llegada de los Capuchinos a la Sierra Nevada, La Guajira y la Serranía del Perijá, ya en este documento temprano de Romero la civilización de los indígenas era entendida como el medio a través del cual los indígenas alcanzarían la salvación en los términos que los católicos la concebían, pero también se pensaba como un requisito para el progreso de la República: aumento de la población y del comercio y vías de comunicación con el país vecino. Este uso del concepto de civilización vinculado con la noción de control y sometimiento de los indígenas y sus territorios ya estaba presente

BAHAMÓN, Misael: *Civilización, frontera y barbarie. Misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893-1929*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeirana, 2015.

⁴ *Concordato celebrado entre la Santa Sede y la República de Colombia*, 1887.

⁵ ROMERO, José: “Carta dirigida al Señor Cura y Vicario de Río Hacha el 23 de noviembre de 1868”, en *Misiones de la Goajira y Sierra Nevada*, Santa Marta, Imprenta de Juan B. Cevallos, 1891, p. 12.

en los primeros registros asociados a dicho concepto en la Nueva Granada. De acuerdo con Carlos Villamizar⁶, uno de los primeros empleos conocidos del léxico lo hizo, en 1772, Francisco Antonio Moreno y Escandón, fiscal protector de indios en la Real Audiencia de la Nueva Granada y Juez conservador de Rentas reales, al solicitar que se permitiera:

“proceder con fuerza contra los indios rebeldes, cuando la defensa natural y la conservación del terreno, e impedir el progreso de naciones extranjeras, obligan a ello; en el supuesto del beneficio espiritual y copioso fruto que se reportaría tanto en los párvulos como en lo sucesivo; agregándose la circunstancia de que, civilizados y reducidos a obediencia, servirán para la agricultura, aprovechándose las espaciosas fértiles tierras que ocupan, y quitándoles los embarazos que presentemente dificultan el breve y fácil tránsito de unas provincias a otras y su comercio”⁷.

Desde finales del siglo XVIII el proyecto de civilizar a los indígenas, incluso haciendo uso de la fuerza, estaba asociado entonces con reducirlos, utilizarlos como mano de obra y despojarlos de sus tierras para facilitar el tránsito ente las diferentes provincias y el comercio. El concepto de civilización en la Nueva Granada emergía vinculado a la legitimación del uso de la fuerza sobre los indígenas (y era el proyectador de indios el que pedía la autorización!) y la expropiación de sus territorios pues desde la perspectiva de Moreno y Escandón, los indígenas ocupaban esas tierras, no eran concebidos como sus dueños legítimos. El proyecto que desarrollan los misioneros en las últimas décadas del siglo XIX, auspiciados ahora por el Estado, retoma la aspiración colonial de posesión de los territorios indígenas, esa línea de continuidad está vigente aún en las primeras décadas del siglo XX.

Por ejemplo, en la Prefectura del Caquetá y Putumayo, los capuchinos catalanes, quienes arribaron al país como parte de los convenios de misiones, consideraron que el proceso de civilización de los indígenas de esta región solo sería posible con la apertura de caminos; en particular, la construcción del camino entre Pasto y Sibundoy significaba para ellos la creación de "el lazo que una la Colombia salvaje a la civilizada":

⁶ Véase: VILLAMIZAR DUARTE, Carlos, “Civilización, Colombia/Nueva Granada”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN: *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870* (II), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 185-200.

⁷ MORENO Y ESCANDÓN, Francisco Antonio: *Estado del Virreinato de Santa Fe, Nuevo Reino de Granada y relación de su gobierno y mando de D. Pedro Mesía de la Cerda, Marqués de la Vega de Armijo, Virrey* [Manuscrito], 1772. Consultado el 24 de junio de 2020 en Biblioteca Digital Hispánica (Biblioteca Nacional de España): <http://bdh.bne.es/bnearch/biblioteca/Moreno%20y%20Escand%C3%B3n,%20Francisco%20Antonio.jsessionid=13DB738CE4D459AB1E87B6E7702F0A14>

“La terminación del camino al Putumayo fomentará extraordinariamente el comercio de Colombia y en especial el de Pasto; facilitará la provisión de víveres a las innumerables colonias caucheras de la cuenca del Amazonas, contribuirá grandemente a civilizar las numerosas tribus salvajes, diseminadas en aquel vasto país, y, por último, concluirá con la anarquía que hoy reina en aquellas factorías, donde no impera más ley que la fuerza”⁸.

Fomentar el comercio y facilitar la provisión de víveres a las caucherías se asociaba tanto con la civilización de los indígenas como con el fin de la anarquía en el territorio del Putumayo. La manera como se entrecruzan estos procesos en el horizonte de sentido que se enuncia con el concepto de civilización da cuenta de vínculos profundos entre este concepto y procesos económicos y políticos que se concebían para el beneficio de quienes los adelantaban; se trataba de ampliar el control territorial del Estado a la vez que continuar el proceso de inserción de la región al capitalismo mundial a través de la comercialización de materias primas como el caucho. Llama poderosamente la atención que, en un escrito publicado en 1912 por los misioneros, se apunte al fomento de la cauchería, antes que a un cuestionamiento profundo de los estragos que producía la explotación del caucho en la región. Lo que se cuestiona en el libro *Las misiones en Colombia. Obra de los misioneros capuchinos en el Caquetá y Putumayo* es que en estas regiones imperara la ley de la fuerza, pero incluso después del escándalo del Putumayo publicado en 1909 en el periódico londinense *Truth*⁹, en el informe de los misioneros aunque se hace referencia a la barbarie y la crueldad a la que estuvieron sometidos miles de indígenas en medio de la explotación del caucho que era utilizado para alimentar, entre otras, la naciente industria del automóvil, se sigue sugiriendo que una de las ventajas de la construcción del camino de Pasto a Sibundoy es la de surtir de víveres a las caucherías¹⁰. La asociación entre caucherías y civilización no es entonces

⁸ *Las misiones en Colombia. Obra de los misioneros capuchinos en el Caquetá y Putumayo*, Bogotá, Imprenta de la Cruzada, 1912, p. 113.

⁹ En 1909, el periódico londinense *Truth* publicó en Londres una serie de artículos referidos al Putumayo, escritos por W. E. Hardenburg. El primero de ellos, denominado “El paraíso del Diablo”, denunciaba las prácticas crueles de los caucheros contra los indios.

¹⁰ En el mismo informe se señalaba: “Hace pocos años que solamente en las inmediaciones del río Carapará moraban veinte mil indios (20.000), y actualmente a duras penas llegan a cinco mil (5.000). ¿Qué se han hecho los demás? Unos han sucumbido a consecuencia de los trabajos forzados a que se los ha sujetado, o han sido víctimas del capricho y venganza de sus amos, y otros han sido deportados a lugares lejanos para proseguir en su miserable estado. Los caucheros venden públicamente sus indios, y para nadie es un misterio este escandaloso tráfico. [...] El derecho del más fuerte ha sido hasta ahora la única ley que ha imperado en las selvas del Caquetá y Amazonas. Si los gobiernos respectivos no toman medidas oportunas, dentro de poco tiempo habrán desaparecido todos los indígenas de aquella inmensa región” (p. 10).

cuestionada, lo que se pone en tela de juicio es el tipo de explotación empleado por algunos caucheros.

Esta relación entre el comercio del caucho y civilización aparece una y otra vez en el horizonte de sentido que se configura en relación con una región como el Putumayo; Joaquín Rocha, un explorador que había viajado por los ríos Caquetá y Putumayo en años anteriores, emparentaba la noción, además, con otra: la de conquista. Michel Taussig, en su libro *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje* había señalado ya el poderoso vínculo entre estos conceptos, citando al mismo Rocha:

“Cuando se encuentra una tribu de salvajes que, o no se conocía antes, o no había tenido trato con los blancos, se dice que la ha conquistado el individuo que logra entrar en negocios con los indios de esa tribu y conseguir que le trabajen en extracción del caucho y que le hagan sementeras y casa, en la cual se queda a vivir en medio de ellos. Así, al entrar en la gran y común labor de los blancos, estos indios son incorporados a la civilización”¹¹.

Incorporar a los indígenas a la civilización parecía entonces sinónimo de someterlos al yugo de los blancos y este yugo se configuraba tanto con el trabajo forzado como con las estrategias que pretendían imponer una religión y unas formas de organización social que no les eran propias. En este nuevo contexto en el que se entrecruzaban las historias del imperialismo, el capitalismo y la explotación, emergía un entramado de sentidos en el que se emparentaban la explotación cauchera con el emprendimiento de la labor misional y que remitía, a su vez, a los procesos del siglo XVI a través de un concepto como el de conquista. Como señala Taussig: “no deja de ser sorprendente redescubrir el lenguaje y la imaginería de la conquista del Nuevo Mundo en el siglo XVI, reactivado no por el oro o por el cuento de El Dorado, sino por la quinina y el caucho a finales del siglo XIX” y, se podría agregar que por la acción de los estados nacionales y los misioneros que apuntaban a tomar posesión de los territorios de frontera. Este vínculo se hace aún más evidente cuando se remite, además, a la labor evangelizadora católica y se la define como la única legítima para llevar a cabo la pretendida civilización de los indígenas:

“Vuestra llegada a estas costas es un triunfo para la región y una benéfica enseñanza para la patria. Ni el protestantismo, ni la Francmasonería, ni los miembros de esas sectas políticas que, blasonando amor a la humanidad, reclaman al propio tiempo contra las órdenes religiosas, son capaces de

¹¹ ROCHA, Joaquín: *Memorándum de un viaje*, Bogotá, Editorial El Mercurio, 1905: Citado en TAUSSIG, Michel: *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, Bogotá, Editorial Norma, 2002, p.48.

internarse en apartadas regiones, entre pueblos ignotos y bárbaros, para amansar su nativa fiereza y traerlos de la mano al gran convite de la civilización cristiana. Ese prodigio no puede realizarlo, ciertamente, ni la filantropía, ni cualquiera otra virtud humana: la Caridad es la que puede llevar a cabo esas conquistas pacíficas del Cristianismo que han civilizado a la Europa y el Nuevo Mundo. La Caridad es la que puede explicar vuestra presencia entre nosotros”¹².

De esta manera las autoridades eclesiales salían al paso en contra de la posibilidad de instaurar en el país otro tipo de misiones para civilizar a los indígenas que no fueran las católicas. Para ellos la única posibilidad entre pueblos bárbaros de *amansar su nativa fiereza*, es decir de alejarlos de lo que consideraban parte de su naturaleza, era a través de la caridad pues señalaban que había una experiencia en Europa y América que así lo comprobada y, a la vez, descartaban otras prácticas como la filantropía, más relacionada con el pensamiento liberal. Insistir en la caridad como la virtud por excelencia para emprender la labor de civilización de los indígenas y su transformación en ciudadanos implicada, en todo caso, actualizar un espacio de experiencia¹³ y vincularlo con las nociones de aquel presente. Fidel de Montclar, fraile capuchino catalán y Prefecto apostólico del Caquetá y Putumayo, entretreía estos horizontes temporales al hacer uso de conceptos como civilización, progreso, reducción e infidelidad. Sobre las misiones del Caquetá y Putumayo señalaba:

“Muchos y casi insuperables han sido los obstáculos con que hemos tropezado en nuestra empresa de evangelizar y reducir a la civilización cristiana los salvajes de tan vasto territorio (...). No sé si sea ilusión mía: vislumbro una época de progreso para nuestra querida Misión, y abrigo fundadas esperanzas de que llegará muy pronto la hora de la reducción para aquellos indígenas que tantos siglos ha están sentados en las sombras y tinieblas de la infidelidad”¹⁴.

Un concepto tan antiguo como el de infieles emergía relacionado con otro como el de reducción que había sido usado en el contexto de las misiones católicas durante el período colonial, a la vez que aparecían las nociones de civilización cristiana y de progreso. Los vínculos con el espacio de experiencia referidos a la Conquista y a la

¹² FORERO, Pedro V.: “Felicitación. Reverendo Padre Fr. José M. de Valdevejas, Presidente las Misiones Capuchinas en Colombia y demás compañeros. Santa Marta, enero 9 de 1888”, en *Misiones de la Goagira y Sierra Nevada*, p.51.

¹³ Las nociones de espacio de experiencia y horizonte de expectativa se entienden aquí en la forma en que Koselleck lo propone. Véase: KOSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993.

¹⁴ MONTCLAR, Fidel de: *Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo dirigidas por los RR.PP. Capuchinos*, Bogotá, Imprenta de la Cruzada, 1917, p. 3.

Colonia se retomaban una y otra vez, configurando una historia amplia de la gesta civilizadora de la Iglesia que se remontaba al descubrimiento y se traía hasta el presente. En la *Semana Religiosa de Popayán*, publicación oficial de la Diócesis del Cauca, las alusiones a Colón y a la Conquista se reiteraban como legitimación de una historia narrada en términos de gesta y en la que los misioneros eran los héroes por excelencia. Frente a las críticas presentadas a la labor misional católica y haciendo referencia a la leyenda negra, en la Semana Religiosa se señalaba: “No ofendamos pues, esa religión que inspiró a Colón su atrevida empresa y siquiera respetemos a esos frailes a quienes debe la América su descubrimiento, su civilización y su adelanto”¹⁵. Desde la perspectiva que configuraba la Iglesia católica y desde la propuesta que defendía el gobierno de la Regeneración en Colombia, la civilización había llegado al continente americano después de la llegada de Colón y era la labor de los frailes la que había hecho posible este proceso. Se negaba entonces la existencia de lo que ellos consideraban la civilización, así, en singular, en los grupos prehispánicos y se autorizaba, a su vez, que en el presente los pueblos indígenas fueran objeto de una nueva acción misional que los civilizara. Al calificar a los grupos indígenas como bárbaros, salvajes, infieles y feroces se desconocía su civilización, su historia, sus formas de organización y su conocimiento, se los englobaba dentro de unas categorías que negaban su posibilidad de ser interlocutores válidos en el presente pues se asumía de entrada una inferioridad, solo la civilización cristiana era reconocida como legítima, todos los demás debían ser transformados en calidad de una verdad que se definía como única.

3.- Estrategias de conversión: las tensiones entre costumbre y civilización

Las misiones católicas se extendieron por América Latina a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, los gobiernos de países como Argentina, Chile, Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y México hicieron convenios con las diferentes órdenes religiosas con el objetivo de *civilizar* a los indígenas y tomar posesión de los recursos y las tierras en las que habitaban. Frailes y monjas europeos e integrantes del clero local ingresaron a los territorios indígenas con el apoyo del Estado y se hicieron cargo no solo del proceso de evangelización sino de la educación, con el objetivo de convertir a los

¹⁵ *La Semana Religiosa de Popayán*, Año XII, noviembre 26 de 1892, Número 33, p. 527.

indígenas en ciudadanos y en trabajadores útiles. En algunos estados también se permitió la presencia de misiones protestantes que se instauraron en diferentes territorios con objetivos similares. Para el caso del Perú, Pilar García Jordán ha estudiado cómo el estado impulsó la labor misional, y los documentos de los cuales parte, configuran una retórica muy similar a la utilizada por los misioneros que realizaron su labor en el territorio colombiano:

“Establecidos los tres vicariatos con sus 30 o 40 sacerdotes, sus colonias agrícolas e industriales, sus talleres y escuelas, pronto se notará un cambio radical en la montaña; la noble emulación, que necesariamente surgirá entre las varias congregaciones será un poderoso estímulo y vendrá a ser una fuerte palanca de progreso moral y material, y debido a esa salvadora medida será que ese más que medio Perú, llegue a ser verdaderamente del Perú. [...] Está fuera de duda que el medio pacífico más eficaz para la reducción y civilización de los salvajes es el de las misiones, siendo ésta la práctica de todas las naciones civilizadas en sus colonias”¹⁶.

De acuerdo con este documento, para que los territorios indígenas se convirtieran en el Perú tendrían que transformarse radicalmente a través de la implementación de colonias agrícolas e industriales, talleres y escuelas. La legitimidad de las misiones para dirigir este proceso se amparaba en la idea de que las naciones civilizadas también las utilizaban en sus colonias. Así, al presentar la legitimidad de la labor misional, los territorios indígenas eran imaginados de la misma manera en que los imperios concebían sus colonias: se representaban como espacios vacíos que no estaban integrados a la civilización y, por tal motivo, podían ser apropiados por aquellos autoproclamados civilizados. Las estrategias¹⁷ que se presentan en este documento para civilizar a los indígenas fueron usadas por las diferentes órdenes religiosas en regiones muy distintas; no se trataba solamente de evangelizar, la educación y la capacitación de mano de obra era también una prioridad. Mónica Quijada plantea que en el caso argentino se implementaron estrategias de civilización similares en el proyecto

¹⁶ GARCÍA JORDÁN, Pilar: “El oriente peruano, territorio de confrontación social, económica, ideológica y política”, en *Fronteras, territorios y metáforas*, Medellín, Hombre nuevo editores, 2003, p. 240.

¹⁷ Siguiendo a Michel de Certeau en este texto se entienden por estrategias “al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerza que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, el campo alrededor de la ciudad, los objetivos y los objetos de la investigación, etcétera). Como en la administración gerencial, toda racionalización «estratégica» se ocupa primero de distinguir en un «medio ambiente» lo que es «propio», es decir, el lugar del poder y de la voluntad propios. Acción cartesiana, si se quiere: circunscribir lo propio en un mundo hechizado por los poderes invisibles del Otro”. CERTEAU, Michel de: *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 2000, vol. 1, p. 42.

respaldado por la iglesia y el estado: “La asimilación del indio debía llevarse a cabo a través de la escolarización de los niños y la adscripción inmediata de cada indígena a una situación laboral (porque el cuidado de los indios causaba ingentes gastos a la nación)”¹⁸.

Escolarización y trabajo se planteaban entonces como prácticas de transformación de los indígenas para su proceso de integración al proyecto que los estados nacionales les imponían, por tal razón no es extraño que en la documentación producida por los misioneros abunden las imágenes en las que se insiste en la presencia de los niños en instituciones escolares y en procesos de formación cívica, acompañados por los símbolos patrios, así como en escenarios entre los que se encuentran talleres de carpintería, imprentas, campos de cultivo o en los que se exponen las labores manuales realizadas por las niñas¹⁹. En el libro *Las misiones en Colombia*, se publicitaban los logros alcanzados por los misioneros en la formación de los niños de la misión, los frailes insistían en el tipo de contenidos que se les enseñaba y en la manera como los estudiantes eran transformados: se pretendía que abandonaran su lengua y sus conocimientos para adoptar aquellos que, se suponía, eran los propios de un ciudadano:

“En aquella comarca los niños que la habitan, que serán los luchadores del mañana, ya hablan nuestro idioma, conocen las nociones elementales de la religión, historia patria, lectura, escritura y aritmética; que en medio de la selva aquellas almas infantiles cantan con entusiasmo los marciales acordes del himno nacional colombiano, y que, por dondequiera, la escuela se levanta al lado de la Iglesia, una y otra coronadas por la cruz de Jesucristo!”²⁰.

La castellanización, así como el contacto con la palabra escrita, las matemáticas, la religión y la historia patria preparaba a los niños indígenas, desde la perspectiva de los misioneros, para hacer parte del futuro de la nación. Lo que pretendían los frailes era “formar rápidamente nuevas generaciones totalmente distintas de las que hasta ahora han habitado en aquellas selvas” a través de la instauración de formas de enseñanza que los transformaran: “Por medio del canto suavizamos sus costumbres, y con la agricultura procuramos crearles afición a la propiedad”²¹. Suavizar las costumbres y

¹⁸ QUIJADA, Mónica: “La ciudadanización del «indio bárbaro» bárbaro. Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia, 1870 – 1920”, *Revista de Indias*, vol. 59, n.217, 1999, p. 693.

¹⁹ Véase: PÉREZ, Amada Carolina: “Fotografía y misiones. Los informes de misión como performance civilizatorio”, *Maguaré*, vol. 30, n. 1, 2016, p. 103-139.

²⁰ *Las misiones en Colombia. Obra de los misioneros capuchinos en el Caquetá y Putumayo*, p.85.

²¹ MONTCLAR, Fidel de: *Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo*, p.33.

aficionarlos a la propiedad implicaba entonces quebrar sus tradiciones culturales y vincularlos con las lógicas del capitalismo que tienen como base la noción de propiedad.

Ahora bien, aunque los frailes presentaron, tanto en los informes como en las fotografías que produjeron, la labor que adelantaban como exitosa, a pesar de las dificultades con las que se encontraban, el análisis crítico de esta documentación permite también dar cuenta de las tácticas²² que emplearon los indígenas para resistir a las estrategias misionales con el objetivo de conservar sus tierras, sus formas de organización tradicional y su conocimiento. En sus escritos los misioneros se quejan continuamente de las dificultades que tienen a la hora de civilizar a los indígenas y concentran sus actividades en la formación de los niños pues señalan que con los mayores es muy difícil trabajar. Al respecto Fidel de Montclar señala:

“La rehabilitación completa de una raza no se consigue fácilmente, sino apoderándose de la niñez. Tan aferrados estaban a sus ridículas y salvajes costumbres los indios del Caquetá, sobre todo las del Valle del Sibundoy, que era punto menos que imposible arrancarles sus inveterados hábitos. La suprema razón que alegaban para desechar cualquier cosa que les imponían, era: no hay costumbre. Se oponían tenazmente a cualquier innovación por favorable que se les presentase. La terquedad de los indios era para desesperar a los Misioneros y apurar la paciencia del más flemático. ¿Qué hacer en esas circunstancias? atraer a los niños por todos los medios imaginables para formar una nueva generación”²³.

Lo que los misioneros calificaban como terquedad estaba relacionado muy probablemente con la defensa que hacían los indígenas cotidianamente de sus formas de vida, de su cultura, de su civilización. Aunque los frailes, el estado y una parte de la sociedad de la época considerara que los indígenas carecían de civilización y calificaran sus costumbres de salvajes y ridículas, estos pueblos tenían sus propias formas de organización y de conocimiento que intentaron conservar en medio de la presencia de la misión. Las autoridades locales se enfrentaron a los misioneros de muy diversas formas y desafiaron su autoridad: se apropiaron del catolicismo, lo transformaron, continuaron practicando sus propias creencias y consultando a los hombres y mujeres sabedoras ya se trataran estos de mamos, jabas o taitas; siguieron hablando sus lenguas a pesar de las

²² De acuerdo con Michel de Certeau, “Las tácticas son procedimientos que valen por la pertinencia que dan al tiempo: en las circunstancias que el instante preciso de una intervención transforma en situación favorable, en la rapidez de movimientos que cambian la organización del espacio, en las relaciones entre momentos sucesivos de una «jugarreta», en los cruzamientos posibles de duraciones y de ritmos heterogéneos, etcétera”. CERTEAU, Michel de: *La invención de lo cotidiano*, p. 45.

²³ MONTCLAR, Fidel de: *Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo*, p. 30

prohibiciones y defendieron sus territorios y sus prácticas cotidianas, incluso se opusieron a la escolarización de los niños y niñas y emplearon todo tipo de tácticas para evitarla²⁴.

Ni los misioneros ni la sociedad de la época reconocían las costumbres indígenas como civilización, al contrario, las calificaban constantemente de ridículas, perversas y supersticiosas, a la vez que señalaban de manera reiterada a los indígenas como viciosos. En contraste, los misioneros construyeron una serie de relatos en los que escenificaban su carácter sacrificado y abnegado e insistían en las altas mitas de la civilización cristiana. Lo interesante aquí es que los indígenas utilizaron las costumbres como una forma de resistencia y es posible pensar que, así como lo ha analizado Thompson para la Inglaterra del siglo XVIII, las costumbres que los indígenas enarbolaban para cuestionar el poder de los misioneros y para defender lo propio podrían ser incluso inventos recientes y constituían la reivindicación de sus derechos²⁵. La oposición entre civilización y costumbre parecía estar asociada a una serie de distinciones que valdría la pena seguir analizando; la civilización se concibe como universal mientras que la costumbre se enmarca en lo local; por su parte, la civilización se asocia con progreso y adelanto mientras que, en este escenario, la costumbre se refiere al aferramiento al pasado.

4.- Las interpelaciones desde el presente

Como se señaló al principio de este texto, entre mayo del 2018 y noviembre del 2019, en el contexto del proyecto *Imágenes y usos públicos de la sociología y la historia: procesos de apropiación de memorias con los grupos étnicos del Valle del Sibundoy y la Sierra Nevada*, estuvimos trabajando junto con personas de los pueblos inga, kamëntsá y arhuaco en los cabildos de Sn Andrés y San Francisco y en Gámake. El trabajo surgía de una reflexión sobre los archivos y los museos y el tipo de historia que amplificaban en tanto instituciones coloniales y de las conversaciones que tuvimos con algunas autoridades

²⁴ Véase PÉREZ, Amada Carolina: “Estelas de trayectorias esparcidas: las tácticas indígenas en el contexto de las misiones. Colombia, 1880-1930”, *Memoria y Sociedad* 20, n.º 41 (2016): pp. 43-53.

²⁵ Véase THOMPSON, E. P.: *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 2000.

indígenas²⁶. Partíamos de la idea de que la manera como nos acercamos al pasado está mediada (i) por el proceso de selección entre los objetos y documentos que se conservan y aquellos que se desechan, (ii) por la manera en que tales documentos y objetos se catalogan, organizan y exhiben, y (iii) por el tipo de enunciados que eran autorizados en la sociedad que los produjo y los conservó²⁷; en este sentido, la historia de las misiones ha sido contada, principalmente, desde la perspectiva de los misioneros y de quienes respaldaban su labor.

Después de un largo trabajo de archivo, realizado en nueve ciudades del país y en repositorios documentales de España y del Vaticano²⁸, en el que habíamos recolectado y sistematizado alrededor de 14.000 imágenes, entre las que se encontraban unas 3.000 referidas a los pueblos indígenas, decidimos concertar un trabajo conjunto con las autoridades de los pueblos inga, kamëntsa y arhuaco, con el objetivo de incluir sus voces en la historia misional dado que habíamos encontrado una amplia documentación producida por los misioneros que, además, no había circulado entre las comunidades indígenas. Los talleres que realizamos en conjunto con dichas comunidades pretendían intervenir el archivo misional y resignificarlo a la vez que producir diferentes exposiciones museales utilizando la metodología de la museología social²⁹; en ellos participaron hombres y mujeres de las comunidades, así como jóvenes y niños y niñas en edad escolar.

Las intervenciones realizadas por los hombres y mujeres indígenas a las imágenes producidas por el archivo misional cuestionan y problematizan los sentidos de civilización que los misioneros habían construido, especialmente esos sentidos que

²⁶ Durante los siglos XVIII y XIX los archivos, las bibliotecas y los museos se configuraron como las instituciones encargadas de administrar la memoria pública; estas instituciones fueron concebidas y administradas desde el poder imperial y nacional, y desde una perspectiva que jerarquizaba el mundo y las culturas. Véase LUHMANN, Niklas: “La cultura como un concepto histórico”, *Historia y Grafía*, n. 8, 1997, pp. 11-3; y ANDERSON, Benedict: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

²⁷ Véase FOUCAULT, Michel: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XXI, 1970.

²⁸ Para este proyecto se hizo trabajo de archivo en diferentes ciudades. Agradecemos a las instituciones que nos permitieron investigar en sus acervos y fotografiar sus colecciones, en especial a las siguientes: Archivo Provincial de los Capuchinos de Cataluña (Barcelona), Archivo de la Diócesis Mocoa-Sibundoy (Sibundoy), Biblioteca del Seminario Diocesano de Vitoria-Gasteiz (Vitoria), Biblioteca de la Fundación Universitaria Claretiana (Quibdó), Biblioteca Luis Ángel Arango (Bogotá), Biblioteca Nacional de Colombia [ACPB5] (Bogotá).

²⁹ Véase CHAGAS, Mario: “Las dimensiones política y poética de los museos: fragmentos de la museología social”, en *Memorias de la XX Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado: Museos Memoria Historia*, Bogotá, Museo Nacional, 2017, pp. 93-113.

insistían en la idea de *una* civilización única que se superponía sobre las costumbres indígenas y que las valoraba de manera peyorativa. En el taller de memoria, imagen y resignificación trabajamos por grupos con los asistentes teniendo como base algunas fotografías del archivo misional a las que les pegamos dos acetatos, en cada uno de ellos se buscaba que respondieran a una serie de preguntas con el objetivo de propiciar los relatos e intervenir las imágenes. La primera serie, pretendía crear un vínculo emotivo con las fotografías y llamar la atención sobre los detalles de la imagen (¿qué les llama la atención de esta imagen y qué sienten al verla? ¿qué están haciendo quienes están en la foto? ¿cómo se sienten las personas de la imagen? ¿qué nombre le pondrían a esta imagen?), mientras que la segunda serie apuntaba a propiciar su intervención, a problematizar la perspectiva de la historia contada por los misioneros y a ir configurando algunas nociones para desmontar las imágenes en tanto representaciones y pensarlas en un montaje distinto en el contexto de la curaduría de la exposición que estábamos preparando (si pudieran cambiar algo de esta imagen, ¿qué le cambiarían?, ¿qué les gustaría contar con esta imagen?, ¿qué sonidos podrían acompañar estas imágenes?).

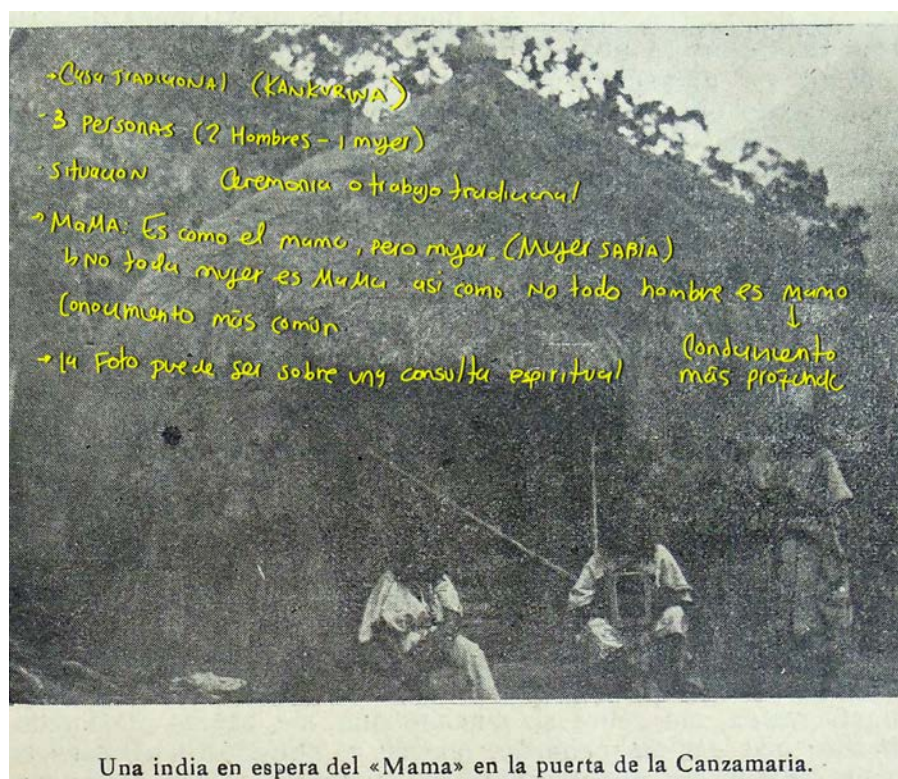


Imagen 1. Intervención a la imagen *Una india a la espera del Mama en la puerta de la Canzamaría*. Taller de imagen, memoria y resignificación. Gámake, junio de 2019.

Sobre una de las fotografías trabajadas en el taller en Gámake los y las participantes arhuacas identifican, a pesar de lo borroso de la imagen, la casa tradicional (kankurua), la práctica de consulta al mamo, el tipo de consulta y la especificidad del conocimiento de los sabedores y sabedoras (véase imagen 1). Algo muy similar ocurre en la intervención que hacen con respecto a una imagen producida por los misioneros en la que las niñas aparecen cultivando manzanilla (véase imagen 2); la manera como re-titulan la fotografía es significativa: “Las niñas arhuacas bajo el mando de las monjas”; además, sobre esta imagen señalan que los misioneros tomaban estas fotos para mostrar a sus gobiernos resultados y para pedir recursos económicos, además analizan que dichas fotografías “Evidencian sus procesos (no mostraban la vida propia), la que era nuestra” y esto se recalca al señalar que la manzanilla era un cultivo traído por los misioneros y contrastan su siembra con la variedad de plantas que dibujan sobre el cultivo de manzanilla, plantas que sí hacen parte del tipo saberes sobre la siembra que se han desarrollado en la región.

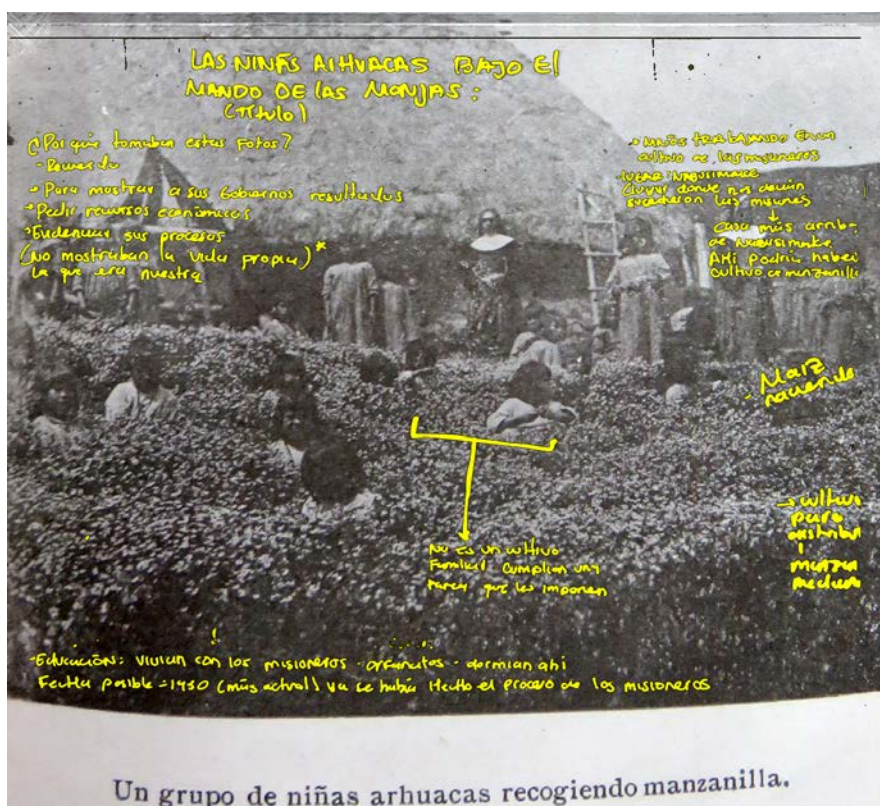


Imagen 2. Intervención a la imagen *Un grupo de niñas arhuacas recogiendo manzanilla*. Taller de imagen, memoria y resignificación. Gámake, junio de 2019.

La idea de que eran los misioneros quienes habían enseñado a cultivar a los indígenas queda problematizada a la vez que se visibiliza la larga tradición cultural que implica el manejo de las semillas, los suelos y el alimento (véase imagen 3).

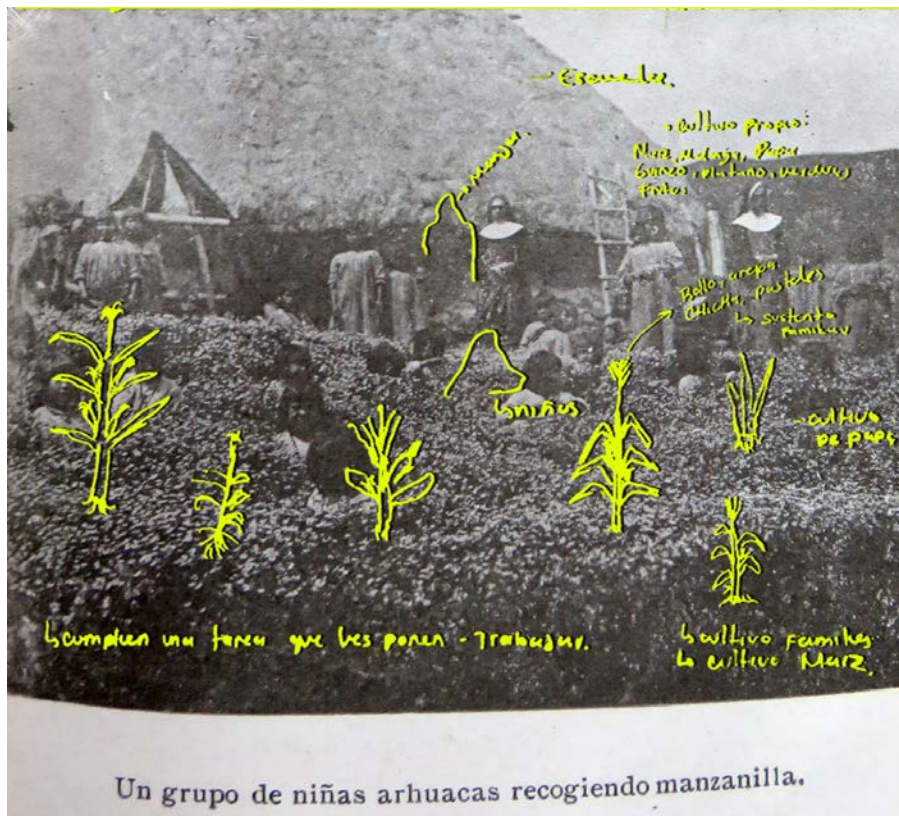


Imagen 3. Intervención a la imagen *Un grupo de niñas arhuacas recogiendo manzanilla*. Taller de imagen, memoria y resignificación. Gámake, junio de 2019.

Por su parte, al sistematizar con el programa NVivo la información de las intervenciones hechas por los hombres y mujeres indígenas en el taller realizado en los cabildos de San Andrés y San Francisco del Valle del Sibundoy, el siguiente es el gráfico de las 50 palabras más utilizadas (véase imagen 4):

como lograron resistir a la presencia misionera. En el caso de los pueblos inga y kamëntsá, los ejes temáticos escogidos para la exposición fueron: vida y permanencia de los pueblos inga y kamëntsá; warmi: mujer y vida cotidiana; procesos históricos de pervivencia de los pueblos inga y kamëntsá del Valle del Sibundoy, y lo sagrado: experiencias entre lo que fuimos, lo que somos y lo que seremos. En el caso del pueblo arhuaco los ejes temáticos escogidos fueron los siguientes: Zaku: territorio y espiritualidad, Tutu: tejido; Zayuna rekawy ypari: dar y recibir, y Jo´buro aruney: tradición ancestral de equilibrio y madurez.

Tanto las intervenciones realizadas a las imágenes en el primer ciclo de talleres, como los resultados del proceso de construcción de las exposiciones en los dos talleres siguientes, permiten poner en cuestionamiento el archivo misional, problematizando los sentidos que ha construido. Frente a un concepto de civilización que apuntaba a la negación de las formas de organización y de conocimiento de las comunidades indígenas en tanto apuntaba a su transformación a través de estrategias de evangelización, escolarización y trabajo, y a la relación de dicho concepto con otras categorías como las de adelanto, progreso y caridad, los significados que emergen en el diálogo con los hombres y mujeres ingas, kamëntsás y arhuacos enfatizan en su pervivencia como pueblos a pesar de la presencia misional en sus territorios por varias décadas. Que en las intervenciones de las imágenes enfaticen en lo que les es propio y que en los guiones de las exposiciones insistan en sus prácticas cotidianas, sus producciones culturales y sus formas de conocimiento y de relación con el territorio y con lo sagrado, da cuenta de la manera como no solo resistieron a la presencia misional sino de la disputa de sentidos sobre esa presencia en el presente.

Bibliografía

- ANDERSON, Benedict: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- CABRERA BECERRA, Gabriel: *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés: 1850-1950*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- CERTEAU, Michel de: *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 2000

CHAGAS, Mario: "Las dimensiones política y poética de los museos: fragmentos de la museología social", en *Memorias de la XX Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado: Museos Memoria Historia*, Bogotá, Museo Nacional, 2017, pp. 93-113.

FOUCAULT, Michel: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XXI, 1970.

GARCÍA JORDÁN, Pilar: "El oriente peruano, territorio de confrontación social, económica, ideológica y política", en *Fronteras, territorios y metáforas*, Medellín, Hombre nuevo editores, 2003.

KOSSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

KUAN BAHAMÓN, Misael: *Civilización, frontera y barbarie. Misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893-1929*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeirana, 2015.

La Semana Religiosa de Popayán

Las misiones en Colombia. Obra de los misioneros capuchinos en el Caquetá y Putumayo, Bogotá, Imprenta de la Cruzada, 1912.

LUHMANN, Niklas: "La cultura como un concepto histórico", *Historia y Grafía*, n. 8, 1997, pp. 11-33.

LLOYD, Sarah y MOORE, Julie: "Sedimented Histories: Connections, Collaborations and Co-production in Regional History", *History Workshop Journal*, 80 n.º1, 2015, pp. 234-248.

MONTCLAR, Fidel de: *Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo dirigidas por los RR.PP. Capuchinos*, Bogotá, Imprenta de la Cruzada, 1977.

MORENO Y ESCANDÓN, Francisco Antonio: *Estado del Virreinato de Santa Fe, Nuevo Reino de Granada y relación de su gobierno y mando de D. Pedro Mesía de la Cerda, Marqués de la Vega de Armijo, Virrey [Manuscrito], 1772*. Consultado en: Biblioteca Digital Hispánica (BNE): <http://bdh.bne.es/bnearch/biblioteca/Moreno%20y%20Escand%C3%B3n,%20Francisco%20Antonio;jsessionid=13DB738CE4D459AB1E87B6E7702F0A14> (24 de junio de 2020)

PÉREZ, Amada Carolina: *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia 1880 – 1910*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015.

- "Fotografía y misiones. Los informes de misión como performance civilizatorio", *Maguaré*, vol. 30, n.º 1, 2016, pp. 103-139.

- "Estelas de trayectorias esparcidas: las tácticas indígenas en el contexto de las misiones. Colombia, 1880-1930", *Memoria y Sociedad* 20, n.º 41, 2016, pp. 43-53.

PÉREZ, Amada Carolina y VARGAS, Sebastián: "Historia Pública e investigación colaborativa: perspectivas y experiencias para la coyuntura actual colombiana", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 46, n.º 1, 2019, pp. 298-329.

QUIJADA, Mónica: "La ciudadanización del «indio bárbaro». Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia, 1870 – 1920", *Revista de Indias*, vol. 59, n.º 217, 1999, pp. 675-704.

QUITO, Jacinto María de: *Relación de viaje en los ríos Putumayo, Caraparaná y Caquetá y entre las tribus Guitotas*, Bogota, Imprenta de la Luz, 1908.

ROCHA, Joaquín: *Memorándum de un viaje*, Bogotá, Editorial El Mercurio, 1905.

ROMERO, José: “Carta dirigida al Señor Cura y Vicario de Río Hacha el 23 de noviembre de 1868”, en *Misiones de la Goagira y Sierra Nevada*, Santa Marta, Imprenta de Juan B. Cevallos, 1891.

TAUSSIG, Michel: *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, Bogotá, Editorial Norma, 2002

THOMPSON, E. P.: *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 2000.

VILLAMIZAR DUARTE, Carlos: “Civilización, Colombia/Nueva Granada”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870 (II)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 185-200.

ENSAYO Y CINE ESPAÑOL.
CONSIDERACIONES HISTÓRICO-CONCEPTUALES¹

*ESSAY FILM AND SPANISH CINEMA.
A HISTORICAL-CONCEPTUAL APPROACH*

JUAN CARAVACA MOMPEÁN
Universidad Rey Juan Carlos
juancaravacamompean@gmail.com

Resumen: El presente artículo investiga el desarrollo del concepto “ensayo” en la práctica y la teoría cinematográfica española. Usando una perspectiva histórico-conceptual, y discutiendo sus posibilidades frente a los clásicos acercamientos a la historia del cine, se analizan tres etapas de nuestra cinematografía: postguerra, tardofranquismo e inicios del siglo XXI. El ensayo muestra una especial unión con los conceptos de clasicismo, distancia e intervención. Conceptos unidos a la experiencia de tres generaciones distintas.

Palabras clave: Cine español, ensayo audiovisual, teoría del cine.

Abstract: *The work herein present discusses the essay concept in the spanish film theory and practice. Using a conceptual history approach, and discussing its possibilities over other film history approaches, it's been analyzed three periods of our cinematography: postwar, late “francoism” and the beginning of the XXI century. The film essay shows a special union with three concepts: classicism, distance and intervention. Concepts link with the experience of three different generations.*

Keywords: *Spanish cinema, film essay, film theory.*

1.- Introducción

Desde hace aproximadamente tres décadas, locuciones como ensayo audiovisual, *essay film*, *video essay*, *film-essai* o *essayistischen film* han sido utilizadas para defender la existencia de un fenómeno. Como ya es tradición en la práctica y en los estudios filmicos, el mundo audiovisual habría traducido a su campo una praxis de raíces

¹ Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación *El ensayo en el audiovisual español contemporáneo* (Ref. CSO2015-66749-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad dentro del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

literarias: el ensayo. Este modo de hacer encontraría un aliado especial en la constante evolución tecnológica del medio, y su aparición y expansión no sería aislada, más bien el ejemplo de un fenómeno transnacional². La literatura que aborda este hecho ha crecido exponencialmente en los últimos años. Publicaciones como las de Weinrichter³ o García Martínez⁴, y dentro del panorama internacional la compilación de Alter y Corrigan⁵, han hecho un generoso esfuerzo de síntesis detallando la complejidad y las raíces de una forma fílmica heterodoxa.

Con el objetivo de realizar un estudio sobre el ensayo en la historia y la teoría del cine en España, elaboraré una lectura sintomática de los textos más representativos de esta corriente. En lugar de presentar un epítome, abordaré la construcción teórica del ensayo para mostrar tanto sus problemas de identificación como la dificultad de adoptar su marco al caso español. Sobre esta breve exégesis propondré un modelo teórico alternativo con el que estudiar este fenómeno. Un modelo que partirá del lenguaje y de los factores extralingüísticos y generacionales que lo activan. Describiré una serie de materiales, de experiencias fílmicas, que utilizan el concepto de ensayo tanto para *definir* su realidad como para *interpretarla*. A continuación, pondré en valor la posibilidad de construir una narración utilizando los principios teóricos de la Historia Conceptual, con especial atención a la obra de Koselleck. De esta manera, mostraré la unión que este concepto tiene, en cada comunidad de significado, en cada contexto, con los conceptos de clasicismo, distancia e intervención.

2.- Del concepto y sus límites

El primer paso es una elipsis consciente. Buscar el ser del ensayo invita a encontrar un apellido. El que más se evita, aunque se tropieza con defensores⁶, es el de género. Obviarlo permite desarrollar dinámicas discursivas abiertas, construir un

² KRSTIĆ, Igor y HOLLWEG, Brenda: *World Cinema and the Essay Film: Transnational perspectives on a Global Practice*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2019.

³ WEINRICHTER, Antonio: “Un concepto fugitivo. Notas sobre el film-ensayo”, en Antonio WEINRICHTER (ed.), *La forma que piensa. Tentativas en torno al cine-ensayo*, Pamplona, Festival Punto de Vista/Gobierno de Navarra, 2007, p. 48.

⁴ GARCÍA MARTÍNEZ, Alberto Nahum: “La imagen que piensa. Hacia una definición del ensayo audiovisual”, en *Comunicación y sociedad*, nº 2, 2006, pp. 104-105.

⁵ ALTER, Nora y CORRIGAN, Timothy: *Essays on the essay film*, New York, Columbia University Press, 2017.

⁶ LOPATE, Phillip: “A la búsqueda del centauro: El cine-ensayo”, en Antonio WEINRICHTER (ed.), *La forma que piensa...*, p. 48.

concepto inmune a la contradicción. La idea de un “*in between genre*”⁷, o incluso un anti-género⁸, no encuentra gran oposición⁹. Esta negación da lugar a un planteamiento más global y emplaza a la noción de práctica filmica¹⁰. Gracias a ella aparecen reflexiones sobre el proceso creativo¹¹. El camino termina afirmando la existencia de un modo¹². Palabra muy extendida en nuestro campo de estudios y que, bien construida, desarrolla conceptos para analizar una película como obra acabada.

La elipsis impediría entrar en terrenos herméticos. Asumiendo, como correlato, la ausencia de cualquier definición concreta. El *film-essai* sería libre y ajeno a cualquier delimitación, inventaría algo que únicamente le vale a él mismo¹³. Describirlo supondría renunciar a su complejidad¹⁴. Aquello que buscamos no se clasifica, simplemente, se identifica.

No obstante, para conseguir reconocerlo, al ensayo hay que otorgarle una serie de cualidades, de características que actúan, con su correspondiente solidaridad, a modo de estructura. Un conjunto de ideas, de palabras, que hacen posible su aprehensión, que surgen, y que nos sugiere, la presencia de este objeto. Las listaré de forma sintética: *asistematicidad* que le hace huir del método cartesiano¹⁵, voluntad por desarrollar una *reflexión* que termina cuestionando su propio desarrollo¹⁶, presencia de un *yo* que habla desde él y no sólo sobre él¹⁷, una forma intrínsecamente *intransferible*¹⁸,

⁷ BIEMANN, Ursula: “The video essay in the digital age”, en Ursula BIEMANN (ed.), *Stuff it. The video essay in the digital age*, Zürich, Institut für Theorie der Gestaltung und Kunst Zürich, 2003, p. 3.

⁸ RENOV, Michael: “History and/As Autobiography: The Essayistic in Film and Video”, en *Framework*, Vol. 2 (3), 1989, p. 12.

⁹ ALTER, Nora: “Translating the Essay into Film and Installation”, *Journal of Visual Culture*, Vol. 6 (1), 2007, pp. 44-57.

¹⁰ TRACY, Andrew: “The essay film”, en *Sight and Sound*, Vol. 23 (8), 2013, p. 44.

¹¹ CORRIGAN, Timothy: *The essay film. From Montaigne, after Marker*, New York, Oxford University Press, 2011.

¹² RASCAROLI, Laura: “The Essay Film: problems, definitions, textual commitments”, en *Framework*, Vol. 49 (2), 2008, p. 39. También en RENOV, Michael: *The subject of documentary*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004, p. 69.

¹³ BERGALA, Alain: “Qu’est-ce qu’un film-essai”, en S. ASTRIC (ed.), *Le film-essai: identification d’un genre*. Paris, Bibliothèque de Centre Pompidou, 2000, p. 14.

¹⁴ CATALA, Josep Maria: *Estética del ensayo. La forma ensayo, de Montaigne a Godard*, Valencia, Universitat de València, 2014, p. 155.

¹⁵ CUELLO, Verónica: “Ensayo sobre el ensayo audiovisual”, en *Cuadernos de música, artes visuales y artes escénicas*, Vol. 6 (2), 2011, p. 23.

¹⁶ GONZÁLEZ CUESTA, Begoña: “El cine como forma que piensa: *La Morte Rouge* de Víctor Erice”, en *Oppidum*, 2, 2006, p. 188.

¹⁷ BLÜMLINGER, Christa: “Leer entre las imágenes”, en Antonio WEINRICHTER (ed.), *La forma que piensa...*, pp. 54-55.

¹⁸ WEINRICHTER, Antonio: “Un concepto fugitivo. Notas sobre el film-ensayo”, p. 26.

un modelo de *escritura*¹⁹, un *proceso abierto e inconcluso*²⁰, un espacio para explotar posturas *críticas* -izquierdistas, feministas, postcoloniales-²¹, una estructura material *dialéctica* con la que hacer filosofía²², una *conversación*, una vinculación con la vieja *θεωρία* griega²³, una meditación individual en el marco de un *espacio público*, una constante *interpelación al espectador* y, en definitiva, y la que intuyo, siguiendo la aportación de Godard, más compleja y sugestiva, la de materializar el *pensamiento*²⁴.

La influencia literaria de este utillaje léxico no admite objeción. Por encima de los trabajos de Musil, Benjamin, Barthes o Montaigne se recurre con frecuencia a Lukács y Adorno. De la búsqueda del ensayo como obra de arte, como género artístico, se hereda la forma como destino, el encuentro ante la ironía y el humor, la reformulación de materiales, miradas e ideas existentes -construido como una polifonía de un yo-, el entender que se asiste al desarrollo mismo de la vida y, por tanto, a una experiencia real. A una vinculación jamás abandonada con la poesía. A una creación fragmentaria, provisional y ocasional. A una fórmula única cuyo valor reside en mostrar “el proceso mismo de juzgar”²⁵. Del ensayo que se presenta como una forma independiente que ni es arte ni es ciencia se acoge la suspensión de la idea tradicional de método y de verdad. No sigue dogmas, su impulso es discontinuo y relativo. Es esencialmente lenguaje, profundamente escéptico, ajeno a las definiciones y está emparentado con la retórica y con la experiencia individual. No hay punto de vista externo a sí mismo. Viene motivado por un estímulo utópico, se puede suspender en cualquier momento. Y, por encima de todo, es pensamiento crítico. La forma crítica por excelencia. “Por eso la más íntima ley formal del ensayo es la herejía”²⁶. Abarcando de cita a cita desde sus condiciones materiales a su vocación moral.

¹⁹ BRESLAND, John: “On the origins of the Video Essay”, en C.H. KLAUS y N. STUCKEY-FRENCH (eds.), *Essayists on the essay. Montaigne to Our Time*, Iowa City, University of Iowa, 2012, p. 184.

²⁰ CORRIGAN, Timothy: *The essay film. From Montaigne, after Marker*, p. 15.

²¹ ARTHUR, Paul: “Essay questions: From Alain Resnais to Michael Moore”, en *Film Comment*, Vol. 39 (1), 2003, pp. 59-60.

²² RASCAROLI, Laura: *How the essay film thinks*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 7.

²³ HUBER, Jörg: “Video Essayism: On the Theory-Practice of the Transnational”, en Ursula BIEMANN (ed.), *Stuff it. The video essay in the digital age*, p. 93.

²⁴ MÍNGUEZ, Norberto: “Pensar con imágenes: tres ensayos cinematográficos”, en *Revista de occidente*, 371, 2012, p. 63.

²⁵ LUKÁCS, Georg: *El alma y las formas y teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 38.

²⁶ ADORNO, Theodor: *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962, p. 36.

Del problema de identificarlo, y de construir a su alrededor un campo de estudios, surge una teoría que relega a un ámbito de la opinión, y en ocasiones del error, otro uso que del concepto se haga. Además, las cualidades que le otorgan al objeto le convierten en un actor, le conceden carácter y capacidad de acción. Determinan lo que el ensayo puede hacer y lo que hará. Formalizan un hecho, y a la misma vez un proyecto. En este sentido, esta teoría presenta enunciados que afectan a la visión, a la observación, pues esta será guiada por aquella.

Aquí es donde nace la pregunta por lo material. Por aquello que se nos impulsa a ver, y aquello que se nos invita a ignorar, al intentar identificar un ensayo fílmico. En su necesidad de superar el pensamiento binario²⁷ recupera la idea de medio en su literalidad: es el libre uso de recursos, ficción/no ficción, fantasía/verdad²⁸. Voz en off, *found footage* y evidencia de los medios de creación²⁹. Siguiendo su traslación literaria, veríamos la presencia del quiasmo o la anamorfosis con cierta facilidad³⁰.

El montaje sería visible, daría lugar a una desconexión. Se produce algo propositivo, el material se aleja de la continuidad y la causalidad. El texto no comenta las imágenes, las imágenes no ilustran el texto³¹. La vieja idea de Bazin de que imagen y sonido no avanzan en la misma dirección es capital porque provocaría una especie de colisión dialéctica³². Es así como este movimiento teórico aleja al ensayo del concepto de documental, concepto al que se le ha vinculado bien para separarlo completamente apuntando a una construcción ideal³³, bien para convertirlo en su inevitable evolución³⁴. En este sentido, es habitual apoyarse en Gilles Deleuze para explicar la desconexión entre bandas³⁵. La traducción provisional de esta situación, apostando más

²⁷ CONONOS, John: "The self-portrait and the film and video essay", en Melinda HINKSON (ed.), *Imaging Identity: Media, memory and portraiture in the digital age*, Canberra, ANU Press, 2016, p. 86.

²⁸ ALTER, Nora: "The political Im/perceptible in the Essay Film: Farocki's "Images of the World and the Inscription of War", en *New German Critique*, 68, 1996, p. 171.

²⁹ GARCÍA MARTÍNEZ, Alberto Nahum: "La imagen que piensa. Hacia una definición del ensayo audiovisual", p. 27.

³⁰ ALTER, Nora: "Translating the Essay into Film and Installation", p. 48.

³¹ BARTHES, Roland: *El imperio de los signos*, Barcelona, Seix Barral, 2007.

³² BAZIN, André: "Lettre de Sibérie", en Jean NARBONI (ed.), *Le cinéma français de la Libération à la Nouvelle Vague (1945-1958)*, París, Cahiers du cinéma, 1998, pp. 258-259.

³³ CATALÀ, Josep Maria: "Film-ensayo y vanguardia", en Josexo CERDÁN y Casimiro TORREIRO (eds.), *Documental y vanguardia*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 109-159.

³⁴ RICHTER, Hans: "El ensayo fílmico. Una nueva forma de la película documental", en Antonio WEINRICHTER (ed.), *La forma que piensa...*, pp. 186-189.

³⁵ DELEUZE, Gilles: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 209-251. En su reflexión sobre el acto de creación también recuerda que una idea específicamente cinematográfica es, por

por una metáfora que por un concepto, podría ser la palabra *brecha*. Una fisura que se convierte en la imagen por excelencia del ensayo audiovisual.

Estimo el texto de Blümlinger sobre esta circunstancia como algo básico. La relación entre la banda-imagen y la banda-sonora impide que haya una soldadura. Así, a lo que se asiste se le podría denominar como “complejo audiovisual”³⁶. Presenciamos “figuras del pensamiento”³⁷ que desarman la percepción convencional y que unen visión radical y trabajo conceptual³⁸. Esta conclusión aparece con múltiples variantes en los textos sobre esta forma filmica. Con ello, se prepara la recepción para una determinada experiencia y se desencadena una cierta condena a la semejanza. A encontrar y a ver en, a que solo así se pueda usar el gran campo semántico antes descrito. A que ese material, o recurso, este identificado con un estado y una función.

El concepto y su corolario material se convierten en un objeto inmanente, sustraído de la temporalidad. Lo que afecta irremediabilmente a la historia. Una vez forjado el objeto se tiende a dar con él, a buscar el lugar en el que emergen tanto sus partes como su forma ideal³⁹. Favoreciendo, de esta manera, la impresión de continuidad con nuestro presente. Entiendo que en el trabajo de Corrigan se manifiesta este problema con suficiente claridad⁴⁰.

En los años cincuenta, el fenómeno toma cuerpo⁴¹. La Segunda Guerra Mundial, el Holocausto, Hiroshima y el inicio de la Guerra Fría suponen un giro epistemológico. El sonido, que había sido importante para el desarrollo del documental y clave para la propaganda, deja de ser un simple acompañante. Mientras, la imagen se retuerce por haber llegado tarde a la historia, por no haber representado la verdad de lo ocurrido

ejemplo, la disociación entre ver y hablar. En este sentido véase: Conferencia “¿Qué es el acto de creación?” del 17 de marzo de 1987 en la FÉMIS. Disponible en: <http://proyectoidis.org/gilles-deleuze/> [Consultado el 23 de enero de 2020].

³⁶ BLÜMLINGER, Christa: “Leer entre las imágenes”, p. 53.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ SIEREK, Karl: “Voz, guía tú en el camino. El lado sonoro del ensayo filmico”, en Antonio WEINRICHTER (ed.), *La forma que piensa...*, pp. 176-184.

³⁹ SKINNER, Quentin: “Significado y comprensión en la Historia de las Ideas”, en Enrique BOCARDO CRESPO, *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 66-76.

⁴⁰ CORRIGAN, Timothy: *The essay film. From Montaigne, after Marker*, pp. 63-70.

⁴¹ En este sentido, al establecer una genealogía se suele comenzar por la tradición soviética. De la obra de Vertov al manifiesto a favor del contrapunto orquestal. Véase: EISENSTEIN, Serguéi Mijáilovich, PUDOVKIN, Vsévolod Ilariónovich y ALEKSANDROV, Grigori Vasílievich: “Contrapunto orquestal”, en J. ROMAGUERA i RAMIÓ y H. ALSINA THEVENET (eds.), *Textos y Manifiestos del Cine. Estética. Escuelas. Movimientos. Disciplinas. Innovaciones*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 478.

durante la contienda bélica⁴². En este sentido, hay dos lugares de fundación. La Francia de Astruc⁴³, Resnais, Marker o Franju; y la Alemania Occidental de los sesenta y su Nuevo Cine. Kluge, Bitomsky o Farocki, la enorme tensión social y política y la herencia del Nacionalsocialismo como invitación a desplegar prácticas filmicas críticas y reflexivas⁴⁴.

En este sentido, la herencia de la historia panteón en la formación del corpus llega también hasta aquí. Antes mencionaba algunos nombres propios sobre los que se ha construido un ideal. Esos nombres están fuertemente vinculados a la tradición del cine de autor y se podría ver en esta construcción teórica una adaptación, o modernización, de aquella. Intuyo que existe un matiz importante porque la selección de títulos, y de las contingencias materiales que los llevaron a cabo, minimizan la idea del cine como producto colectivo. Poniendo énfasis en la experiencia inalienable del cineasta que crea pese a las dificultades económicas, tecnológicas y sociales de la comunidad en la que vive. Aunque la construcción conceptual podría dar lugar a un análisis estructuralista de cualquier film del corpus, quizá cercano al *auteur-structuralism*, en ellos se observa un resquicio que considera al autor algo más que una simple herramienta crítica⁴⁵. El ensayo sería capaz de ofrecernos una sugestión de vida, de ser el retrato de un hombre que ha existido de verdad⁴⁶. De ahí el perfil de obra única, que remite a una experiencia singular.

En España, al aplicar este criterio histórico y conceptual, nos encontramos con un problema ineludible. En el único texto dedicado a meditar sobre el ensayo y su herencia en nuestro país, Cerdán y Castro de Paz utilizan la autorreflexividad y la autoconciencia como motor de su análisis, como marco para establecer una continuidad que teja la historia de esta forma filmica⁴⁷. No obstante, se tropiezan con la dificultad de aquilatar el contexto que nace después de la guerra del 36. En el momento de la aparición del ensayo, siguiendo la teoría que reseñamos, las circunstancias españolas

⁴² QUINTANA, Ángel: "Al principio fue el verbo. Notas sobre el ciné-essai", en Antonio WEINRICHTER (ed.), *La forma que piensa...*, p. 130.

⁴³ ASTRUC, Alexander: "The future of cinema", en Nora ALTER y Timothy CORRIGAN (eds.), *Essays on the essay film*, p. 96.

⁴⁴ ALTER, Nora: "Translating the Essay into Film and Installation", pp. 49-52.

⁴⁵ STAM, Robert: *Teorías del cine. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 149-156.

⁴⁶ LUKÁCS, Georg: *El alma y las formas y teoría de la novela*, p. 29

⁴⁷ CASTRO DE PAZ, José Luis y CERDÁN, Josetxo: "Tra(d)iciones y traslaciones del ensayo filmico en España", en Antonio WEINRICHTER (ed.), *La forma que piensa...*, pp. 110-124.

son radicalmente diferentes y se antoja poco probable la eclosión de una brecha. La aparición de una forma filmica fundamentada en el pensamiento crítico parece imposible ante un momento histórico donde no hay un giro epistemológico capaz de desarrollar un concepto similar al que aquí está en disputa.

Esta teoría, en definitiva, genera problemas por su construcción en vacío, por su capacidad de reducir un concepto proteico a un ideal normativo, a una específica forma material, y por su habilidad de sustraerse al tiempo, asumiendo una continuidad histórica difícil de sostener. Lo que hace imposible encajar determinados comportamientos en esta hipótesis de partida. Por estos motivos, entiendo que es necesario plantear un acercamiento teórico *desde la contingencia*.

3.- Materiales

Las fuentes que voy a comentar pertenecen a tres épocas distintas. Son representantes de la experiencia de varios cineastas y forman un arco temporal amplio, desde la postguerra hasta los inicios del siglo XXI. Con ellos es posible establecer una distancia con el presente, evitando así el impulso normativo, y conseguir que aparezca una cesura, que surja la discontinuidad. Un hiato que exhiba la complejidad del tiempo histórico. Estas experiencias comparten, además de un uso activo del término, el interés de sus autores por la docencia y la investigación. Desde el Instituto de Investigaciones y Experiencias Cinematográficas (IIEC) hasta los actuales estudios de postgrado. Lo que hace que en sus prácticas se presente tanto el problema de la transmisión del conocimiento como la respuesta al modo de entender el cine que sus mayores les ofrecen.

La revista *Cine experimental* (1944-1946), creada en torno al grupo de La Elipa, decidió continuar la herencia, abandonada por *Primer Plano*, de reivindicar el cine a través de una visión culta⁴⁸. A esta mirada se le añadió el interés por la investigación y la

⁴⁸ MINGUET i BATLLORI, Joan: “La regeneración del cine como hecho cultural durante el primer franquismo (Manuel Augusto García Viñolas y la etapa inicial “Primer Plano”)”, en Josetxo Cerdán y Julio Pérez Perucha (coords.), *Tras el sueño. Actas del Centenario (VI Congreso de la Asociación Española de Historiadores del Cine)*, Madrid, Academia de las Artes y las Ciencias Cinematográficas de España/A.E.H.C., 1998, p. 198.

divulgación técnica⁴⁹. En este extraño caso editorial, que no seguía ni la retórica del glamour ni la retórica del régimen, en su número 3 de febrero de 1945, José Manuel Dorrell publicó una crítica sobre *El cuarto mandamiento* (*The Magnificent Ambersons*, Orson Welles, 1942). En ella, el trabajo de Welles era calificado como un “ensayo”⁵⁰. Dorrell no usaba el término para abrir el análisis fílmico a toda una literatura teórica, como si hizo el trabajo de Richter que vio la luz en fechas cercanas⁵¹, si no para enmarcarlo en una recepción, en una visión del cine, que el citado grupo de La Elipa compartía.

En ella, el crítico achacó al director americano una excesiva presencia, una obsesión desmedida por la técnica. Como herencia de su trabajo teatral, Welles se deja ver en cada escena. El film estaba construido desde una opulencia descontrolada de recursos. De técnicas y formas que, en ese momento, estaban en desuso⁵². El director había resucitado, en visión de Dorrell, el expresionismo alemán. Contrastes lumínicos, extraños ángulos de visión o travellings. El texto culpaba a la técnica de ahogar una interpretación humana y con emoción; y a su libreto de no ajustarse del todo a una realidad lógica.

Unos años después, en 1950, Serrano de Osma presentó *La sombra iluminada*, su cuarta película, a día de hoy perdida, y que podría considerarse su última aportación telúrica. Este realizador, vinculado a la tertulia de La Elipa, tuvo desencuentros constantes con crítica y público desde su primer largometraje. El estreno de esta última no correrá mejor suerte, así que cuando empiece a rodar su siguiente proyecto, *Rostro al mar*, Serrano de Osma reconocerá que ha dejado el cine de ensayo a un lado⁵³. Que debe plegarse, como le recomendaron sus compañeros, a una moderna visión del cine que le exige sencillez y realismo⁵⁴. Donde la mejor técnica es la que no se ve. El realizador de *Embrujo* (1947) había empleado el término, lo había asumido, como un concepto de época.

⁴⁹ ARANZUBIA COB, Asier y LÓPEZ IZQUIERDO, Javier: “Cine Experimental (1944-1946). El extraño caso de una revista española de cine de los años cuarenta que escapa del glamour y la arenga”, en *Secuencias. Revista de historia del cine*, 25, 2008, p. 66.

⁵⁰ DORREL, José Manuel: “Crítica. El cuarto mandamiento”, en *Cine experimental*, 3, 1945, p. 166.

⁵¹ RICHTER, Hans: “El ensayo fílmico. Una nueva forma de la película documental”.

⁵² DORREL, José Manuel: “Crítica. El cuarto mandamiento”, p. 169.

⁵³ ARANZUBIA COB, Asier, *Carlos Serrano de Osma. Historia de una obsesión*, tesis doctoral, Universidad Carlos III, 2004, p. 181. Disponible en: <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/14081> [Consultado el 23 de enero de 2020]

⁵⁴ DEL AMO, Antonio: *El cine como lenguaje*, Madrid, Instituto de Investigaciones y Experiencias Cinematográficas, 1948, p. 181.

Tanto desde una visión personal, como desde una aceptación del devenir del cine en su conjunto.

Con la victoria del realismo y la posterior aparición de las nuevas olas, España vivió un relevo en su nómina de realizadores. En 1959, el escritor y cineasta Jesús Fernández Santos presentó el documental *España 1800*. Este trabajo, que llevaba por subtítulo “un ensayo cinematográfico sobre Goya y su tiempo”⁵⁵, pretendía interpretar la España del pintor, y su obra, haciendo un alegato contra Carlos IV. El realizador buscaba actuar sobre su presente, meditar sobre el pasado para poder influir en el ahora. Tras su presentación pública, el cortometraje vivió un éxito nacional e internacional efímero⁵⁶. Fue requisada inmediatamente por la Dirección General de Seguridad, retocada y presentada en una nueva versión con otro título: *Goya y su tiempo*⁵⁷. Se acertó la duración y se tuvo que suavizar el comentario⁵⁸.

En estos años de cambio, Joaquín Jordá también tuvo un papel relevante. Una vez abandonado el fervor inicial de la Escuela de Barcelona, el realizador no consiguió poner en marcha ningún proyecto tras estrenar *Dante no es únicamente severo*. No obstante, antes de emprender el exilio a Italia, Jordá pudo formalizar de manera muy breve unas imágenes que debían ser la presentación de un proyecto de mayor envergadura: la adaptación de la novela *Un lloc entre els morts*⁵⁹. Esta aportación estuvo perdida durante casi treinta años hasta que Torreiro y Riambau⁶⁰ la encontraron entre el legado de Carlos Durán e hicieron visible la historia de un proyecto que debía servir, en teoría, como carta para inversores.

Durante una única jornada de trabajo, el 28 de septiembre de 1969, un equipo reducido grabó una entrevista en blanco y negro con la escritora Maria Aurèlia

⁵⁵ PASTOR CESTEROS, Susana: *Cine y literatura. La obra de Jesús Fernández Santos*, Alicante, Universidad de Alicante, 1996, p. 75.

⁵⁶ LÁZARO SEBASTIÁN, Francisco Javier y SANZ FERRERUELA, Fernando: *Goya en el audiovisual. Aproximación a sus constantes narrativas y estéticas en el ámbito cinematográfico y televisivo*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2017, p. 156.

⁵⁷ VAQUERIZO GARCÍA, Luis: *La censura y el nuevo cine español: cuadros de realidad de los años sesenta*, Alicante, Universidad de Alicante, 2014, p. 196.

⁵⁸ RODRÍGUEZ PADRÓN, Jorge: *Jesús Fernández Santos*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1982, p. 23.

⁵⁹ MANRESA, Laia: *La mirada lliure*, Barcelona, Filmoteca de Catalunya/Portic, 2006, p. 107.

⁶⁰ RIAMBAU, Esteve y TORREIRO, Casimiro: “A propósito de un redescubrimiento «María Aurèlia Capmany parla d'un lloc entre els morts» y el comienzo de la diáspora de la Escuela de Barcelona”, en Emilio Carlos GARCÍA FERNÁNDEZ (coord.), *El paso de mudo al sonoro en el Cine Español (IV Congreso de la Asociación Española de Historiadores del Cine)*, Madrid, Editorial Complutense/A.E.H.C., 1993, pp. 245-256.

Capmany. La entrevista, a la que se le incorporaron fragmentos en color de material rodado bajo los efectos del LSD, fue montada por el propio realizador y presentada en los *Premis d'Honor de les Lletres Catalanes* de ese mismo año. El metraje comenzaba de una forma muy elocuente. Jordá, micrófono en mano, anunciaba: estamos aquí para hacer un ensayo filmico⁶¹. En sus apenas cincuenta minutos, planteó cuestiones que el documental que se realizaba en España no podía asumir, como así lo cercioró su proyección⁶². Gracias a lo que proponía una novela construida como una biografía de un hombre que nunca existió, Jordá se planteó romper la típica estructura narrativa cinematográfica. Usando la herencia del ensayo literario se puede partir hacia otros territorios, justificaba años después⁶³. La inscripción ensayo en el material filmico y su uso como herramienta de cambio le permitieron entenderlo, al igual que Fernández Santos, como un concepto de *acción*.

En los tiempos donde se ha consolidado la teoría que antes he reseñado, el concepto que estamos siguiendo no sugiere las mismas precisiones. En la obra *El jardín imaginario* (Guillermo G. PEYDRÓ, 2011), su realizador inscribe deliberadamente, a partir de la palabra, de la voz, tanto en off como en los entrevistados, no solo el término ensayo, también una definición y una defensa de sí mismo. El ensayo permite, en confesión inicial de la locución femenina, superar las barreras artificiales entre ficción, no ficción y cine experimental. Puede contener el mundo y puede mostrarlo. Mientras, apariciones en pantalla como la de Christa Blümlinger, construyen una progresiva coartada teórica que le ayudan a preparar la visión de sí mismo. Una película de apenas cincuenta minutos de duración que forma parte de la tesis doctoral de su autor⁶⁴.

En el trabajo de Peydró los vínculos transnacionales son relevantes, en el caso de Andrés Duque, vitales. Este venezolano afincado en Barcelona presentó en el año 2012 *Ensayo final para una utopía*. Una filiación, la del título, que lo condena a vivir fuera de los reductos comerciales, pero que encuentra todo un espacio de acogida en los museos o

⁶¹ BENAVENTE, Fran y SALVADÓ, Gloria, "Filmar al otro en el cine de Joaquim Jordá", *Formats: revista de comunicació audiovisual*, 5, 2009. Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/Formats/article/view/256831> [Consultado el 23 de enero de 2020].

⁶² GARCÍA FERRER, Joan Manuel y MARTÍ ROM, Josep Miquel: *Joaquim Jordá*, Barcelona, Cine club Associació Enginyers Industrials de Catalunya, 2001, p. 80.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ PEYDRÓ, Guillermo, *Del racconto al ensayo: cartografías del cine sobre arte*, Madrid, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid. Disponible en: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/674621> [Consultado el 23 de enero de 2020].

los festivales. El ensayo aparece como una práctica, ha alcanzado la etiqueta de modo de expresión, de forma que es posible acotar y usar, definir y ejecutar. Una praxis constantemente vinculada a las sensaciones⁶⁵ y al cuerpo⁶⁶. Un tipo de mercancía, pues alcanza el status de pieza de consumo, que aprovecha los cambios provocados por el cine digital. Además, el concepto, llegado el siglo XXI, y gracias a lograr una cierta autonomía, una identidad que lo separa de otros modelos, puede actuar por sí mismo. Es sujeto y objeto.

4.- Acordes metódicos

Presentar así estos materiales implica constatar que la palabra ensayo tiene un componente extralingüístico que la moviliza. Este esquema diacrónico, lejos de mostrar un lenguaje artificial unívoco, da lugar a una visión del concepto como un elemento en conexión. En este sentido, entiendo que el desarrollo teórico de la Historia Conceptual [*Begriffsgeschichte*] defendida por Koselleck, así como la tradición hermenéutica alemana, pueden ser discursos relevantes para nuestra disciplina y nuestro objeto de estudio.

En sus pautas para el *Lexikon*, el historiador alemán estableció una división entre palabra y concepto⁶⁷. Ambos son signos lingüísticos y ambos son polisémicos. No obstante, las palabras podrían ser fijadas con precisión a través de una definición y los conceptos no. Estos solo podrían ser interpretados. Serían lo suficientemente fuertes como para invitar al pensamiento y a la discusión y, además, podrían moldear el pasado y el futuro. Los primeros serían unívocos mientras que los segundos deberían mantener siempre una equívocidad.

Al desarrollar el enfoque heurístico de la *Sattelzeit* esta división se presentó como una acción “pragmática”⁶⁸. La renuncia al triángulo lingüístico significante-significado-cosa hace que el concepto se estudie en su función político-social. Como un

⁶⁵ FERNÁNDEZ LABAYEN, Miguel y OROZ, Elena: “Plug-ins del yo. Inscripciones autobiográficas en los documentales transnacionales de Andrés Duque”, en Miquel FRANCÉS i DOMÈNEC et al. (coords.), *El documental en el entorno digital*, Barcelona, UOC, 2013, pp. 101-117.

⁶⁶ MASOTTA LIJMAER, Carlota: “El escalofrío. Cuerpo e imagen en el cine de Andrés Duque”, en *Arte y políticas de identidad*, 8, 2013, pp. 95-114.

⁶⁷ KOSELLECK, Reinhart: “Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 11, 1967, p. 86.

⁶⁸ KOSELLECK, Reinhart: “Un texto fundacional. Introducción al *Diccionario* histórico de conceptos políticos-sociales básicos en lengua alemana”, en *Anthropos. Huellas del conocimiento*, nº 223, 2009, p. 101.

concentrado de contenidos significativos. Los conceptos siempre están integrados en redes conceptuales⁶⁹. De esta manera, en los artículos de *Vergangene Zukunft* ya se refleja esa idea del concepto como la de un elemento que reúne la pluralidad de la experiencia histórica. Como una palabra que envejece y que no se puede entender sin la referencia a otras de su misma envergadura. Siendo no solo un indicador de los contextos que engloba si no también un factor⁷⁰, son piezas teórico-prácticas⁷¹. Los conceptos, entendidos así, no tienen historia. La contienen, pero no la tienen⁷². Entrando de esta manera en los procedimientos semasiológicos y onomasiológicos que demostrarían la tensión existente entre el lenguaje y un estado de cosas y la ruptura del círculo entre palabra y cosa⁷³.

Este coeficiente temporal presente en un concepto, es decir, la capacidad de trascender su contexto original y proyectarse en el tiempo⁷⁴, permite que la historia conceptual ayude a iluminar la permanencia de experiencias pretéritas, la resistencia y supervivencia de algunas teorías del pasado⁷⁵. Quizá existen elementos del significado que ya no se corresponden con ninguna realidad o quizá hay realidades que solo se exponen mediante un concepto de significado desconocido. Visto así, este proceder se ofrece como mediador entre un pasado y un presente. Como ya defendió Gadamer en su escrito sobre la *Historia del Concepto como filosofía*⁷⁶, este movimiento teórico es más bien una actitud. No debería ser una herramienta auxiliar o un archivador de consulta. Hay que esclarecer el origen conceptual de las palabras y constatar que el lenguaje se olvida de sí mismo mediante un movimiento antinatural que rompa y paralice el habla, que nos libere de la rigidez del lenguaje⁷⁷.

La historia de los conceptos mediría la diferencia y convergencia entre nociones antiguas y categorías actuales. Pero también renunciaría a tematizar diacrónicamente

⁶⁹ KOSELLECK, Reinhart: *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012, p. 47.

⁷⁰ KOSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 118.

⁷¹ ONCINA, Faustino: "Historia conceptual y hermenéutica", en *Azafra. Revista de filosofía*, 5, 2003, p. 172.

⁷² KOSELLECK, Reinhart: "Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung", *Der Staat*, 6, 1983, pp. 7-46.

⁷³ KOSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado*, pp. 118-119.

⁷⁴ PALTÍ, Elías: "Introducción", en R. KOSELLECK, *Los estratos del tiempo*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 15.

⁷⁵ KOSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado*, p. 122.

⁷⁶ GADAMER, Hans Georg: *Verdad y Método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, pp. 81-93.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 87-88.

algunas expresiones para defenderlas como elementos metahistóricos. Este es el caso de presentar *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativas* como categorías que equivalen, desde un punto de vista histórico, a las de espacio y tiempo⁷⁸. Es aquí donde los sujetos de la acción, los que mueven y son movidos por los conceptos, adquieren relevancia. Koselleck, al defender y perfilar estas expresiones, admite que son condiciones. Condiciones de una historia posible pero nunca una historia misma. Esto establece un vínculo directo con la *Historik*. Partiendo del análisis del *Dasien* de Heidegger, Koselleck tematiza una serie de categorías, una lista de pares antitéticos, que serían “algo así como la estructura fundamental temporal de posibles historias”⁷⁹, como una antropología de la experiencia histórica. Configurando una ciencia teórica que debería hacer inteligible por qué los relatos acontecen⁸⁰.

Para enriquecer los materiales reseñados y construir una narración solvente hay que tener en cuenta las categorías de experiencia y expectativa, aplicadas en nuestro caso a los realizadores, así como la pluralidad de un concepto, su unión con otras nociones. Con ideas que tejen, en cada marco temporal, una malla de referencias; de actos, prácticas y teorías. En este sentido, para la historia del ensayo en el contexto español, es relevante la categoría, dentro de la *Historik*, de la “generatividad”⁸¹, de la generación en un sentido natural. El antes y después generacional juega un papel relevante en la adquisición de experiencia⁸². Existe una tensión entre educación y emancipación, “entre experiencia ofrecida y experiencia propia”⁸³. Entre los modelos de acción que definen un tiempo y que, al ser heredados, provocan respuestas en aquellos que los reciben como norma. Destacando, en nuestro caso, el papel de la creación de escuelas oficiales de cine y de la entrada de este medio como objeto de estudio en el ámbito académico.

⁷⁸ KOSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado*, pp. 333-357.

⁷⁹ KOSELLECK, Reinhart: “Histórica y hermenéutica”, en R. KOSELLECK y H.G. GADAMER, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 74

⁸⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁸¹ *Ibid.*, p. 81.

⁸² KOSELLECK, Reinhart: *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 49.

⁸³ *Ibid.*, p. 51.

5.- Clásico

En sus trabajos críticos de postguerra, Serrano de Osma, que abandonó la lucha izquierdista y revolucionaria para acogerse al credo nacional en 1938, mostró un vínculo atemporal con la forma del cine mudo⁸⁴. Una deferencia que compartían algunos escritores y teóricos de la época, el ejemplo más citado es el de Arnheim. Gracias a esta filiación continuó reivindicando la obra de Eisenstein, en la España de los cuarenta, aunque de manera parcial. El director ruso seguía siendo el constructor de “bellísimas imágenes de contrastes”⁸⁵, pero al servicio del “bolchevismo criminal de la revolución soviética”⁸⁶. Estos calificativos le permitían servirse del realizador soviético. Con ellos repudiaba su mensaje, pero aceptaba su estilo. Serrano de Osma se comprometía así con una evidente separación entre forma y contenido, entre imagen y relato. Un cisma que, por otro lado, se ha convertido en lugar común en los escritos contemporáneos sobre su obra.

El conocido como “cineasta de la enunciación”⁸⁷ mostró, además de por Eisenstein, predilección por el trabajo de Orson Welles. De él se valió para desarrollar su tercer film, *La sirena negra* (1947)⁸⁸. Utilizó su ejemplo para llevar a cabo experimentos sobre la composición, la duración o la dimensión de los planos. Este trabajo cercioró algo que ya había dejado claro en sus propuestas teóricas. En el número previo a que Dorrell publique su crítica, Osma unía al director ruso y al realizador americano en su *Ensayo sobre el plano*⁸⁹. Un texto donde manifestó su atracción por la imagen y por su constitución como eje central y último del cine.

Renunciar al ensayo, por tanto, era renunciar a hacer visible la técnica. Desistir de la multiplicidad de recursos y formas⁹⁰. Poner fin a una pasión por el significante que

⁸⁴ ARANZUBIA COB, Asier, *Carlos Serrano de Osma. Historia de una obsesión*, p. 41.

⁸⁵ SERRANO DE OSMA, Carlos: “Retorno a lo primitivo”, en *Radiocinema*, 39, 1939.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ CASTRO DE PAZ, José Luis: *Un cinema herido. Los turbios años cuarenta en el cine español (1939-1950)*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 203. Véase TÉLLEZ, José Luis: “La sombra iluminada: un acercamiento a la cinematografía de Carlos Serrano de Osma”, en Asier ARANZUBIA (coord.), *Sombras iluminadas*, Valencia, Shangrila, 2019, pp. 167-181.

⁸⁸ CASTRO, Antonio: *El cine español en el banquillo*, Valencia, Fernando Torres Editor, 1974, p. 406.

⁸⁹ SERRANO DE OSMA, Carlos: “Ensayo sobre el plano”, en *Cine experimental*, 2, 1945, p. 93-98.

⁹⁰ FANÉS, Félix: “El wagnerisme a la Barcelona dels anys cinquanta. *Parsifal* de Daniel Mangrané i el seu entorn”, *Cinematograf. Annals de la Federació Catalana de Cine-clubs. Volum 3, curs 1985-86*, Barcelona, Federació Catalana de Cineclubs, 1986, pp. 333-375.

colocaba en un segundo lugar, en dependencia, el contenido de sus películas⁹¹. En palabras de Antonio del Amo, renunciar al cine telúrico era renunciar a “un cine inquieto, de ensayo heroico, de experimentación, de vanguardia”⁹². El adiós a una forma que, para muchos como Serrano, parecía haber alcanzado la perfección; parecía ser la definición y la norma del cine como arte de la imagen. Un arte donde su materia prima se rueda generalmente en estudio, donde se muestra una inclinación hacia los contrastes y los claroscuros, por efecto del blanco y negro, y donde esta se construye para alcanzar una cierta profundidad sin la necesidad de delegar dicha cualidad en el sonido⁹³.

Junto a esta férrea defensa de la tradición muda, Serrano de Osma quiso reconfigurar el cine español tras el trauma de la guerra. En sus artículos, perseguía la creación de un cinema nacional, de un arte que representase los problemas del hombre español. Que tuviese una vocación social, que estuviese al servicio del pueblo. En este sentido, dicho objetivo exigía un esfuerzo colectivo⁹⁴. Osma nunca se refirió a una poética personal, a un modelo subjetivo de trabajo. Buscó una expresión para *el* cine. Para comprender esta idea es necesario aclarar las relaciones entre el concepto de colectivo y el devenir de la industria en el marco desde el que el realizador escribe.

El manifiesto a la cinematografía española de García Víñolas en los primeros cinco números de *Primer Plano*, y la línea ideológica y retórica de toda la revista, son de referencia obligada⁹⁵. El corporativismo franquista llegó al arte, y en consecuencia al cine, en un momento de convergencia. Por el lado fascista, destacó la exaltación de la artesanía como el modo en el que se potenciaba el arte. Como el modo de valorar la obra

⁹¹ ARANZUBIA COB, Asier, *Carlos Serrano de Osma. Historia de una obsesión*, pp. 141-142.

⁹² DEL AMO, Antonio: “Cine telúrico y cine boluda”, en *Imágenes*, 23, 1947, p. 4.

⁹³ RUBIO MUNT, José Luis: “Aplicación simbólica del esbatimiento por los directores de fotografía españoles de la primera generación de posguerra”, en Luis FERNÁNDEZ COLORADO, Pilar COUTO CANTERO (coords.), *La herida de las sombras. El Cine Español en los años 40 (VIII Congreso de la Asociación Española de Historiadores del Cine)*, Madrid, Academia de las Artes y las Ciencias Cinematográficas de España/A.E.H.C., 2001, p. 145. Hay que destacar, en este sentido, la influencia tanto del cine americano como del germano en la construcción la fotografía de la época.

⁹⁴ SERRANO DE OSMA, Carlos: “Concepto platónico del cine español”, en Julio PÉREZ PERUCHA (ed.), *El cinema de Carlos Serrano de Osma*, Valladolid, 28 Semana del Cine de Valladolid, 1983, pp. 150-159.

⁹⁵ MONTERDE, José Enrique: “Hacia un cine franquista: la línea editorial de “Primer Plano” entre 1940 y 1945”, en Luis FERNÁNDEZ COLORADO, Pilar COUTO CANTERO (coords.), *La herida de las sombras. El Cine Español en los años 40 (VIII Congreso de la Asociación Española de Historiadores del Cine)*, Madrid, Academia de las Artes y las Ciencias Cinematográficas de España/A.E.H.C., 2001, pp. 62-64.

manual, el trabajo que situaba a la técnica delante de la creación⁹⁶. Como el desarrollo de un pensamiento organicista donde la jerarquía tiene un valor esencial y el artista es un mero intermediario⁹⁷. Por el lado del cine, todavía se dejaban sentir los debates que consideraban que, si este medio debía defenderse como arte no era por su carácter mecánico y reproductivo, sino porque había un dominio humano sobre la técnica. El impulso que había supuesto seguir el trayecto de lo irreal sobre lo real para que el cinema alcanzase la forma del arte continuaba presente. Algo que afectaba también al género reproductor por excelencia, el documental, el cual debía ir más allá de la mera duplicación para ser cinematográfico⁹⁸. La experiencia de las primeras décadas de trabajo filmico dibujó la historia de un impulso común. La labor de un colectivo unificado que construyó, con aportaciones maestras, pero siempre de forma conjunta, una denotación artística. El medio por encima del sujeto. Con la existencia de *ismos*⁹⁹, pero en defensa del destino artístico de este singular colectivo, es decir, del cine. Una herencia que Serrano de Osma tenía muy presente.

A esta situación se le debe sumar una conciencia cada vez más acuciante: la creencia de que el medio es, con el paso de los años, técnicamente más complejo. Algo que reforzó la necesaria deriva colectiva del cine. Esta posición se refleja en la postura que adoptó la historiografía de la época ante el devenir del séptimo arte. Modelo historiográfico que sería calificado, en años posteriores, como un acto de amor, en un doble sentido, heroico pero deficitario¹⁰⁰. Fernández Cuenca encuentra que gracias a la densidad de técnicas y oficios la cinematografía ha evolucionado de la soledad del operador al trabajo en equipo: “La obra individual ha pasado a ser colectiva”¹⁰¹. Como resaltaba José Palau, el crecimiento ascendente del cine y su dificultad técnica han provocado una necesaria “división del trabajo”¹⁰². “El cine pone en juego un instrumento (equipo técnico) mucho más complejo que ninguno de los que se hallan en la base de

⁹⁶ LORENTE HERNÁNDEZ, Ángel: *Arte e ideología en el franquismo (1936-1951)*, Visor, Madrid, 1995, p. 56.

⁹⁷ NIETO, Jorge: *Cine en papel. Cultura y crítica cinematográfica en España (1939-1962)*, Valencia, Ediciones de la Filmoteca, 2009, p. 80.

⁹⁸ LÓPEZ CLEMENTE, José: “Teoría del documental”, en *Cine experimental*, 9, 1946, pp. 108-111.

⁹⁹ SERRANO DE OSMA, Carlos: “El cine español, vocación y servicio”, en *Cine experimental*, 7, 1946, pp. 40-41.

¹⁰⁰ LAGNY, Michèle: *Problemas y métodos en la investigación cinematográfica*, Barcelona, Bosch, 1997.

¹⁰¹ FERNÁNDEZ CUENCA, Carlos: *Sentido y evolución de la historia del cine*, Madrid, Instituto de Investigaciones y Experiencias Cinematográficas, 1949, p. 12.

¹⁰² PALAU, José: *Historia del cine*, Barcelona, Seix Barral, 1946, p. 22.

otras actividades artísticas”¹⁰³. Unas artes que, vistas por Del Amo, deberían estar al servicio del cine pues este es la consecuencia lógica de todas ellas¹⁰⁴. Un arte donde “triunfa el trabajo colectivo como en ninguna otra de las actividades artísticas”¹⁰⁵. Quizá la visión más melancólica es la de un Ángel Zúñiga que afirmó que el cine estaba completamente paralizado por su complejidad y que, por tanto, “la era de los artistas [había] pasado”¹⁰⁶.

Esta amalgama de oficios y la consideración del cine como arte invitaban a discusiones sobre la jerarquía y la responsabilidad de la unidad de cualquier obra. Los debates sobre el autor, que ya aparecían en la historiografía de finales de los cuarenta, empiezan a desplegar un cambio generacional a partir de los cincuenta en la revista *Índice*¹⁰⁷. Lugar donde las plumas de Serrano de Osma, Neville, Bardem o Berlanga dialogaron sobre el creador último y sobre la importancia del guion. De cómo la palabra, el diálogo o el sonido ocupaban un espacio igual de relevante que la imagen. Algo que chocó directamente con la herencia de aquellos que experimentaron el mudo como el elemento normativo a conservar y a transmitir. Que hizo vincular la idea de ensayo con un mundo pretérito. Que truncó la construcción de un cine nacional a la medida del que buscaba Serrano de Osma y dio lugar a la victoria del realismo.

En el vínculo que une a estos nuevos realizadores con los veteranos, la creación del IIEC es capital. Espacio de formación para futuros profesionales del cine, donde enseñaron Serrano de Osma o Fernández Cuenca, y cuyo origen se encuentra en la Escuela de Ingenieros Industriales de Madrid¹⁰⁸. Lugar de experimentación, de experiencia ofrecida para los noveles, donde destacó la importancia de Eisenstein en la educación de los futuros realizadores¹⁰⁹. Donde la experiencia de los primeros años de cine se convirtió en experiencia normativa, experiencia formativa, en el periodo *clásico* en el que se había formado el oficio que los alumnos debían adquirir. Era elemento

¹⁰³ *Ibid.*, p. 60.

¹⁰⁴ DEL AMO, Antonio: *Historia universal del cine*, Madrid, Plus Ultra, 1948, p. 9.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 160.

¹⁰⁶ ZUÑIGA, Ángel: *Una historia del cine. Vol. II*, Barcelona, Destino, 1948, p. 412

¹⁰⁷ Números 49 y sucesivos.

¹⁰⁸ A lo que habría que sumar el impulso de Joaquín Entrambasaguas. BLANCO MALLADA, Lucio: *I.I.E.C. Y E.O.C., una escuela para el cine español*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1990, pp. 24-35. Tesis doctoral.

¹⁰⁹ ARANZUBIA COB, Asier, *Carlos Serrano de Osma. Historia de una obsesión*, pp. 147-149.

preceptivo y, por tanto, deber. Una forma que al envejecer se transformó en cliché, y contra la que hubo una reacción. Una resistencia al valor de la norma.

En este sentido, plantear la unión de lo clásico, desde el punto de vista de la experiencia, con el concepto de ensayo implica realizar algunas consideraciones y un salto. Al no situarme, en exclusiva, en la parcela discursiva de lo artístico, la idea de “un arte que ha encontrado su perfecto equilibrio, su forma ideal de expresión”¹¹⁰ y que da lugar a un “periodo en el que forma y contenido se hallan en armonía”¹¹¹ ha quedado en suspenso. Lo mismo ocurre con las alusiones a una “historia sagrada”¹¹², a un corpus bíblico y a una religión donde el potencial de sentido de una obra es inagotable¹¹³. No me he referido aquí en exclusiva a ningún estilo omnicomprendido¹¹⁴, a un modo de producción enclavado en unas coordenadas¹¹⁵, a un canon personal o a una práctica intertextual¹¹⁶. No hablo de un lugar, ni imaginario ni real, ni de la supuesta degradación y nostalgia tras su pérdida¹¹⁷. Mi intención no es negar la importancia de estas consideraciones, se trata de poner el foco en una circunstancia que, a todas ellas y en mayor o menor medida, les es común. Saltando la inspiración kantiana de la *Historik* y regresando a Gadamer¹¹⁸, lo clásico se plantea, en este régimen histórico, como una experiencia en el tiempo. Sentir la existencia de algo *impercedero*. Sentirla, además, cuando esta conciencia empieza a ser pasado, empieza a ser atravesada por la historia. De esta manera, aquello que debía ser norma, base o principio se transformó en un elemento subversivo, reaccionario y experimental.

6.- Distancia

En el cortometraje *España 1800*, Jesús Fernández Santos utilizó la voz que guiaba las imágenes del pintor aragonés con un énfasis crítico. Las palabras adquirieron una

¹¹⁰ BAZIN, André: *¿Qué es el cine?*, Madrid, Rialp, 2008, p. 88.

¹¹¹ COUSINS, Mark: *Historia del cine*, Barcelona, Blume, 2005, p. 16.

¹¹² LAGNY, Michele: *Cine e historia. Problemas y métodos en la investigación cinematográfica*, Barcelona, Bosch, 1997, p. 142.

¹¹³ KERMODE, Frank: *Formas de atención*, Barcelona, Gedisa, pp. 77-78.

¹¹⁴ BURCH, Noël: *El tragaluz del infinito*, Madrid, Cátedra, 1987.

¹¹⁵ BORDWELL, David, STAIGER, Janet y THOMPSON, Kristin: *El cine clásico de Hollywood: estilo cinematográfico y modo de producción hasta 1960*, Barcelona, Paidós, 1997.

¹¹⁶ STAM, Robert: *Nuevos conceptos de la teoría del cine*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 231-239.

¹¹⁷ AUMONT, Jacques: *Las teorías de los cineastas*. Barcelona, Paidós, 2004, p. 148-150.

¹¹⁸ GADAMER, Hans Georg: *Verdad y Método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003, pp. 353-360.

actitud analítica, dejaron de ser simples acompañantes. El subtítulo *un ensayo sobre Goya y su tiempo* subrayaba esta idea. No obstante, su trabajo no daba cuerpo a una forma de expresión nueva y acabada, sus ideas seguían muy unidas a la herencia del documental. “Yo entiendo por documental todo film carente de ficción dramática que presenta una interpretación de la realidad que nos rodea”¹¹⁹. En esta postura, se filtraba la influencia extranjera, en concreto, el trabajo de Resnais. La ascendencia europea, fundamentalmente francesa, supuso un acicate para el cambio, como lo había sido la italiana para la introducción del neorrealismo, y un alejamiento con las posibilidades que, de haber mirado hacia el interior, hacia España, habrían podido servir de patrón o de guía¹²⁰. En este sentido, el trabajo de Fernández Santos nació en un espacio de cambio. En un momento donde se afirmó que existía un “antes y después de 1958”¹²¹. Su propuesta de relación entre las materias que componían la experiencia filmica coincidió con las preocupaciones de una nueva hornada de realizadores. En las revistas que con mayor vigor manifestaron las posibilidades de esta nuevo horizonte creativo, *Film ideal* y *Nuestro cine*, se sucedieron los elogios a las aportaciones de Querejeta y Eceiza, *A través de San Sebastián* (1960) y *A través del fútbol* (1962), de Javier Aguirre, *Pasajes Tres* (1961) y *Tiempo dos* (1962), de Feliú y Font, *Cristo fusilado* (1961), o hacia obras como *Cuenca* (Carlos Saura, 1958), *Día de los muertos* (Joaquín Jordá y Julián Marcos, 1960) o *La sangre* (José Luis Gonzalvo, 1962). “Si la brecha abierta por estos films tiene una continuación con las mismas garantías de solidez y rigor, nos encontramos, de verdad, con el nuevo cine español”¹²². En este sentido, hay que tener presente que el documental, para los noveles, era sinónimo de cortometraje y de aprendizaje, de primera experiencia profesional y de experimentación¹²³. De un primer vínculo práctico que para muchos nacía de sus estudios en la Escuela Oficial de Cinematografía (EOC), heredera del IIEC.

¹¹⁹ FERNÁNDEZ SANTOS, Jesús: “Encuesta sobre cine-documental”, en *Film Ideal*, 67, 1961, p.18.

¹²⁰ A pesar de la escasez de propuestas rupturistas no hay que obviar que estas existieron. Podemos fijarnos en ciertas heterodoxias amparadas por NO-DO que llevaron la firma de Deslaw –*Visión fantástica* (1958) – o de López Clemente –*Cristalizaciones* (1967), *Capricho* (1968) – y su colaborador Christian Anwander –*La vida en un charco* (1963)-. Tampoco podemos olvidar la figura de Val del Omar –*Aguaespejo granadino* (1955), *Fuego en Castilla* (1960)-, aunque la recuperación y reconsideración de su trabajo no se hará efectiva hasta la década de los ochenta.

¹²¹ SAGASTIZABAL, Javier: “A partir de “Cuenca”, en *Nuestro cine*, 5, 1961, p. 17.

¹²² GARCÍA DE DUEÑAS, Jesús: “Documental español hoy mismo...”, en *Film ideal*, 67, 1961, p. 14.

¹²³ TRANCHE, Rafael: “El cortometraje durante el franquismo, 1939-1960”, en Pedro MEDINA, Luis Mariano GONZÁLEZ y José MARTÍN VELÁZQUEZ (coords.), *Historia del cortometraje español*, Madrid, 26 Festival

En este marco de renovación, los jóvenes aspirantes también se interesaron por la crítica. Persiguieron una ambición teórica que sus mayores no habían cosechado en exceso¹²⁴. En el ejercicio de sus análisis también se dio entrada al ensayo. En *Nuestro cine*, Jordá abordó la aportación de Resnais desde sus documentales hasta *Hiroshima mon amour* (1959) y *L'Année dernière à Marienbad* (1961). El esqueleto de la obra del director francés suponía la disolución de distintos planos temporales, hacer que presente y pasado fuesen una sola cosa¹²⁵. Para ello había dotado de importancia, había utilizado como instrumento, “lo que André Bazin dio en llamar montaje lateral, montaje a través de la banda sonora”¹²⁶. Había puesto en práctica aquel “essai documenté par le film”¹²⁷ que hundía la imagen al servicio del verbo. Si la literatura siempre había supuesto un acicate para la creación cinematográfica, los nuevos realizadores se encontraban ahora ante la importancia de los textos de Marker, Cayrol, Queneau o Duras. Se encontraban con una influencia que las hacía preguntarse por la homogeneidad material en la que se había constituido el cine. Discurso que se había perfeccionado, técnica y artísticamente, en la construcción del neorrealismo y sus derivados.

El concepto ya no hacía referencia a una experiencia imperecedera. Tenía un claro vehículo material y, en lugar de mirar al pasado, proyectaba hacia el futuro las posibilidades de una praxis. Su uso permitía la crítica y la participación activa en el presente. Para que esto fuese posible, una serie de cambios tuvieron lugar. El primero de ellos procedía de ese renovado interés teórico. Una década después de su artículo sobre Resnais, en 1971 y dentro de la colección Anagrama, Jordá presentó la figura de Shkolvskii y su teoría como una posibilidad de “romper de una vez con la viciosa dicotomía forma-contenido”¹²⁸. Dejando en evidencia un modo tradicional de encarar la realización, recordemos el trabajo teórico de Serrano de Osma, y optando por una división de materiales. Invocando de esta manera a Metz, a su camino teórico en favor

Internacional de Cine de Alcalá de Henares/Filmoteca Generalitat Valenciana/Caja de Asturias/SGAE, 1996, pp. 81-83.

¹²⁴ Además de las citadas *Film Ideal* y *Nuestro cine*, hay que destacar el futuro desarrollo de colectivos críticos como Marta Hernández o el trabajo que llevarán a cabo *Contracampo* y sus antecedentes, *Film Guía* y *La Mirada*. Véase: NIETO, Jorge: *Cine en papel. Cultura y crítica cinematográfica en España (1962-1982)*, Valencia, Ediciones de la Filmoteca, 2012.

¹²⁵ JORDÁ, Joaquín: “Del documental a marienbad”, en *Nuestro cine*, 3, 1961, p. 44.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ BAZIN, André: “Lettre de Sibérie”, p. 258.

¹²⁸ JORDA, Joaquín: “Prólogo”, en V. SHKOLVSKII, V., *Cine y lenguaje*, Barcelona, Anagrama, pp. 21-22.

del estudio lingüístico del cine¹²⁹ y a su lenguaje compuesto por cinco materias de expresión¹³⁰.

Esta renovada preocupación por la materia expresiva del cine, en lugar de una división forma/contenido que sostenía al relato como la articulación principal para la creación, dio lugar a dos tipos de realizador. Ambos mantuvieron en común la necesidad de actuar, la urgencia de ofrecer una herramienta de cambio al espectador dentro de unas condiciones políticas y sociales de constante urgencia. El primero de ellos tenía como centro la meditación acerca de la naturaleza del cine, de su esencia, planteando una reflexión sobre los materiales que componían la experiencia fílmica. El segundo, en cambio, reunía sus esfuerzos en la movilización política para, a través del documental, recuperar la verdad para un medio muy vinculado a la propaganda del régimen. En ambos casos, la aparición de equipos técnicos más asequibles y accesibles fue capital.

Los primeros se mantuvieron dentro del legado de las vanguardias y unidos al desarrollo de lo que se conoce, de forma genérica, como cine experimental. Territorio en el que encontramos obras bajo la firma de Isidoro Valcárcel, Eugeni Bonet, Lluís Rivera o Carles Santos. Trabajos como los de Antonio Artero –*Monegros* (1969), *Yo creo que...* (1975), *Olavide* (1974), *Significante-Significado* (1973)–, Pere Portabella –*Vampir-Cuadecuc* (1970), *Nocturno 29* (1968)– o Llorenç Soler –*Noticiero RNA* (1970)–. Un contexto donde destacaba la reflexión sobre la fisicidad del material cinematográfico y las tensiones entre el sonido y la imagen. Donde el cine se transformaba en una experiencia a partir de performances, como fueron los casos de Antonio Maenza, Pedro Almodóvar o las aportaciones de Jordá –*I tupamaros ci parlano* (1969)–. Donde ya se había perfilado la noción de ensayo como la de una práctica en la que se presentaba “una doble escritura”¹³¹. En la que más allá de un posible contrapunto, contraste, tensión o

¹²⁹ METZ, Christian: *Ensayos sobre la significación en el cine. Vol. 2 (1968-1972)*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 109-123.

¹³⁰ METZ, Christian: *Lenguaje y cine*, Barcelona, Planeta, 1973, p. 35. En la crítica de Burch a Grierson, una década después, se dejaba claro cómo la relación entre forma y contenido había dejado de ser relevante porque eran “dos conceptos que ya no tienen sentido en la perspectiva actual”. BURCH, Noël: *Praxis del cine*, Madrid, Fundamentos, 2004, p. 163.

¹³¹ BONET, Eugeni y PALACIO, Manuel: *Práctica fílmica y vanguardia artística en España. The Avant-Garde film in Spain. 1925-1981*, Madrid, Universidad Complutense, 1983, p. 34.

dominación entre sonido e imagen, ambas bandas coexistían “sin una relación explícita”¹³², como ocurre en *Esquizo* (Ricardo Bofill/Taller de Arquitectura, 1970).

En estas obras de carácter experimental también se filtraba la denuncia. Igualmente, en aquellos trabajos donde la reivindicación era la bandera, el filme adquiriría, por el propio compromiso, un cierto grado de experimentalidad. Los mencionados Soler y Portabella son un ejemplo de ello, tanto como algunas obras de la Escuela de Barcelona. Con especial atención al trabajo de Esteva –*Notes sur l’émigration* (1960), *Alrededor de las salinas* (1964), *Lejos de los árboles* (1972) –. No obstante, aquellos realizadores que, como defendía Equipo Dos en su manifiesto¹³³, tenían como objetivo informar y motivar dejaban en un segundo plano la reflexión sobre la naturaleza material del medio –*Anticrónica de un pueblo* (1974) –. Aquí, la palabra adquiriría un enorme valor en tanto voz, en tanto testimonio. Mientras que la imagen deseaba ser representación de la verdad. Ambas no entraban en contradicción y tampoco se sentían ajenas. A pesar de que pudiesen alcanzar elevados grados de independencia, como ocurre en *El campo para el hombre* (Helena Lumbreras, 1973).

Este cambio generacional, que se inició a finales de los cincuenta y alcanzó los años ochenta, vino acompañado de una nueva comprensión del tiempo y de una revisión conceptual de la idea de colectivo. Sin ellos, es imposible entender el uso de la noción de ensayo. En el desafío planteado por Astruc, fechado a finales de los cuarenta y que se convirtió en referencia teórico-práctica, ya se podía leer tanto la necesidad de una ruptura, al pedir la huida de la tiranía de lo visual, es decir, el alejamiento de la herencia del cine mudo, como la exigencia de unir autor y realizador en la misma persona si el cine quería convertirse en medio de expresión, en testimonio del pensamiento¹³⁴. Esta propuesta quedó en suspenso hasta la llegada del cambio tecnológico y la renovación generacional. No obstante, su manifiesto entendió las exigencias necesarias para que hubiese una ruptura. Entendió que la renuncia al pasado solo era posible si se efectuaba el olvido del proyecto común. Si se olvidaba la construcción del medio como arte. Astruc propuso, al hacer caer el peso de la creación en el individuo, el adiós al singular

¹³² *Ibíd.*

¹³³ EQUIPO DOS: “El porqué de un cine político”, en *Cinema 2002*, 4, 1975, p. 55.

¹³⁴ ASTRUC, Alexander: “Nacimiento de una nueva vanguardia: la “Caméra-stylo”, en Joaquim ROMAGUERA i RAMIÓ y Homero ALSINA THEVENET (eds.), *Fuentes y documentos del cine*, Barcelona, Gustavo Gili, 1980, pp. 224-228.

colectivo, al cine, un cine, por unos *cines*. Al acercarnos a la historiografía de la época, es posible iluminar este hecho. Entiendo que el trabajo de Gubern es la mejor representación de una visión que, a día de hoy, perdura.

En la primera edición de su *Historia del Cine* exponía, terminando su segundo tomo, el reajuste temporal del mundo cinematográfico, un corte con el pasado, desde el rótulo “cine contemporáneo”¹³⁵. El nuevo contexto creativo se había bifurcado, como respuesta a la aparición de la televisión, entre la producción de “mastodontes superespectaculares”¹³⁶ y el “llamado cine de autor”¹³⁷. Esta visión hacía envejecer a la historiografía de postguerra y señalaba la experiencia de la individualización del concepto de colectivo. El grupo ya no estaba al servicio de la construcción de un lenguaje y lo común estaba acotado a espacios privados. La creación de movimientos y de su yo colectivo era la renuncia a participar en el lenguaje común. La historiografía del cine también aceptará esta visión del hecho filmico cuando afirme su transformación, ya en los ochenta, de la creencia en una Historia Global a la querencia por unas Historias¹³⁸.

Junto a esto, en su obra *Godard polémico*, la singularización del colectivo quedaba estrechamente unida a la existencia de una *distancia*, de una separación natural y teórico-práctica. El cineasta se entendía a partir de su vinculación con la realidad, de su posición singular con el mundo, y no de su participación en un objetivo conjunto¹³⁹. Gubern hacía referencia al *Verfremdungseffekt* de Brecht y argumentaba que la distancia suponía “contemplar el caos del mundo en Godard y explicar el mundo en Brecht”¹⁴⁰. Los nuevos realizadores destruían el lenguaje heredado para diferenciarse, su comentario sobre la experiencia ofrecida constituía su estilo. La distancia, en este sentido, hacía referencia tanto a una natural separación generacional como a la visión privada del realizador. La distancia como punto de vista, como mirada. Lo que dio cuerpo a ese ensayo que nacía destruyendo la homogeneidad material del cine, destruyendo la

¹³⁵ GUBERN, Román: *Historia del cine*, Vol. 2, Barcelona, Danae, 1969, p. 165.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 175.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ TALENS, Jenaro y ZUNZUNEGUI, Santos: “Introducción: por una verdadera historia del cine”, en Jenaro TALENS y Santos ZUNZUNEGUI coords., *Historia general del cine. Vol. I: orígenes del cine*, 1998, p. 9-38.

¹³⁹ GUBERN, Román: *Godard polémico*, Barcelona, Tusquets, 1969, p. 29.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 27. Énfasis en el original.

impresión de realidad. Que se convertía en comentario sobre el mundo y era herramienta de cambio, de transformación política y artística¹⁴¹.

7.- Intervención

En los trabajos de Peydró existe la presencia de una continuidad con el pasado. Hay una insistencia por partir de los planteamientos que Marker, desde los años cincuenta, perfiló en su obra. Destacando aquellas proposiciones que tienen que ver con el ensayo. Existe una mixtura entre la *tésera* y la *apofrades* en su relación con el maestro¹⁴². Un punto de partida que utiliza para construir sus films realizando variaciones sobre un factor específico. Estas relaciones de prolongación con el pasado se encuentran también en otros realizadores que han decidido, conscientemente, abordar el ensayo filmico. Dos ejemplos relevantes podrían ser el proyecto de Siminiani, *Conceptos clave del mundo moderno* (1998-2009), donde el realizador asume un plan formal estricto de ensayo filmico voz en *off* contra imágenes¹⁴³, recuperando la tradición iniciada por Bazin, o *La ciudad de los signos* (Samuel Alarcón, 2009), film que dialoga, a través de la superposición de imágenes, con la herencia de Rossellini. La integración del estudio en ámbitos académicos, o en escuelas con un alto grado de especialización, y la construcción de una institución de engranajes cada vez más consolidados –Academias de Cine, festivales, centros culturales, museos, salas especializadas, distribuidoras–, ha permitido a los nuevos realizadores estudiar modelos y autores. Convertirlos en guía y marco. En su mayoría, estos proceden de la modernidad cinematográfica¹⁴⁴, del contexto de la autoría, y es a ella a la que responden. Aunque muestren una clara continuidad, la *distancia* en la que se han formado, y el ensayo del que han aprendido, ha mutado para responder a las necesidades de su tiempo.

En el trabajo de Andrés Duque, la cámara ha dejado de ser, en exclusiva, un aparato desde el que mirar, desde el que hacer un comentario sobre el mundo. El

¹⁴¹ Se puede comprobar el uso de la distancia como actitud crítica y práctica artística en la recepción y actuación ante el golpe de estado televisado del 23F. Véase: ABRIL, Gonzalo et al.: “¡Se sienten coño!”, en J. TALENS y S. ZUNZUNEGUI (eds.), *Contracampo: ensayos sobre teoría e historia del cine*, Madrid, Cátedra, 2011, pp. 82-96.

¹⁴² BLOOM, Harold: *La angustia de las influencias*, Caracas, Monte Ávila editores, 1991, pp. 22-24.

¹⁴³ Descripción que aparece en la introducción a su obra *El tránsito* (2009).

¹⁴⁴ MONTERRUBIO, Lourdes: “Tecnología digital y cine español contemporáneo (2000-2010). En busca de la modernidad perdida”, en *Revista Comunicación*, 11, 2017, pp. 58-76.

desarrollo tecnológico ha dado lugar a una comunicación entre pre-cine y post-cine, volviendo a los solitarios operadores del s. XIX, y también ha permitido entender el instrumento de grabación como una extensión del propio cuerpo, como un ojo que se desprende¹⁴⁵, alejándose del antiguo y poco manejable cinematógrafo. Además, la naturaleza de las imágenes también ha mutado. La imagen digital ha perdido su anfitrión estable, ha cambiado el negativo por una codificación electrónica. En las obras de Duque existe una supervivencia de aquel “Reino de las Sombras”¹⁴⁶ de Gorki, un reino donde dominan espectros que han perdido, por el adiós al negativo, su completa materialidad. Las imágenes, confinadas en una caja negra, remiten ahora a otra fisicidad. Al cuerpo del propio realizador, a un cine donde la *presencia* adquiere gran relevancia.

Ha dejado de ser anómalo encontrar al que firma las imágenes siendo operado, tatuado, masturbado, atropellado, intoxicado, fecundado, interrogado, buscado, desplazado o zarandeado¹⁴⁷. Enseñando su propio cuerpo como vestigio de la experiencia. Los estudios fílmicos han saludado esta nueva forma de hacer cine a partir de diferentes etiquetas. En este sentido, es ineludible la cita a Nichols y su “*performative mode*”¹⁴⁸ como una nueva gama de la subjetividad, muy unido al “*participatory mode*”¹⁴⁹, y desde el que los cineastas se acercan al mundo partiendo de una doble posición, tanto física como sentimental. Donde se impulsa a buscar al otro sumergiéndose en una autoetnografía experimental. Ese otro que está “dentro de ellos mismos, de sus familias, de sus comunidades y de sus naciones”¹⁵⁰. Lo que hace que el concepto de distancia que estas nuevas prácticas han heredado se altere.

En la lógica que adquiere el nuevo concepto de ensayo, la base para crear, para construir, no está dirigida desde la visión, es decir, la distancia heredada como punto de vista se ve, en muchas ocasiones, relegada. Además, la tensión existente no se encuentra entre lenguaje y realidad, como en el periodo de dominio de la distancia, si no en el complejo desajuste entre hombre y realidad. En este sentido, esta nueva modalidad de

¹⁴⁵ COMOLLI, Jean-Louis y SORREL Vincent: *Cine, modo de empleo. De lo fotoquímico a lo digital*, Manantial, Buenos Aires, 2015, pp. 175-180.

¹⁴⁶ MONTIEL, Alejandro: *Teorías del cine: un balance histórico*, Barcelona, Montesinos, 1999, p. 16.

¹⁴⁷ Con esta lista hago referencia directa a situaciones que aparecen en las obras que firman directores como Andrés Duque, Juan Barrero, Ion de Sosa, Amaury Santana, Oskar Alegria, Joaquín Jordá, Carla Subirana, Elías Siminiani o Jorge Tur.

¹⁴⁸ NICHOLS, Bill: *Introduction to documentary*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, pp. 130-137.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 115-123.

¹⁵⁰ RUSSELL, Catherine: “Otra mirada”, en *Archivos de la filmoteca*, 57-58 (2), 2007, p. 151.

subjetividad enseña que la mirada, el punto de vista, no es capaz de contemplar, analizar y desenmascarar el mundo sin verse ella misma afectada. Que no es posible *intervenir* sin ser intervenido, no existe el aislamiento dogmático del ensayista. Estableciendo otro modo de relación con la cámara. Haciendo que la base de la producción ya no sea un sentido en cuanto relato, o en cuanto idea, sino un *sentire* en estado puro que es paradójicamente irrepresentable. Fundamentalmente pre-lógico. Sin máscara, donde el concepto de coherencia se ve profundamente alterado¹⁵¹. Aquella proposición ontológica de Bazin en la que la fotografía se beneficiaba de “una transfusión de realidad de la cosa a su reproducción”¹⁵², profundamente emparentada con las reflexiones de Aristóteles sobre el alma, “sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro”¹⁵³, se traducen ahora en la experiencia del cineasta.

Para entender este proceso de cambio, donde el autor abandona su tradicional posición tras la cámara y se coloca frente al objetivo, hay que remitirse al fin de siglo. Desde el fallido golpe de estado hasta comienzos del nuevo milenio el documental que se realizó en España vivió en la marginalidad¹⁵⁴. Al mismo tiempo, el cine de autor y sus representantes quedaron bajo un cierto desamparo¹⁵⁵. La historia de nuestra cinematografía experimentó de manera consecutiva una *dobles* transición. La primera impulsada por el cambio político y social y la segunda, iniciada a finales de los ochenta, que condujo a la estandarización internacional y a una adecuación a los modelos

¹⁵¹ CARAVACA MOMPEÁN, Juan, PALAZÓN MESEGUER, Alfonso y GALINDO, José María: “Pensar la experiencia *cine*. Contactos entre la creación y la teoría”, en Manuela PENAFRIA et al. (eds.), *Revisitar a teoria do cinema, Teoria dos cineastas - Vol.3*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2017, pp. 234-245. Al enfrentarnos a cualquier film utilizamos tanto nuestros sentidos como las palabras que hacen de ellos. Digamos, por prestar una sencilla división, que jugamos a entrelazar sentido y coherencia. Entendiendo el primero como nuestra experiencia de la finitud y el segundo como la experiencia de lo común heredado. Uno nos indica la dirección, tal y como se deja ver en su etimología, y el otro fija una lógica colectiva que facilita nuestra comprensión. Esta división hace referencia también a dos medios distintos que eligen máscaras y tienen herencias diferentes para los sentidos. Esto afecta no solo a la recepción, también a la creación. Al hablar de un *sentire* en estado puro hago referencia a la representación de un sentimiento/experiencia único incapaz de alcanzar la traducción necesaria a pesar de su presencia, de su existencia. A un tipo de creación que no busca la *coherencia* pues no es la información, la comprensión o la comunicación su punto de partida, sino el sentir. De ahí parte su modelo de acción.

¹⁵² BAZIN, André: *¿Qué es el cine?*, p. 28.

¹⁵³ ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978, Libro II, cap. 12, 424a 18-20.

¹⁵⁴ CERDÁN, Joxetxo: “El documental en la España del tardocapitalismo: muerte y resurrección”, en *Pausa*, 6, 2008, pp. 4-19.

¹⁵⁵ PENA, Jaime: “Cine español de los noventa. Hoja de Reclamaciones”, en *Secuencias: Revista de historia del cine*, 16, 2002, pp. 38-54.

digitales. Es en esta segunda transición donde tuvo lugar una relevante revisión conceptual dentro del marco de la no ficción. Mientras la televisión había convertido el documental en un producto casi exclusivo de su medio, y adscrito a una forma predeterminada, algunos realizadores firmaron obras que, dentro de ese marco, impugnaron el modelo estándar. Son los casos de Huerga y la defensa de un híbrido¹⁵⁶, Jordá y sus reflexiones sobre el reportaje¹⁵⁷ o Patino y su apuesta por un juego¹⁵⁸. A la misma vez, se optó por negarle al concepto de documental la facultad de expresar, por sí solo, la experiencia que ponían en marcha algunos films. Se reclamó su estrecha unión, aunque no su dependencia, con la ficción mientras se destacaba su carácter estrictamente “cinematográfico”¹⁵⁹. Reivindicación que lo unía con las teorías que a comienzos de siglo entendían que, hasta el género más real, para ser cinematográfico, debía ser irreal. Al mismo tiempo, algunas obras de gran relevancia historiográfica, como *Tren de sombras* (José Luis Guerin, 1997) y *El sol del membrillo* (Víctor Erice, 1992), y la retórica que utilizaron sus directores para defenderlas, propusieron un deliberado *ridurre ai principii* para rescatar lo que se entendía como la esencia primaria del cine. Para protegerla frente al desarrollo de algunos medios y modelos que lo habían vuelto corrupto. El triunfo del francés *documentaire de création* pondría colofón a un periodo de cambio¹⁶⁰. Una época que se cerraría con la influyente *Monos como Becky* (Joaquín Jordá, 1999), que trajo consigo una producción vinculada a la universidad y colocó al realizador en una nueva posición¹⁶¹.

En esta tesitura, el concepto de film-ensayo apareció con una fuerza renovada para la teoría y la praxis fílmica¹⁶². Alcanzó a ser sujeto de práctica y objeto de análisis. Vivió, en este sentido, una plena institucionalización. Una consolidación dentro de un circuito de exhibición que se abre a nuevos espacios de recepción. Modelos en los que entra tanto la experiencia museística como los catálogos en red. Un lugar donde se

¹⁵⁶ LLURÓ, Josep Maria: “Manuel Huerga, La imatge híbrida”, en *Lletra de Canvi*, 29, 1990, p. 22.

¹⁵⁷ JORDÁ, Joaquín: “El encargo del cazador”, en *Nosferatu*, 9, 1992, p. 100.

¹⁵⁸ “Canal Sur TV estrena hoy la serie “Andalucía, un siglo de fascinación”, *ABC*, 6 de noviembre de 1997.

¹⁵⁹ “Guerin subraya el carácter documental de Innisfree”, *El País*, 9 de noviembre de 1990.

¹⁶⁰ BALLÓ, Jordi: “Cronología de una transmisión (El Máster de Documental de la UPF)”, en Mirito TORREIRO (coord.), *Realidad y creación en el cine de no-ficción (el documental catalán contemporáneo, 1995-2010)*, Madrid, Cátedra, pp. 105-122.

¹⁶¹ COMELLA DORDA, Beatriz: *Filmar a pie de aula*, Tarragona, Publicacions URV, 2013.

¹⁶² CATALÀ, Josep Maria: “El film-ensayo: la didáctica como una actividad subversiva”, en *Archivos de la Filmoteca*, 34, 2000, pp. 78-97.

asume la destrucción del *viaje al cine*, un periodo donde la desigualdad entre la capacidad de visibilidad y acción de unos films y otros, y de unos realizadores y otros, es la más grande que se recuerda. En este sentido, la tradición que lo enseñó como forma de acción, como modelo crítico, ha visto modificado su sentido. El ensayo, bien estudiado y acotado, pasa a ser administrado como un producto filmico acabado. En el contexto audiovisual contemporáneo, coexisten armónicamente obras profundamente dispares que se profesan un desinterés mutuo. Donde cualquier producción adquiere la forma de una mercancía, donde los cineastas son actantes de un marco teórico. De esta manera consigue sobrevivir el pasado, en este caso la herencia del ensayo: apareciendo como una opción e invalidando así su fuerza. El ensayo ha aprovechado las experiencias históricas unidas a este concepto y ha sedimentado, con el paso de los años, un modo de hacer identificable. La institucionalización de la distancia ha supuesto la pérdida de su posibilidad de amenazar o perturbar. Estamos ante un mundo donde se puede ser subversivo y convencional siguiendo un modelo de comportamiento.

8.- A modo de conclusión y apertura

El ejemplo del ensayo, de su particular movilidad, sirve como modelo para la construcción de un objeto de estudio en dependencia de su uso, atento a la emergencia del momento histórico. Su narración, a modo de superposición generacional, enseña las fricciones de cada coyuntura y la progresiva concentración de una serie de experiencias en el interior del concepto. En este sentido, la atención a los modos y lugares de formación es capital.

El vínculo del ensayo con los conceptos de clasicismo, distancia e intervención, es una reivindicación a favor de otro modo de contar, de abordar la Historia del Cine. Para ello, considero a la *Begriffsgeschichte* un punto de partida, como arqueología, pero también como gesto filosófico. Pues permite unir pasado y presente, establecer continuidades y rupturas, e interpretar nuestro tiempo desde una postura crítica. Frente al impulso cada vez mayor de lo transnacional, la apuesta por una “Historia

transtemporal”¹⁶³ que conecte espacios, ideas y tradiciones se muestra cada vez más acuciante. Este tipo de relato marca un camino distinto, aunque también puede ser una postura complementaria, en relación a los dos métodos que con mayor éxito han emprendido el acercamiento a la Historia del Cine en España: el inmanente, en busca de una savia nutricia¹⁶⁴, y el modelo pragmático, el cultural¹⁶⁵. Ambos nacieron de la necesidad de combatir los prejuicios heredados¹⁶⁶ y han construido historias donde el tiempo se trabaja desde la continuidad. La aportación que aquí he formulado pretende no marginar la enorme dimensión histórica del significado, prestar atención al pensamiento, a las ideas que en cualquier proceso histórico se ponen en disputa. Lo que supone plantear dudas a nuestra herramienta de trabajo, al lenguaje, y a los conceptos omnicomprendivos que se ponen en juego a la hora de trazar cualquier relato.

A modo de coda, es posible atisbar en esta forma de conocimiento histórico un hueco para pensar el análisis fílmico, la exégesis de la representación, desde la reproducción. En el contexto donde domina la intervención, la experiencia de la recepción también puede ir a la búsqueda de esa lucha conceptual. De ese combate donde la visión de cada film invite a juzgar por qué y cómo se comprende; y que lo haga desde esa intervención donde la mirada era guiada por el sentido. En definitiva, que investigue la aparición del habla desde la singularidad de cada visionado.

¹⁶³ ARMITAGE, David y GULDI Jo: *Manifiesto por la Historia*, Madrid, Alianza, p. 38. Véase ARMITAGE, David: “Historia intelectual y longue durée. “Guerra civil” en perspectiva histórica”, en *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 1, 2012, p. 15-39.

¹⁶⁴ CASTRO DE PAZ, José Luis, PÉREZ PERUCHA, Julio y ZUNZUNEGUI, Santos (dirs.): *La nueva memoria. Historia del cine español*, A Coruña, Vía Láctea, 2005.

¹⁶⁵ BENET, Vicente: *El cine español, Una historia cultural*, Barcelona, Paidós, 2012.

¹⁶⁶ PÉREZ PERUCHA, Julio: *Cine español. Algunos jalones significativos*, Madrid, Films 210, 1992, p. 10.

EL CONCEPTO DE TÉCNICA EN JACQUES ELLUL

THE CONCEPT OF TECHNIQUE ACCORDING TO JACQUES ELLUL

MARCO MARIAN

Università degli Studi di Padova

marcomarian@hotmail.it

Resumen: Ha llegado el momento en el que la filosofía occidental tiene el deber de reflexionar sobre los efectos de la nueva invasión técnica que se ha desarrollado en este último siglo. ¿Qué es la técnica hoy? ¿Quién es el ser humano tras la invasión del elemento tecnológico en su vida? Los expertos contestan desde su propia disciplina, usando las pruebas científicas que con el tiempo han ido recogiendo. ¿Es capaz el ser humano de reflexionar sobre el problema de la técnica hoy sin ser víctima del efecto anestésico producido por el mundo tecnológico? Este artículo reflexiona, a través de la obra de Jacques Ellul, sobre qué significa técnica y sus implicaciones en el mundo humano, desvelando algunos de sus elementos ocultos.

Palabras clave: Progreso, técnica, ordenador, ciencia, realidad, máquina.

Abstract: *It's time for Western philosophy to reflect on the effects provoked by the new technique's invasion developed in this last century. What's technique today? Who's the human being after technology elements had invaded its life? The experts answer from its own speciality, through scientific evidences they had gathered with time. Is the human being able to think about the contemporary technology's question, without being victim of the anaesthetic effect produced by the same technological world? This article reflect, through Jacques Ellul's work, on technique's meaning and its implications in human environment, disclosing some hidden elements.*

Keywords: *Progress, technique, computer, science, reality, machine.*

1.- Vida y obras de un filósofo olvidado

Jacques Ellul es uno de los pocos pensadores del siglo XX que nos puede ofrecer una visión profunda y un análisis sobre el tema de la técnica, de la ciencia y de la tecnología, dándonos una idea del significado real de ésta y de su sistema.

Ellul nació en 1912 en Burdeos y murió en Pessac (comuna de la metrópoli bordelesa) a la edad de 82 años. Su infancia estuvo marcada por una constante situación

de pobreza y tuvo que empezar a ganarse la vida a la edad de 15 años, no identificándose con un mundo en el que el valor principal estaba representado por el dinero. En la Facultad de Derecho de su ciudad, donde conoció al que sería su gran amigo Bernard Charbonneau (1910-1996)¹, empezó a comprender la grandeza del materialismo histórico y desde ahí empezó la lectura del *El Capital*, coincidiendo casualmente con un tiempo especialmente difícil para su familia que provocó en Ellul un aumento de su sensibilidad hacia las condiciones de vida de la clase obrera:

“He sabido, pues, lo que era el paro sin ningún subsidio, sin ninguna clase de esperanza, sin ninguna ayuda. He experimentado lo que era caer enfermo sin seguridad social, sin recursos para pagar las medicinas o la farmacia”².

Marx le dio la posibilidad de comprender su mundo y de vivir una vida más profunda de lo que le enseñaban en la facultad de Derecho, inspirándole una actitud revolucionaria y un acentuado carácter antiautoritario que orientó al proyecto de la liberación de los oprimidos. En 1934, Ellul se afilia al movimiento de Emmanuel Mounier y empieza a participar con su pensamiento en la revista *Esprit*. En 1936 participó activamente en el *Frente popular*. El divorcio entre pensamiento y acción del movimiento personalista se le hizo insoportable y en 1937 presentó su renuncia al movimiento. Mounier despreciaba la idea de Ellul y de su amigo Charbonneau según la cual la ciencia y la técnica se habían convertido en la más dañina fuerza de su tiempo. El representante del personalismo pensaba que el espíritu humano y la potencia de la razón tuviesen el poder de derrotar al extrañamiento y la enajenación provocados por la técnica. Sin embargo, hay en toda la obra de Ellul un fresco reguero de pólvora personalista y una convicción imborrable sobre la dignidad de la identidad personal.

Ellul no pertenecía a ningún partido político, se consideraba antifascista. El gobierno de Vichy le privó de su empleo universitario por ser hijo de un extranjero y uno de sus alumnos le denunció por subversivo, así que el autor eligió trasladarse al campo, a la pequeña localidad de Martres, en Gironde, a cuarenta kilómetros de Burdeos, donde se unió a los maquis. Durante su época en la resistencia se ocupó de

¹Autor de obras como *Le Paradoxe de la culture*, Denoël, Paris, 1965; *L'Homme auto*, Denoël, Paris, 1967; o *Le Système et le chaos. Critique du développement exponentiel*, Anthropos, Paris, 1973, entre otras. Para una lectura más profunda: ELLUL, Jacques y CHARBONNEAU, Bernard : *Nous sommes des révolutionnaires malgré nous : Textes pionniers de l'écologie politique*, Seuil, Paris, 2014. MAUGIRON-BERNARD, Jean: *Bernard Charbonneau & Jacques Ellul: deux libertaires gascons unis par une pensée commune*, [s.l.], Les Amis de Bartleby, 2017.

²DÍAZ, Carlos: *Jacques Ellul*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2014, p. 22.

labores de auxilio a los judíos, ayudándolos incluso a ocultarse. Allí frecuentaba a menudo a un grupo de campesinos protestantes de la zona que restablecieron durante el 1943 los cultos regulares en su capilla.

En 1947 volvió a la Universidad de Burdeos con muchos honores llevando adelante su análisis sobre Marx y comenzó a desarrollar su teoría sobre el fenómeno técnico que verá la luz en 1954 con la primera obra sobre la técnica: *La technique ou l'enjeu du siècle*³. En 1964, el hecho de ser cristiano le impidió colaborar con un movimiento que consideraba profundamente interesante y afín a sus teorías, el situacionismo. Ellul quería unirse a este movimiento, pero Guy E. Debord (1931-1994), aunque apreciase Ellul y sus obras, le contestó que por el hecho de ser cristiano no podía trabajar con ellos. Ellul cuanto más estudiaba la Biblia más la comprendía, derivando de la misma la evidente imposibilidad de garantizar obediencia al Estado. De ella extrajo una orientación anárquica que, por falta de conocimiento quizás, los situacionistas no habían comprendido. Ellul encuentra en el anarquismo la más seria y completa forma de socialismo, un anarquismo pacifista, antinacionalista, anticapitalista, enemigo de la democracia falsificada.

En mayo de 1968 se posicionó a favor de las luchas estudiantiles, inspiradas también por el situacionismo y con una idea de enseñanza que no se limitase a impartir conocimientos, sino que fomentase en los estudiantes una conciencia crítica de estos conocimientos. Ellul siempre rechazó su clasificación como filósofo o la denominación de filosofía para lo que hacía, rechazando gran parte de las convenciones de los ambientes académicos.

En 1952 empezó a escribir *La technique ou l'enjeu du siècle*, obra que se publicó en Francia en 1954 y que no tuvo seguidores. A través del descubrimiento de este libro por parte del escritor americano Haldous Huxley, Ellul fue muy apreciado y publicó su obra en Estados Unidos en 1962, doce años después de haber sido escrita. Como le ocurrió a los autores de la Escuela de *Frankfurt*, Ellul fue más popular en las universidades americanas que en Europa.

³ ELLUL, Jacques : *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 1954. *La edad de la técnica*, (tr. esp. de Joaquim Sirera Riu y Juan León), Barcelona, Octaedro, 1990.

2.- El fenómeno de la técnica

El desarrollo de la técnica habría sido el elemento fundamental de la sociedad sobre el cual, según Ellul, habría concentrado su atención también Marx si hubiera vivido en aquellos años. La técnica recubre y desarrolla el papel de la razón instrumental analizada por los filósofos de la Escuela de Frankfurt. La técnica moderna y contemporánea representaba una forma de irracionalidad que se había convertido en una fuerza indomable y en un principio absoluto que recorría un camino de presunta perfección. Jacques Ellul es el heredero de la escuela de Frankfurt sobre la crítica de la sociedad, esta vez siempre más tecnificada.

La razón tecno-científica llega a formar un sistema del cual no existe salida y donde el exceso de racionalidad lleva a una pura forma de irracionalidad, por lo cual se podría hablar de dialéctica de la técnica⁴ (recordando la *Dialéctica del iluminismo* de Horkheimer y Adorno). La técnica, como había intuido Oswald Spengler⁵, empieza a ser un verdadero fenómeno y ya no es un mero conjunto de medios.

Ellul, en la primera obra de su trilogía, anuncia el nacimiento y la presencia del fenómeno técnico⁶. Este fenómeno no se debe confundir con la misma maquinaria, con los mecanismos de un instrumento y su evolución material. El fenómeno técnico es algo que tiene su presencia dentro de la sociedad, el todo que nos rodea y que nos promete una vida mejor dentro del sistema capitalista. El fenómeno es algo que ahora podemos ver, está bajo nuestra mirada, no es una ilusión, es ideal y material al mismo tiempo. Es una apariencia real, lo que vemos y lo que vivimos, solo hay que darse cuenta de cómo nos afecta. El fenómeno de la técnica es autónomo con respecto a la máquina⁷, no siempre tiene que ver con el campo de la industria, sino que incluso absorbe la totalidad de las actividades humanas. Sin embargo, la máquina representa un factor decisivo de la técnica dado que ha sido responsable de crear un entorno inhumano y asocial, dividiendo a los individuos por medio de ella: entre individuo e individuo hay máquinas. Los individuos se adaptan a las máquinas para poder sobrevivir. El proceso de reificación descrito por Marx, Lukács y los frankfurtianos sigue adelante; el ser

⁴ MARIAN, Marco: *De una teoría crítica de la sociedad a una teoría crítica digital*, Roma, Aracne Editrice, 2017.

⁵ SPENGLER, Oswald: *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München (1931); *El hombre y la técnica y otros ensayos*, Madrid, Espasa-Calpe (colección Austral), 1947.

⁶ Ellul, Jacques: *La edad de la técnica*, p. 7.

⁷ *Ibid.*, pp. 7-10.

humano es el objeto de la técnica, el individuo se adapta a la máquina. Por esto Ellul no llama con el nombre de tecnología a la técnica, la tecnología representa el discurso de la técnica sobre sí misma, el discurso engañoso y persuasivo de la técnica. Si para Heidegger la técnica era una expresión del ser, Ellul en esta expresión del ser ve una invasión total de la esfera existencial del individuo. A diferencia del filósofo alemán, Ellul ve la técnica como un fenómeno empírico y no solo como algo metafísico, un evento histórico contingente y no un destino, como en Heidegger.

El autor examina de forma detallada el fenómeno técnico, no se limita a enumerar algunos de sus inconvenientes existenciales. Hay que tener en cuenta que la técnica no es una mera aplicación de la ciencia, sino que la técnica ha precedido a la ciencia. Sin embargo, el fenómeno técnico alcanza un desarrollo histórico con la intervención de la ciencia y esta ahora no se puede concebir sin resultados técnicos. La ciencia al servicio de la técnica no es desinteresada, aprovecha siempre cualquier ocasión para poder encontrar un objetivo práctico a sus descubrimientos, para poder dominar la naturaleza lo más posible. La técnica provoca la estandarización, la impersonalidad en cuanto viene aplicada a todos los campos de la vida creando una organización que mecaniza la existencia. La técnica va a ser siempre más indispensable para la ciencia y por otro lado la ciencia está al servicio de la técnica. La sociedad de hoy ya está preparada para ser totalmente científica y técnica. El elemento técnico es entonces para Ellul el factor determinante de la sociedad contemporánea. Dar una definición única de esto no es, por tanto, tan fácil. Lo que se puede denominar Técnica, con mayúscula, designa lo que Ellul llama el “fenómeno técnico” y lo que caracteriza una acción técnica es la búsqueda de la mayor eficacia. El fenómeno técnico representa la intervención de la conciencia y de la razón en la operación técnica. La razón imita a la naturaleza y va más allá de ella, tomando conciencia de sus posibilidades. El fenómeno técnico es “la búsqueda del mejor medio en todos los campos”⁸ y el especialista será el responsable de elegir dicho medio. El fenómeno técnico mantiene algo de mágico dado que la magia afirma el poder del individuo sobre la naturaleza e intenta subordinar los dioses a los seres a través de un conjunto de ritos, fórmulas y procedimientos que están fijados y que no mutan su forma. Gracias a la técnica es posible transformar un

⁸ Ellul, Jacques: *La edad de la técnica*, p. 26.

adversario en aliado; la naturaleza y sus dioses en la era primitiva se convirtieron en algo cercano y racionalizado. Como la técnica, la magia era una mediación.

3.- El origen mitológico del concepto de técnica

Es importante subrayar la importancia de la cultura griega y su posición sobre la técnica para Ellul⁹. El perfeccionamiento de conocimientos como la agricultura, la navegación, la metalurgia y las actividades de construcción sucede en la misma época del nacimiento de la filosofía griega, en el siglo VI a. C., en Jonia, donde se encuentran estrechas relaciones entre elementos helénicos y orientales. Los orígenes de la técnica tienen una historia oscura que solo puede ser explicada a través de los mitos. Hefesto y Atenea son las dos divinidades a las cuales los griegos atribuyen las capacidades técnicas. Los poemas homéricos nos transmiten la presencia de autómatas en el taller de Hefesto. Estos autómatas eran extraordinarias realizaciones con las cuales el dios artesano plasmaba la materia y daba movimiento a objetos inanimados. Homero nos cuenta como Hefesto preparaba las ruedas para los trípodes capaces de ir por sí mismos al banquete de los dioses. Con Hefesto la civilización griega celebra la energía y la potencia del fuego, elemento básico de cualquier forma de saber técnico. El origen mítico del descubrimiento del fuego entre los humanos (los que están condenados a morir, como les entiende Platón) viene de Prometeo, el intermediario entre los humanos y los dioses. Platón en su diálogo "Protágoras", a través del sofista de Abdera y de Sócrates, nos conduce por unos caminos que podemos interpretar como el nacimiento del uso de la técnica por parte de los seres humanos. Nos dice el mito que cuando las estirpes mortales estaban siendo creadas por los dioses, estos encargaron a Prometeo y a Epimeteo la distribución equilibrada de las cualidades naturales para cada una de las especies creadas. Prometeo es el titán que ve de antemano, y Epimeteo el que ve después. Epimeteo pidió a Prometeo poder hacer por sí solo esta tarea y este último aceptó. Epimeteo, distribuyendo las varias cualidades a los seres de forma justa para su supervivencia, las acabó justo cuando tocaba a los seres humanos. Prometeo llegó para controlar la distribución hecha por Epimeteo y al llegar vio a los seres vivientes dotados de todo lo necesario, mientras que el ser humano estaba desnudo, descalzo, desprovisto

⁹ ELLUL, Jacques: *La edad de la técnica*, pp. 32-34.

de armas para defenderse y de hogar. El día en el cual el ser humano tenía que nacer estaba cerca, así que Prometeo, no sabiendo muy bien lo que hacer, decide robar el fuego de Hefesto y el arte técnica de Atenea regalándolos a la especie humana. Los humanos así tenían la técnica, pero no sabían utilizarla para poder vivir en comunidad sin hacerse daño. La técnica los llevó a las guerras y a los continuos conflictos entre ellos. Este clima de conflicto preocupó a Zeus que envió a Hermes a la Tierra, para que llevase justicia y respeto entre los humanos. Naturalmente Prometeo tuvo que sufrir una pena que consistía en estar atado a una roca con un águila que cada día le comía el hígado, el único órgano con capacidad de regeneración.

La técnica y su uso como se describen en el mito no llevan consigo ningún tipo de moral, permiten la autodestrucción de la especie humana recién creada y no dejan a la razón el control de sus artefactos. Podemos notar cómo el nacimiento de la técnica viene de un robo, de un engaño, que sufrieron Hefesto y Atenea. Así que es posible afirmar que el nacimiento del uso del arte técnico está acompañado por el engaño y la falta de racionalidad que estaban provocando la extinción de la estirpe humana. La técnica no conlleva justicia (*dike*) y respeto (*aidos*), no es liberadora o salvadora por sí misma. La *tekne* lleva consigo un sacrilegio, produce progreso, pero es fuente de desventuras y esclavitud, ayuda y al mismo tiempo condena.

Prometeo roba el fuego a los dioses y lo regala a los humanos. Así la humanidad puede disponer de la base de cada técnica. Esquilo en su *Prometeo encadenado* define el fuego robado “pantechnon”, es decir, base para todas las técnicas¹⁰. La figura de Metis es importante también dado que personifica la astucia y la inteligencia relacionadas con la habilidad técnica de transformarse, cualidad que después tendrá Zeus al tragársela (Zeus, convertido en un toro, convencerá a Europa a subir en su lomo, para ser llevada a un lugar lejano). Astucia y habilidad técnica empiezan un camino común. El engaño es el arte de construir una fortaleza a partir de una propia debilidad. El más débil con la técnica vence al más fuerte, como declara Aristóteles en su libro *Mecánica*, obra escrita a principios del siglo III a. C.¹¹. Metis será la cualidad mental de los técnicos.

La cultura griega nos da un ejemplo de la habilidad de los técnicos para representar la realidad hasta el punto de llegar a imitar el viviente, creando nuevas

¹⁰ ECO, Umberto: *L'antichità*, Milano, EM Publishers, 1995, pp. 201-202.

¹¹ ARISTOTELE: *Meccanica*, Milano, Bompiani, 2010.

ilusiones. Con Dédalo el mundo de los técnicos celebra su propio saber y confiere siempre más importancia a la acción de construir. Solón, para proteger el trabajo de los técnicos, promulgó una ley que imponía a los atenienses enseñar una técnica por lo menos a uno de los hijos.

Platón, sin embargo, define de forma negativa a la técnica también en su diálogo *Gorgias*. Sócrates sostiene que el joven sofista aprendió la “*techne*” de la retórica y no la “*dialeghesthai*”, es decir el arte del discurso vuelto hacia la verdad¹². La retórica representa el arte de persuadir a los ignorantes, es decir parecer sapiente entre los incompetentes. Aún más, los técnicos gozan de una mala reputación social en cuanto trabajadores asalariados y no libres, y portadores de un saber no universal y no intelectual.

Otro mito que puede iluminar una de las funciones de la técnica hoy en día es el de Procusto, un bandido griego que se encontraba en la ruta entre Eleusis y Atenas. Procusto en griego significa el estirador y pasó a la historia por capturar a los viandantes, raptarlos y torturarlos. El mito cuenta que el bandido ponía a sus víctimas sobre una cama fabricada por él, y si resultaban más altos les amputaba los miembros, mientras si eran más cortos, les golpeaba con un martillo hasta romperles los huesos y estirarlos. Las camas eran dos, una corta y una larga, y Procusto siempre ponía a sus víctimas en la que no era de su tamaño para poder modelarlas a su gusto. La técnica hoy cumple el mismo trabajo de Procusto. Como podemos intuir, quien no se adapte al sistema que ella misma ha sido responsable de crear será modelado por ella, despersonificado, remodelado hasta el punto de que las mismas víctimas de este sistema querrán someterse a tal tortura. Las medidas de las camas son dos, como el código binario a través del cual todo tiene que pasar y transformarse. No hay sitio para la unicidad; la estandarización técnica actúa de esta forma sin dejar espacio a lo que está fuera de las medidas que ella misma ha creado. La violencia que aporta al mundo de los humanos es tal que consigue cambiar algo que desde siempre ha sido considerado como el ambiente natural para el desarrollo de la vida. Además de cambiar el ambiente exterior, la técnica cambia el espacio vital del ser humano, su mente, sus ritmos, su tradición, su concepción de la realidad, sus necesidades y sus roles. A través de estos mitos es posible intuir cómo la técnica desde la antigüedad tenía una connotación de

¹² PLATÓN: “*Gorgias*”, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1992 (1ª edic. 1983), pp. 27-51.

riesgo para la supervivencia del ser humano; los poderes de que hacía partícipes a los individuos eran vistos con temor. A través de los griegos ya es posible hablar del fenómeno de la humanización de la técnica.

4.- El ambiente del fenómeno técnico

La técnica, apunta Ellul, anuncia una ruptura de un equilibrio y de una armonía presentándose siempre como algo que quiere dominar. Hablando de la era moderna podemos afirmar que desde el siglo XVIII el progreso técnico entra a formar parte de la existencia cotidiana. Desaparece el orden natural de las cosas y nace un nuevo ambiente donde el individuo se encuentra viviendo con nuevas formas de alienación. A partir de la mitad del siglo XIX, los descubrimientos técnicos ya no son obras de *bricoleurs* originales, sino de investigadores de profesión que trabajan en equipo en un laboratorio (un ejemplo de ello es la invención del reactor nuclear que, a diferencia de la máquina de vapor, no es una invención de técnico-ingenieros, sino de físico-nucleares). Solo las dos guerras mundiales y la bomba atómica consiguieron una ralentización del ciego progreso técnico. La técnica se estaba convirtiendo en un nuevo ambiente para la humanidad, como lo era antes la naturaleza para la sociedad. La técnica elimina todo lo que le es ajeno y se posiciona en su contra; quiere representar una nueva forma de cultura. En la sociedad moderna el medio constituye también el fin. Por ejemplo, como intuyó Heidegger también, el sentido de la construcción de un dique no es la construcción misma sino la producción de electricidad que a su vez servirá para alimentar una fábrica que servirá para otro fin. Las antiguas características de la técnica han desaparecido para dar paso a otras nuevas. La técnica reprime los campos de la estética, de la ética y de la fantasía para ser independiente del individuo, poniéndose al servicio de las leyes de la computabilidad.

El fenómeno técnico se distingue por unas características bien enumeradas por Ellul. La primera es la racionalidad que somete a un mecanismo todo lo que pertenece a la espontaneidad o al campo de lo irracional, lo vuelve lógico. La segunda característica es la “artificialidad”, o sea la capacidad de transformar y artificializar la naturaleza. En principio el ser humano se adaptaba y convivía con esta, después pasó a dominarla, manipularla y a convertirse en su dueño.

El tercer elemento es el automatismo de la elección técnica, esta elige por sí sola los medios con los cuales actuar y la elección cae sobre lo que aporta la máxima eficacia. El individuo se encuentra desposeído de su facultad electiva y lo acepta, dando la razón a la técnica que nunca se equivoca, es más perfecta que él. La operación técnica desplaza cualquier actividad extraña a la técnica, transformándola. Toda la actividad no técnica se considera inferior. Todo tiene que ser sistematizado y no dar espacio al azar que representa un peligro y ya no la característica más importante de la existencia humana. La cuarta característica del fenómeno técnico es el autotrecimiento, un progreso debido a causa de su propia estructura y naturaleza. Dado que la técnica necesita siempre de más técnica, esta será la responsable de crear problemas que solo ella puede resolver, para así poder justificar su intervención y ocupar siempre más lugares. Ellul nos dice que la “la técnica se organiza como un mundo cerrado”¹³, coordinando y racionalizando a todo a lo que se refiere, no dejándose contaminar de lo que no es técnico. Este fenómeno constituye una totalidad, una unidad en cuanto todos sus elementos están ligados entre ellos y tiene el objetivo de adaptar al ser humano a sí mismo a través de la quinta característica, la unidad que representa la indivisibilidad de los elementos del fenómeno técnico entre ellos, una especie de corporativismo del nuevo ambiente artificial. Para Ellul el error más grande que se puede cometer a día de hoy es pensar que estamos libres de usar la técnica de forma voluntaria, equivocada o justa:

“La gran idea que parece resolver todos los problemas técnicos se formula así: lo malo no es la técnica, sino el uso que el hombre hace de ella. Cambiad el uso, y la técnica no ofrecerá inconvenientes. [...] Pero esto es precisamente un error”¹⁴.

Pensar que es una equivocación el uso que se hace de la técnica es entonces un error. El principio de responsabilidad de Hans Jonas aquí viene a ser totalmente eliminado y visto como una optimista reflexión sobre el problema de la técnica. La técnica no responde a ningún fin moral, solo a la ley del beneficio y de la eficacia; ella misma es la creadora de su propia moral, una moral estéril que no tiene en cuenta lo que no es técnico. La técnica es ella misma civilizadora. Esta comporta su propia ideología, produciendo símbolos y estereotipos que mediante una modificación psicológica intentan obtener del individuo el máximo esfuerzo permitiendo que soporte con alegría

¹³ ELLUL, Jacques: *La edad de la técnica*, p. 99

¹⁴ *Ibid*, p. 102.

los inconvenientes del fenómeno técnico. La técnica está dirigida hacia la producción y su moral es totalmente antihumana. Podemos afirmar que no existe diferencia entre la técnica y su uso. Este es el gran cambio aportado por el autor en el pensamiento occidental. La técnica tiene sus reglas, crea su ambiente, crea las relaciones sociales, crea un sistema controlado y cerrado con el objetivo de estandarizar la formación intelectual. En este sentido continúa la descripción de los frankfurtianos sobre las pretensiones de la industria cultural: crear uniformidad. Los instrumentos técnicos son los que miden las relaciones sociales y producen una división siempre más profunda entre los seres humanos, dando la impresión opuesta de conexión y cercanía entre ellos. En realidad, el individuo se encuentra solo delante de un mundo totalmente tecnificado. No hay sitio para la originalidad ni para la autenticidad. A problema técnico, solución técnica.

5.- De fenómeno a sistema

En 1977 aparece el segundo libro de Ellul, *El sistema técnico*, donde añade nuevos elementos que hacen del mundo tecnificado un verdadero ambiente para los seres humanos, un verdadero sistema en el que “la relación entre los hombres y los objetos técnicos es inmediata, sin reflexión ni distancia”¹⁵. La aparición del ordenador ha sido importante para la formación del Sistema Técnico, que no consiste solo en el hecho de que la técnica forma un sistema sino también que dicho sistema engloba la totalidad del espacio de vida: es una megamáquina¹⁶. La técnica ha cambiado de naturaleza a través de la informática, “la informática ha permitido al sistema técnico constituirse definitivamente como sistema y por esta razón es inútil separar la técnica de sus efectos”¹⁷. El nuevo ambiente técnico deja a los seres humanos una libertad artificial, bajo control. El ordenador, a través de la manipulación de la información y de la memorización, sustituye y condiciona a la operación intelectual humana. La técnica es tan natural para los seres que no hay un pensamiento sobre ella en cuanto objeto exterior a la humanidad. La técnica es mediador entre los individuos y la naturaleza y también entre los individuos mismos. Los individuos se relacionan en su vida diaria a

¹⁵ SANCHÍS SERRA, Arturo Damián: *Introducción al pensamiento social de Jacques Ellul*, Madrid, Ed. Aeibus, 2011, p. 255

¹⁶ LATOUCHE, Serge: *La megamacchina*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, p. 62

¹⁷ PORQUET, Jean Luc: *Jacques Ellul, L'uomo che aveva previsto (quasi) tutto*, Milano, Jaca Book, 2007, p. 54.

través de máquinas pensantes, que eligen y dirigen sus acciones para una mejor eficacia y una menor pérdida de tiempo. Estamos frente a la ruptura con lo real, reduciendo todo lo que era natural a algo manipulable artificialmente. No se trata, explica Ellul, de una copia del ambiente natural. Lo que la técnica hace es crear un nuevo ambiente totalmente artificial a través de la programación, la abstracción y el control sobre este ambiente. Todos los aspectos de la vida se vuelven técnicos, siempre más complejos y especializados.

El ordenador se convierte en un cerebro humano y contribuye a convertir la realidad en otra cosa diferente de sí misma. El ordenador contribuye a la creación del sistema, a la creación de las interrelaciones entre las varias técnicas, en las cuales los elementos están hechos para articularse entre ellos y no con otros ajenos. El individuo no es considerado como un sujeto sino como algo útil para la proliferación de dicho sistema. El ordenador sustituye tareas de científicos e intelectuales a través del trabajo de documentación; su memoria es perfecta, nunca falla y es el responsable de la tecnificación de la cultura que se transforma en información. El ordenador provoca una visión de la realidad totalmente objetiva, cifrada y de síntesis. A través de las matemáticas lo real se convierte en perfecto, aunque solo de forma aparente. Eliminando los errores, las interpretaciones subjetivas de lo real, las impresiones, las emociones, no queda nada de humano.

La desaparición del pensamiento dialéctico será una de las consecuencias más evidentes de la transformación de nuestro universo. El ordenador no es dialéctico por definición porque basado, como afirma el autor, sobre el principio de no contradicción, resulta repetitivo y no dotado de comprensión. Cada nuevo elemento técnico es un refuerzo de lo viejo, que siempre está ahí para perpetuar su sistema. El elemento técnico no es portador de libertad, su efecto produce una anestesia técnica.

El sistema técnico es un sistema de subconjuntos, como, por ejemplo, el de los transportes, el militar, el urbano, el productivo y el postal. Cada conjunto a lo largo del tiempo se ha relacionado con otros y por esto ahora está condicionado a hacer unas modificaciones que desde su principio resultaría difícil, sino casi imposible entender. El sistema técnico es la correlación entre los distintos subsistemas que lo constituyen y tiende a funcionar de forma más elástica que sus subconjuntos, estando dotado de adaptabilidad y permitiendo libertades aparentes solo cuando éstas no condicionen su

funcionamiento. Con esto es posible deducir que la libertad o la moral en este ambiente no existen en la medida en que estas no están contempladas por el mismo sistema. Las posibilidades para los individuos son muchas, siempre que sean elegidas dentro del espacio técnico. La agilidad técnica flexibiliza y crea una nueva forma de tiempo, nos acostumbra a vivir en la eterna inmediatez, y por consecuencia reduce la dimensión del espacio, dando la sensación y la percepción de ampliar sus posibilidades. El tiempo no es lineal, ni circular, sino que es un punto que representa el instante que en sí engloba todas las dimensiones anteriores. En esta inmediatez de la técnica, donde todo puede ser constantemente percibido a través del órgano principal de la vista, tiempo y espacio se concentran para dar vida a un nuevo tipo de sensibilidad que excluye el cuerpo en su integridad. La instantaneidad técnica no es la representada por el griego Kairós¹⁸, al que se tenía que agarrar el mechón para poder vivir la vida de forma auténtica. La instantaneidad técnica es un tiempo muerto que no pasa, que siempre está ahí. Cualquier momento es el mismo en todo instante, el tiempo del sistema técnico es obsesivo, su ritmo no para, es el instante.

La técnica elabora sus propios procesos de adaptación, de compensación y de facilitación¹⁹ y esto significa que el mismo proceso técnico es responsable de crear situaciones en las que la técnica es capaz de penetrar siempre más en la vida de todos los individuos.

El sistema técnico se adapta a los individuos, se habla aquí de la integración del sistema técnico en los individuos. El sistema quiere adaptarse al ser humano, quiere humanizarse, pero absorbiendo y transformando lo humano en dirección a la técnica. La técnica como sistema depende solo de sí misma, domina su ambiente, su camino, se asemeja siempre más a un organismo. La naturaleza entonces pasa a formar parte del campo científico, que la quiere analizar y reproducir en el laboratorio. Lo que para Ellul es de vital importancia no es preguntarse si el ser humano podrá dominar a la técnica, sino si el ser humano podrá dominarse a sí mismo. Siendo autónoma, la técnica no es neutra. Pasando por portadora de libertad, la técnica se convierte en su fin, su

¹⁸ Kairós es el demonio de la mitología griega representado por un joven con un mechón de cabello muy largo en la frente y calvo por detrás. Es el dios del instante que pasa rápidamente, al que sólo se le puede coger por el mechón según viene.

¹⁹ ELLUL, Jacques: *Le système technicien*, p. 33.

neutralidad es nuestra neutralidad respecto a ella²⁰. La técnica es una estructura y es imposible poder utilizar dicha estructura libremente. Esto provoca consecuencias y cambios entre los seres humanos y la sociedad, se rompe un equilibrio.

El ordenador es el que transforma lo real y representa la materialización del potencial de interrelación de técnicas e informaciones, representa la síntesis técnica, relacionando y aunando todas las partes del sistema, cumpliendo una función de estandarización. La unicidad de la técnica es responsable de haber creado nuevos comportamientos, pensamientos, ideologías y creencias que se basan siempre en el mando técnico de la eficacia. Ligado a esta unicidad podemos encontrar lo que Ellul define como universalidad de la técnica, es decir la completa tecnificación de todas las actividades humanas a nivel global. La libertad sexual proclamada por Marcuse en *Eros y Civilización* se ha transformado en un amor que se ha reducido a técnicas que procuran placer. El ser humano seducido por el poder técnico crea lo que es real, no experimentando más la sensación de misterio y de extrañeza producida por el mundo exterior.

Todos los países adoptan y aplican los mismos procedimientos técnicos, aunque se sitúen en puntos distintos, según su nivel de desarrollo, de la trayectoria técnica, que tiende a la homogeneización de la cultura²¹. El universalismo tiene sus razones en la necesidad de hacer progresar la técnica, destruyendo el universo humano, creando distinciones, nuevas diferencias elitistas, y competencia. La técnica representa la cultura global, es la ideología dominante. El progreso técnico en continua evolución no tiene frenos, se justifica por sí mismo, progresa a causa de su propia dinámica, de su propia naturaleza. Cualquier actividad humana contribuye al crecimiento del elemento técnico. El autocrecimiento se debe al hecho de que la técnica crea problemas que solo ella misma puede resolver, inventando nuevas soluciones técnicas y esto crea una imposibilidad de decisión por parte de los seres humanos. El proceso de innovación se alimenta de errores técnicos, que se legitiman para poder progresar. Esta especie de automatismo del que habla Ellul consiste en elegir cada vez una solución que sea conforme con el aparato técnico, aunque esto no asegure la determinación de un resultado preciso y una cierta seguridad. Esto, por consiguiente, crea el problema de la

²⁰ *Ibid.*, p. 44.

²¹ SANCHÍS SERRA, Arturo Damián: *Introducción al pensamiento social de Jacques Ellul*, p. 132.

previsión. Ellul afirma que no es posible prever nada a causa de la aceleración del progreso técnico, demasiado rápido e incontrolable por parte de los individuos. La elección mejor será la que respete el primer principio de la técnica, el de la eficacia²².

El sistema técnico excluye al ser humano y sus razones, eliminando el pensamiento y optando por elecciones prefabricadas y almacenadas en el ordenador:

“La máquina automatizada y los ordenadores industriales ejercen un poder doblemente absoluto: en tiempo real y a distancia. El control del tiempo real es instantáneo y global [...] La máquina moderna es una entidad jerárquica que requiere un creciente condicionamiento exacto de los hombres y los materiales, una disciplina de los cuerpos y los espíritus”²³.

El progreso técnico entonces es el responsable de crear de forma constante nuevas necesidades confundiendo su satisfacción con la felicidad. La racionalidad tecnológica no aumenta en los seres humanos la facultad de razonamiento, al contrario, el individuo tecnificado está siempre más privado de su libertad y de su capacidad de pensar; su facultad de crítica ha sido anulada porque es difícil conocer lo que se tiene que criticar.

Siendo un sistema de progreso que no tiende a pararse, sobrevive a este universo solo quien mejor se adapta, como una especie de selección natural, y en este caso se podría denominar selección artificial. La técnica se prueba como una aliada del ser viviente, que no tiene más bases intelectuales con las que se pueda juzgar o criticar. El individuo es libre en cuanto consumidor; como ser viviente no tiene significado y los problemas ligados a la humanidad no se consideran ya problemas.

La progresión técnica en los últimos años ha sido ampliada, pasando por la informática, la genética y las técnicas del espacio. Todo esto ha podido avanzar gracias al que consideramos en un principio el sistema nervioso de la técnica: el ordenador. A través de este objeto necesario para todo, podemos afirmar que la sociedad ha cambiado de rumbo y se ha transformado, entrando en la era digital. Este mundo nace del sistema técnico y los únicos elementos que cuentan en este nuevo tipo de sociedad son la información y la comunicación. El juego concebido por la tecnología es el de provocar desinformación a través de un exceso de información, suministrado constantemente por el sistema técnico.

²² LATOUCHE, Serge: *La megamacchina*, p. 44

²³ SANCHÍS SERRA, Arturo Damián: *Introducción al pensamiento social de Jacques Ellul*, p. 134.

6.- El discurso sobre la técnica. Lenguaje e imagen.

En su texto *Le bluff technologique*²⁴, publicado en 1988, Ellul no habla de técnica sino del discurso sobre ella que el sistema técnico es responsables de crear. Ellul no titula a su libro “El bluff técnico”, de hecho, no quiere demostrar la falta de eficacia de la técnica. Al contrario, quiere desenmascarar el engaño que el discurso sobre la misma nos muestra, que nos impide ver la realidad, un discurso que obliga a los individuos a vivir en un universo formado por ilusiones artificiales. El bluff tecnológico representa un discurso seductor de la técnica que tiende a incorporar a los seres humanos y a la sociedad en su sistema de forma retórica²⁵.

El individuo así se acostumbra a lo cotidiano y, para su seguridad, se refugia en la adhesión social que le hace elegir la solución técnica de forma espontánea. Se trata de un discurso seductor y de una invención técnica por excelencia porque tiende a incorporar a los seres humanos y a la sociedad en su sistema. Los tecnócratas, o especialistas, responsables de haber dividido de forma infinita cada aspecto humano de sí mismo, son los que desde siempre han integrado este discurso en sus vidas.

El técnico no tiene ideología ni doctrina, ni, menos todavía, filosofía o pensamiento, solo quiere conocer métodos, técnicas y procedimientos que pueda utilizar satisfactoriamente porque traerán resultados inmediatos. El lenguaje cambia y se convierte en una relación lógica, en códigos, digitalizándose, donde la omnipresencia numérica lo absorbe todo. La función de la técnica es la de destruir el lenguaje para reducirlo a su forma más simple, quitándole todo el poder de su ambigüedad. El lenguaje queda reducido y simplificado a través de su transformación en códigos y cifras que los nuevos procesadores pueden manejar a velocidades inimaginables para la mente humana. En la sociedad técnica tenemos la aparente posibilidad de la palabra, pero con un lenguaje que no es el nuestro, con unos códigos a los que tenemos que acostumbrarnos. El álgebra se convierte en el nuevo lenguaje universal. La reflexión, elemento fundamental del pensamiento dialéctico, no puede ser adoptada por el tiempo de la técnica.

²⁴ ELLUL, Jacques: *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988.

²⁵ Por retórica, me refiero al concepto de “rettorica” descrito por el filósofo italiano Carlo MICHELSTAEDTER en *La persuasión y la retorica*, Milano, Adelphi, 1982.

Los medios, como hemos visto y veremos, anulan el poder de reflexionar. El mundo de la comunicación es siempre más rápido, no tiene fronteras geográficas y se ocupa de comunicar el vacío, banalidades, estereotipos. La multiplicidad de imágenes y sonidos diluyen al individuo en un universo ficticio, absurdo, en un estado de hipnosis.

Es ahora imposible hablar sin demostrar lo que se está diciendo. Todo tiene que tener una referencia, se ha quitado la posibilidad al individuo común de poder expresarse libre y dialécticamente en su entorno. Todo lo que se comunica o se crea tiene que tener una utilidad, una eficacia en la sociedad técnica. Hasta ahora, la palabra ha servido para comunicar manteniendo al mismo tiempo algo de misterio; sobrepasando la información, manteniendo en su interior una cierta cantidad de indeterminación, necesitando tiempo para ser entendida. La palabra contiene un aura, a diferencia de la información transmitida por la imagen, es lo que Benjamin definiría como el original. El modelo dominante ahora es el del lenguaje informático del ordenador, que crea el mundo de las imágenes no pudiendo comprender las ambigüedades, las metáforas, las alegorías y las paráfrasis. Se necesita un lenguaje sin dobles sentidos, sin complejidades. Es este lenguaje el que mata a la palabra, que para poder ser útil al sistema técnico tiene que ser instrumental. Ahora la palabra sirve solo como transportadora de información, habiendo sido expropiada de su sentido por la imagen, que representa su versión instrumental. Lo que queda ambivalente en el Sistema Técnico es la previsión de los efectos y los resultados de las operaciones técnicas²⁶. La ambivalencia es el efecto del progreso técnico que a su vez es imprevisible. El sistema técnico actúa como un control social siempre más invasivo dado que domina todos los campos de la actividad humana. El precio que la humanidad tendrá que pagar será el de un control total sobre ella por parte de dicho sistema. Los problemas que la sociedad tiene que afrontar ahora están provocados por el mismo sistema.

Ellul ya había anticipado el hecho de que a cada problema técnico se suele responder con una solución técnica. Pasados los años el autor afirma que es la técnica misma la que tiende a provocar problemas más complicados de los que puede resolver. Cuanto más avanza la técnica, mayores son sus riesgos. Uno de estos efectos adversos ya lo estamos viviendo, y es la creación de una realidad virtual, separada y en paralelo a

²⁶ El filósofo Günter Anders nos da un ejemplo muy claro sobre esta cuestión.

la que era la original. En el sistema técnico se desarrollan, en el exceso de racionalidad del orden, dice Ellul, el caos y lo irracional. La racionalidad en sí ha transmutado en una operación técnica capaz de conducir a cualquier tipo de aberración. La imprevisibilidad de los efectos de la operación técnica está además creada por el técnico mismo, que sabe que puede tener un margen de riesgo y lo reputa improbable o, al contrario, necesario para el desarrollo de la Inteligencia Artificial.

La aproximación de la época de la inteligencia artificial pone fin a la primacía del individuo dentro de su propia especie. El poder anunciado por los nuevos sistemas pensantes ahora puede sustituir las facultades humanas limitando el libre albedrío. La racionalización cibernética pone los límites para la expresión de las emociones y de los sentimientos. El pensamiento humano deja siempre más espacio a la noción de inteligencia aumentada que sustituye la capacidad decisional y reflexiva de los individuos.

La técnica actúa sobre la humanidad con su tecno-discurso, un discurso realizado a través de medios digitales que informatiza lo real de forma constante, hasta que lo real pueda ser un producto natural de la digitalización. El poder de la informática es el de estructurar un nuevo mundo; el ordenador se convierte en un instrumento pedagógico. La cultura de masas se convierte en tecno-cultura de masas y la tecnología ya no tiene nada que ver con lo que representaba la cultura, porque tanto la actividad informática como la digital, excluyen cualquier tipo de acto espontáneo y creativo. La racionalización de la técnica ha transformado lo que era la naturaleza y la realidad en algo irracional. La inteligencia artificial es el medio que mide lo que es normal o no, sustituyendo al cerebro humano. La inteligencia, que podemos clasificar como una de las cualidades conocidas de nuestro cerebro, no es el álgebra. El ordenador no vive, solo podrá ser un simulador, una copia aparente. Si el ordenador hace de simulador de la inteligencia humana esto no significa que sea inteligente. El *bluff* de la tecnología consiste en considerar verdadero todo lo que es tecno-científico. La realidad recreada por el sistema técnico es la virtual. Lo real ha sido mutilado y el pensamiento reducido a cálculo. Ellul habla de *dérason* (concepto entendido como ausencia de razón), en un rechazo a considerar el futuro y de actuar con los comportamientos irracionales inducidos por el factor técnico. El ambiente del sistema técnico racionalizando todo a su alrededor elimina la capacidad imaginativa del ser humano que está vinculada con la

de sentir. Sin sentimientos y memoria los individuos no pueden intuir el futuro y se dejan guiar por las elecciones técnicas que aparentan mayor seguridad. La pasividad creada por el sistema técnico posibilita que la casualidad sea la que dirige la existencia de los seres humanos, los cuales, no se han dado cuenta de que este mismo azar está representado por la misma técnica y su progreso.

El espectáculo creado por el sistema técnico es el modelo de vida social, se convierte en real y la realidad misma se instaure en él contribuyendo a convertir lo verdadero en una fase de lo falso. La realidad a través de la cibernética ha empezado a ser irreal, a no pertenecer más a su dominio, a su estatus; ha sido expropiada de su propio sentido. El efecto esperado es que se considere realidad lo que se ve en la pantalla, es decir, la construcción de la realidad ficcionada. Se establece una continuidad entre realidad y ficción, que representa el primer estadio de la deconstrucción de la realidad por parte del sistema técnico y de la sociedad digital. Lo digital transforma lo humano en artificial y pone en primer lugar el producto humano, la mercancía técnica, antes que su inventor.

La capacidad de reproducir la realidad y de modificarla se ha desarrollado hasta el punto de crear una nueva humanidad artificial, que por definición en principio viola el principio de no contradicción, porque es una pura contradicción. Lo humano no es nunca artificial y lo que la tecnología considera un defecto en realidad son las propias características de los seres humanos. El acto terrorista que perpetra la técnica es el hecho de excluir socialmente a quien no se adapte a tal sistema o al que se resista. La inteligencia y el saber son representados por el poder informático-digital. Ahora la inteligencia es una cuestión matemática, ya no tiene relación con lo humano, es un componente de lo artificial. Todo lo que puede ser comprendido tiene que poder pasar antes por el ordenador que reduce los pensamientos a algoritmos, eliminando las ambivalencias que son un elemento imprescindible de lo humano. La técnica actúa como si estuviese al servicio del individuo, y su acción se enmascara detrás de una falsa filantropía, para la realización y expresión de su ser.

7.- Conclusiones

Jacques Ellul ha sido uno de los pensadores más importantes del siglo XX y sus análisis sobre la técnica todavía hoy resultan ser actuales e inspiradores para poder comprender el mundo contemporáneo y sus desafíos. El cambio de paradigma que la técnica ha sido responsable de aportar es irreversible en una realidad donde el mundo natural ha sido sustituido por la sombra de uno artificial, creado de forma matemática por las mismas invenciones humanas que ya se han ido independizando de su creador. La técnica, como nos explica Ellul, es un organismo dotado de autonomía propia y capacidad decisional que se aleja siempre más de los límites impuestos por la propia naturaleza, creando un ambiente artificial, aparentando naturalidad y espontaneidad. La técnica es un organismo que tiene vida propia, un organismo con sus leyes de funcionamiento.

El progreso tecnocrático es el único fin al que la humanidad aspira para poder ilusionarse de vivir una existencia libre y digna, sin imperfecciones y defectos. El ambiente técnico con sus características es lo que se reputa perfecto, aunque la perfección no es algo que pueda pertenecer a la raza humana como su rasgo específico. A través de esta ilusión de perfección, el individuo se deja llevar por la razón técnica, una razón que tiene su semillas en la razón instrumental de los autores de la Escuela de Frankfurt. La evolución progresiva que lleva consigo el sistema técnico no es sinónimo de desarrollo sino de una alucinación onírica que pone el ser humano en segundo plano respecto a sus invenciones. Siendo imperfecto, el individuo no puede competir con la precisión obsesiva del mundo tecnificado y se abandona a las elecciones automáticas de la inteligencia artificial que se preocupa solo por la subsistencia de su organismo y sistema. Lo que era representado por la razón instrumental ahora deja su sitio a su evolución, la razón artificial.

La presencia predominante del digital tiende a gestionar y regular los comportamientos humanos, ofreciendo en cada momento modelos de existencia individual considerados como mejores.

La tecnología digital ya no recoge y manipula conjuntos de datos, sino que quiere revelar de forma automatizada la composición de circunstancias de todo tipo. Lo digital es el encargado de enseñar la verdad. El objetivo del organismo técnico es de

modelar al ser humano para poder, a su vez, prever sus acciones para el bien de la economía y de su subsistencia, sin hacer referencia a las medidas de control que de forma automática introduce dentro de la vida de cada individuo-masa. Lo digital está sustituyendo lo real para reconstruirlo, para deformarlo y para que sea aumentado. La acción humana así se puede liberar de todos tipos de duda y de responsabilidad. Lo real ha sido adaptado a los cánones individuales por la poderosa inteligencia artificial, producto de la razón instrumental y del progreso técnico, para que el mundo sea más *smart* y eficiente. El humanismo ha sido absorbido por los tecnicismos de cada acción que antes era considerada individual. El paso del individuo masas a lo de usuario del sistema técnico ha sido rápido y casi ausente de reticencias.

De todas formas, lo que es aceptado de forma acrítica tiene sus consecuencias y una de estas es que la nueva realidad técnica produce en los humanos efectos trastornadores y alteraciones de la percepción a cambio del ilusorio poder de controlar los eventos. La neorealidad virtual ha eliminado casi por completo el azar y la incertidumbre, que representan características hasta ahora fundamentales de la realidad individual y colectiva. Eliminando los riesgos al mismo tiempo se eliminan las posibilidades individuales. La humanidad se encuentra frente a un modelo de civilización basado en el seguimiento algorítmico de la existencia que dificulta la elección de iniciativas autónomas.

La ética de la técnica no existe dado que se ocupa de imponer sus condiciones al ambiente humano de forma violenta e invisible. La felicidad, objetivo primario de la filosofía, ha sido transformada en la satisfacción de las necesidades producidas por el sistema técnico que se encuentra en estrecha relación con el mundo de la economía. La eficiencia y la eficacia dictan la ley del mercado y están interconectadas con la ley del provecho. La sociedad técnica es aquella formada por individuos despersonalizados que cada día contribuyen al desarrollo y al predominio del avance técnico a través de su pasiva participación como trabajadores sin salario. El sistema técnico tiene además la capacidad de inclusión de sus propias contradicciones, propio como el capitalista, que resuelve, como hemos visto, con otras soluciones técnicas.

Gracias a Ellul es posible comprender de forma más profunda las raíces de la técnica contemporánea y su posible desarrollo, cada día siempre más rápido y eficaz.

Ahora, a diferencia de su época, donde la técnica seguía siendo una fuerza exterior, el poder de la técnica digital interfiere en todos los ámbitos de la vida, con el objetivo de orientar las acciones humanas. El concepto de *pharmachon*, según lo cual la técnica sería al mismo tiempo remedio y veneno ya no vale. Todas las acciones técnicas responden a intenciones utilitaristas sin ambivalencia. La técnica no es neutra y no depende del uso que se hace de ella, al contrario, constituye un soporte de esquemas organizativos que regulan la sociedad y los modelos computacionales detienen una posición de superioridad en el ámbito de conocimiento. La técnica, con sus artefactos, ha entrado en la vida de los individuos de forma natural a través de su presencia constante y de las instrucciones sobre cómo poder vivir una existencia más eficiente y optimizada.

El ser humano no vive entre las máquinas, sino que está subordinado a ellas y apartado. La nueva humanidad que la técnica ha contribuido a crear representa la cuestión que Ellul intenta investigar a través de sus obras, para poder tener una visión completa del mundo técnico y para concienciar a la humanidad de que esto no pueda sustituir por completo una existencia auténtica. Lo importante de este autor es de haber individuado un cierto tipo de desarrollo técnico que no se limita a la producción de mercancías y a favorecer el crecimiento del capitalismo, sino que, por su naturaleza, contribuye a formar modelos de existencias siempre más sometidos a esquemas racionales. Ellul nos recuerda lo importante que es ser conscientes de un problema para poderlo resolver. En este caso ya no hay vuelta atrás y no hay soluciones que puedan eliminar el sistema técnico-digital de la existencia humana. Como nos dice Ellul, sería imposible e impensable volver al estado natural por cuestiones demográficas, de necesidades y de supervivencia. Ellul no es un pesimista o un catastrofista, sino que, a través de su análisis, nos advierte de la importancia de tomar conciencia de la presencia constante del sistema técnico para poderlo limitar antes de que sea demasiado tarde. El rumbo aconsejado por el autor y su fiel amigo Charbonneau es representado por el decrecimiento y el ecologismo. Hoy, a través de los sistemas de inteligencia artificial, ya podemos analizar la evolución del sistema elluliano y la rápida emancipación de los mismos de las actividades del ser humano.

Bibliografía

ANDERS, Günther: *La obsolescencia del hombre: Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Valencia, Pre-textos, 2011.

ARISTOTELE: *Meccanica*, Milano, Bompiani, 2010.

MICHELSTAEDTER, Carlo: *La persuasione e la rettorica*, Milano, Adelphi, 1982.

DÍAZ, Carlos: *Jacques Ellul*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2014.

ECO, Umberto : *L'antichità*, Milano, EM Publishers, 1995.

Ellul, Jacques : *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 1954;

- *Le bluff technologique*, Hachette, Paris, 1988;

- *La edad de la técnica*, (tr. esp. de Joaquim Sirera Riu y Juan León), Barcelona, Octaedro, 1990;

- *Le système technicien*, Paris, Le cherche midi, 2012 (versión digital Kindle).

LATOUCHE, Serge: *La megamacchina*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.

MARIAN, Marco: *De una teoría crítica de la sociedad a una teoría crítica digital*, Roma, Aracne Editrice, 2017.

NOBLE, David Franklin: *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, London, Penguin, 1999.

PLATÓN: "Gorgias", en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1992 (1ª edic. 1983), pp. 23-145.

PORQUET, Jean Luc: *Jacques Ellul, L'uomo che aveva previsto (quasi) tutto*, Milano, Jaca Book, 2007.

SPENGLER, Oswald: *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München (1931);

- *El hombre y la técnica y otros ensayos*, Madrid, Espasa-Calpe (colección Austral), 1947.

SANCHÍS SERRA, Arturo Damián: *Introducción al pensamiento social de Jacques Ellul*, Madrid, Aeibus, 2011.

WINNER, Langdon: *Autonomous Technology*, Cambridge (MA), MIT Press, 1977.

EL CONCEPTO DE CULTURA EN MÉXICO (1840-1846). DISTINCIONES Y DISRUPCIONES EN CONTEXTO

THE CONCEPT OF CULTURE IN MEXICO (1840-1846). DISTINCTIONS AND DISRUPTIONS IN CONTEXT

ERIKA MADRIGAL HERNÁNDEZ
Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM
erika.madrigal@hotmail.com

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar el uso y los cambios semánticos del concepto de “cultura” en México entre 1840 y 1846. Como argumento central propongo que el incremento del uso del concepto de cultura, así como la mutación de su significado y diversificación de su uso, fue permeado por dos anhelos políticos vinculados entre sí: configurar un Estado moderno secular y promover un grado de instrucción entre la sociedad con el fin de conformar una base ciudadana. Estas aspiraciones se realizarían a través del fomento de la cultura, en un contexto en que el expansionismo estadounidense merodeaba a México.

Palabras clave: concepto de cultura en México, historia de la cultura, México siglo XIX, ciudadanía, secularización, reacciones contra el expansionismo estadounidense

Abstract: *The aim of this article is to analyze the high use and the semantic changes of the concept “culture” in Mexico between 1840 and 1846. As a central argument, I propose that the increase in the use of the concept “culture”, as well as the mutation of its meaning was permeated by two interrelated political aspirations: to configure a modern secular State and to promote a level of culture among society, in order to build a citizen base. These aspirations would be realized through culture, in a context in which American expansionism prowled Mexico.*

Keywords: *concept of culture in Mexico, History of Culture, 19th century Mexico, citizenship, secularization, reactions against US expansionism.*

1.- Introducción

El objetivo de este artículo es analizar el uso y los cambios semánticos que tuvo el concepto de “cultura” en México entre 1840 y 1846. La delimitación temporal obedece a que, considerando una panorámica de 1750 a 1850, el uso del concepto de cultura se incrementó significativamente a lo largo de la década de 1840, mutando aceleradamente

su significado¹. Justo este artículo se interesa por indagar las causas de este fenómeno. De igual manera, esta investigación tiene un corte temporal hasta el inicio de la intervención estadounidense (1846-1848), debido a que este evento reorientó los procesos culturales que se venían produciendo en el país, de ahí que considere que el segundo lustro de esta década amerita otra investigación.

Como argumento central del presente análisis propongo que el significativo aumento del uso del concepto de cultura, así como la mutación de su significado fue permeado por dos anhelos políticos vinculados entre sí, los cuales se resumen en configurar un Estado moderno secular y en promover un grado de cultura entre la sociedad, con el fin de conformar una base ciudadana. Asimismo, en la medida en que “cultura” se concebía como progreso e ilustración, ésta permitiría a México legitimarse políticamente, mostrándose como una nación independiente, civilizada y soberana. Estas aspiraciones se plantearon llevar a cabo a través de la cultura, en un contexto en que el expansionismo estadounidense merodeaba a México y que culminó con la Guerra de 1846-1848.

Con base en este planteamiento, los objetivos de este artículo son los siguientes: 1) distinguir de qué modo el concepto de cultura mutó e interactuó con otras categorías que comparten el mismo campo semántico, tales como educación, instrucción, civilización, orden, paz, moralidad, progreso, razón e ilustración. 2) discutir las distintas acepciones que adquirió el concepto de “cultura” como una *categoría adjetivada*². Las que aquí analizaré son: “cultura del espíritu”, “cultura intelectual”, “cultura del

¹ El auge del uso del concepto que se originó a lo largo de la década de 1840 se monitoreó con base a la revisión del repositorio de la Hemeroteca Nacional de México y la Biblioteca Nacional. En este acervo se resguarda la Colección Lafragua que es el repositorio más importante de folletos y otros impresos del México decimonónico. Como parte de las fuentes hemerográficas que se revisaron se encuentran: *Diario del Gobierno de la República Mexicana*; *La Hesperia*, *El Universal*, *El Monitor Republicano*, *El Cosmopolita*, *Semanario de la Industria Mexicana*, *El Duende*, *Semanario de las Señoritas Mexicanas*, *Diario de los niños*, *Revista Científica y Literaria de México*, *Semanario Pintoresco Español*, *El Monitor Constitucional*, *El Ateneo Mexicano*. *Omnium Utilitati*. Asimismo, se incluyeron obras literarias de intelectuales y políticos destacados de la época.

Con relación al registro de la frecuencia del término cultura en la Hemeroteca Nacional de México, y en específico al aumento del uso del concepto originado en 1830 y agudizado en 1840, resulta importante considerar dos puntos que ha destacado Carlos H. Hurtado en su estudio del concepto de cultura: 1) que hubo un incremento de las propias publicaciones periódicas durante ese periodo y 2) que el decreto de libertad de imprenta de las Cortes de Cádiz del 10 de noviembre de 1810, debió de haber impactado también en su auge. Ver: HURTADO AMES, Carlos H: “El concepto de Cultura en México (1750-1850)”, en *Historia Mexicana*, vol. 60, núm. 3, enero-marzo, 2011, p. 1536.

² Lo que aquí refiero como una *categoría adjetivada* es cuando la categoría “cultura” siempre va acompañada ya sea de un adjetivo calificativo o bien de un complemento circunstancial de propiedad. Ubicar estas como *categorías adjetivadas* nos ayudará a diferenciarlas en este estudio de las “mancuernas”.

entendimiento” y “cultura social”. Todas estas categorías tienen un componente dual contenido, es decir un concepto contrario, opuesto.

Cabe mencionar que los resultados cuantitativos del auge del uso del concepto que aquí se analizan, son el resultado de la revisión de la cultura escrita de la época, comprendiendo disertaciones, Memorias, periódicos y revistas literarias; algunos de estos escritos por protagonistas de la vida política y cultural de México.

Este análisis parte de las consideraciones de Koselleck, acerca del valor cognoscitivo de la historicidad de los conceptos a través de su estudio semántico. Su propuesta de la *aceleración del tiempo* y el impacto de una nueva gramática temporal, ayudarán a comprender el *cambio acelerado* del concepto de cultura que se observa durante la década de 1840.³ En este marco, el análisis de la noción de “cultura” como una categoría fundamental que define formas propiamente históricas de su temporalidad ayudará también a conocer elementos de la estructura de la constitución intelectual, política y cultural de dicho periodo. Asimismo, el enfoque contextualista nos permitirá reconocer que “los contextos de emisión no son siempre los mismos y las convenciones lingüísticas varían con el tiempo, [y por tanto] no es posible suponer que el significado de una frase sea el mismo a lo largo del tiempo.”⁴ Como finalmente señala Skinner, “el contexto social figura como el marco último que nos ayuda a decidir qué significados convencionalmente reconocibles habrían estado en principio a disposición de alguien para que tuviera la intención de comunicarlos”.⁵ Así, el objetivo de este estudio es justamente entretrejer el análisis semántico del concepto *cultura* con la experiencia histórica de la década de 1840.

³ KOSELLECK, Reinhart: *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003; KOSELLECK, Reinhart: *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Editorial Trotta, 2006. Para un análisis de la propuesta de Koselleck ver: ONCINA COVES, Faustino: “De la contracción a la dilatación del tiempo: tiempos menguantes y crecientes”, en *Historia y Grafía*, núm. 44, 2015, pp. 89-114.

⁴ BOCARDO CRESPO, Enrique: “Algunas mitologías en la historiografía reciente española”, en Enrique Bocado Crespo (edit): *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*, Madrid, Editorial Técnos, 2007, p. 18.

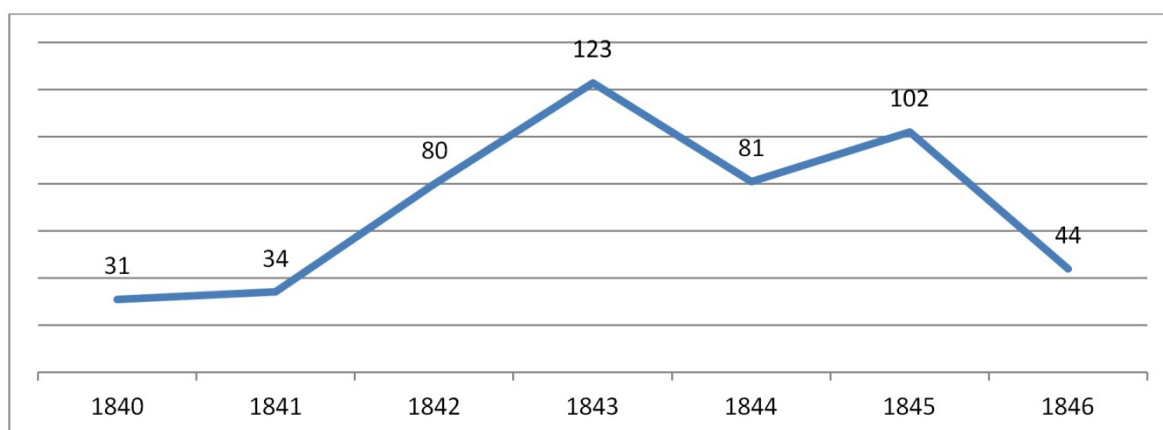
⁵ SKINNER, Quentin: “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en Enrique Bocado Crespo (ed.): *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*, Madrid, Técnos, 2007, p. 101.

2.- La década de 1840: década cúlpe en el uso del concepto *cultura* en México. Estado de natura *versus* Estado de cultura.

De acuerdo con la revisión de nuestras fuentes, la noción de “cultura” incluyó en su campo semántico categorías tales como educación, ilustración, instrucción, progreso, civilización y orden. Asimismo, todas éstas orbitaron en torno a la idea del “cultivo del ser humano.” *Grosso modo* este cultivo significaba saber “pensar y explicar” correctamente los pensamientos. Sobre lo cual se reflexionaba: “¿Pues qué otra cosa debe de *cultivarse* en la educación, sino las dos prerrogativas [pensar y explicar] que constituyen la dignidad del hombre?”⁶. De esta manera, enraizado el significante de cultura en el pensamiento ilustrado, la noción de “cultura” se usaba para referir conocimiento intelectual adquirido.

Sobre el uso del concepto de cultura en México, Carlos H. Hurtado⁷ ha sugerido que en la primera mitad del siglo XIX las acepciones que coexistieron y dominaron fueron como cultivo del hombre y como civilización. Asimismo, aunque con escasa mención su acepción de cultivo de la tierra. No obstante lo aquí señalado, persiste la interrogante que hemos planteado arriba acerca de cuáles fueron las causas que motivaron el incremento del uso del concepto durante la década de 1840 el cual tuvo un mayor auge los años de 1843 y 1845. Véase la siguiente tabla:

*Frecuencia de uso del concepto de cultura en publicaciones periódicas de la Hemeroteca Nacional de México (1840-1846)*⁸



⁶ “Preocupaciones sobre la educación”, *El Duende*, México 02 de agosto de 1840, p. 2.

⁷ HURTADO, H. Carlos, “El concepto de Cultura en México (1750-1850)”.

⁸ Véase nota al pie de página 1.

El significado que adquiere el concepto de cultura durante la década de 1840 está lejos de la acepción antropológica y sociológica que domina en la actualidad y que hace referencia a algo que posee intrínsecamente un pueblo o una comunidad, su modo de vida o costumbres heredados y transmitidos de generación en generación⁹. En este sentido se encuentra lejos de definiciones que todavía prevalecen tales como la de Franz Boas (1858-1942), quien rechazando el evolucionismo cultural que le antecedió y otorgando gran relevancia al análisis de las ideas y del pensamiento, definió que “la cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres”¹⁰. De igual manera, la definición de principios del siglo XIX se encuentra más alejada aún de lo propuesto por Clifford Geertz (1926-2006), quien intentó redefinir los límites del dominio de la cultura comprendiendo dentro de ésta las dimensiones simbólicas de la acción social¹¹. De este modo, la propuesta de Geertz, justo se dirige hacia el estudio de la cultura a partir de un camino alternativo al que refiere al Hombre en su unidad con la naturaleza, rompiendo con el pensamiento heredado por la Ilustración¹². Resulta útil mantener presente lo anterior, en la medida en que nos ayuda a comprender que el núcleo del significado del concepto de cultura en el México en la primera mitad del siglo XIX no es “antropológico descriptivo” como domina en la actualidad; sino que está en sintonía con la concepción clásica comprendida como “un ideal de cultura como principio formativo”¹³. Esta noción también se adoptó durante la Ilustración.

Como veremos en lo sucesivo, el concepto de cultura a lo largo de la década de 1840 se nutrió esencialmente del pensamiento clásico e ilustrado. En este sentido, si

⁹ GALLINO, Luciano: *Diccionario de sociología*, México, Siglo XXI, 2011, p. 246.

¹⁰ BOAS, Franz: “Anthropology”, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Nueva York, Macmillan, p. 74.

De hecho, la definición de cultura en la primera mitad del siglo XIX aunque está inscrita a un enfoque progresista, tampoco se alineó al evolucionismo de Edwards Tylor (1832-1917) para quien en 1871 “La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquier otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembros de la sociedad”. TAYLOR, Edward B., “La ciencia de la cultura”, en *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Compilados y prologados por J. S. Kahn, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975, p. 29.

¹¹ GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 19.

¹² Con base en lo propuesto por Geertz, los estudios antropológicos sobre arte, religión, ideología, ciencia, moral, etc., provistas en su propio contexto, darían fe y servirán para sostener que “también la idea de que la humanidad es variada en su esencia como lo es en sus expresiones.” GEERTZ, Clifford, *ibid.*, p. 45.

¹³ JAEGER, Werner W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 6-7.

observamos el mundo clásico, el concepto de cultura en México estaría más cerca a lo que los griegos consideraban “cultura” refiriendo con ello “un ideal de la formación humana”¹⁴, el cual les ayudaba a diferenciar entre “el estado de natura” y “el estado de cultura.” De esta manera, la cultura como formación es resultado de la trasgresión o trascendencia del orden natural¹⁵. Así, la noción clásica plantea que la cultura no se posee, se adquiere.

Considerando lo planteado por Niklas Luhmann, para el siglo XVIII la transformación social había arribado con el debilitamiento del “cosmos esencial y su orden estipulado por el género y las especies.” Lo cual repercutió en que la observación y percepción del mundo no quedaran “encasillados en el modo de ordenación antiguo por razón de las dudas del conocimiento, de la moral y de los juicios del gusto”¹⁶.

Con este marco, el concepto de “cultura” durante la década de 1840 refiere que el hombre la adquiere a través de la instrucción, es algo que se incrementa o no, paulatinamente; es algo que se aprehende, pero sobre todo, como veremos en lo sucesivo, “cultura” en tanto instrucción y entendimiento es un elemento que permite al hombre socializar. Sobre este último aspecto *El Diario de los niños* expone que: “la cultura puede conducir a los hombres a que se reúnan en sociedad, [por otra parte] el cazador salvaje se retira de sus hermanos y habita los desiertos para hallar lejos de toda concurrencia una caza más abundante”¹⁷.

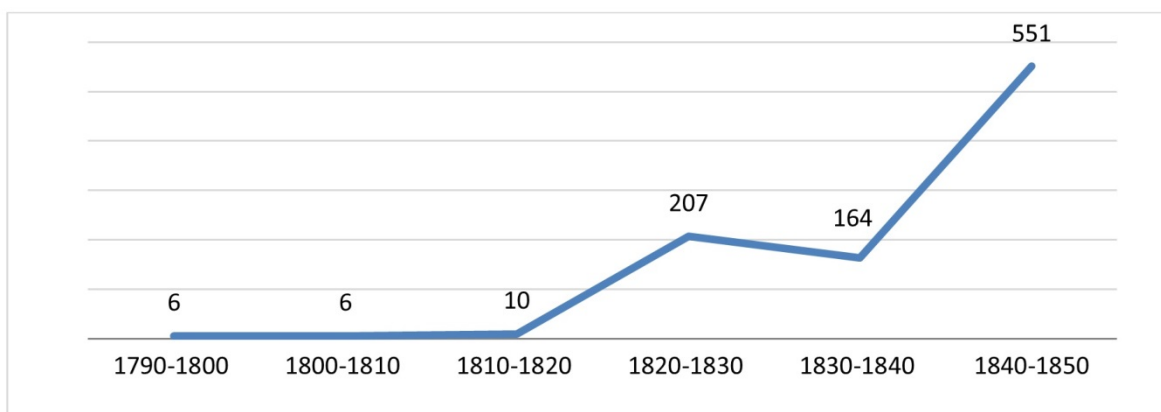
Como se analizará en seguida, el incremento significativo del uso del concepto cultura también está conectado con un cambio acelerado en su significado. Con base en el análisis de nuestras fuentes, durante la década de 1840 el concepto de cultura mostró un aumento de su incidencia 92 veces mayor con relación a su uso durante la última década del siglo XVIII y de la primera del siglo XIX. En concordancia con esta aceleración, el concepto experimentó una complejidad mayor en su significado.

¹⁴ JAEGER, Werner W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, pp. 6-7.

¹⁵ SAN MARTÍN SALA, Javier: *Teoría de la cultura*, Madrid, Editorial Síntesis, 1999, p. 32. Ver también: FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 2001, p. 762. Tomo I; LORAUX, Nicole: *Los Hijos de Atenea: ideales atenienses sobre la ciudadanía y la división de los sexos*, Barcelona, Acantilado, 2017.

¹⁶ LUHMANN, Niklas: “La cultura como concepto histórico”, en *Historia y gráfica*, núm, 8, enero-junio, 1997, p.6.

¹⁷ *Diario de los niños*, México, 02 de enero de 1840, p. 249.

Auge en el uso del concepto de cultura en la década de 1840¹⁸

Koselleck ubica en la Revolución Francesa el evento que detonó una *aceleración del tiempo* en el mundo occidental¹⁹. Por su parte, la mutación acelerada de los conceptos en el mundo iberoamericano, en el siglo que comprende entre 1750 y 1850, corresponde con el desarrollo y auge de la Ilustración, la crisis de las monarquías ibéricas y las guerras de independencia. En este periodo fue cuando se generó una resemantización y profundos ajustes lingüísticos, acelerándose con ello la mutación de las categorías. Como señala Javier Fernández es en este tiempo cuando se “inicia una fase crítica de los cambios acelerados que dará paso a un nuevo universo conceptual asociado a un abanico de experiencias, expectativas y realidades políticas inéditas”²⁰.

Con relación al concepto de cultura y su mutación acelerada en México, fue en los años posteriores a la independencia cuando se aprecia un paulatino ascenso en su uso y una mayor complejidad en su significado, marcando dos picos cúspides en 1843 y 1845. Como analizaremos más adelante, durante esta década su resemantización fue

¹⁸ Los datos de esta gráfica fueron tomados de HURTADO, Carlos H.: “El Concepto de cultura en México. (1750-1850)”, p. 1535.

¹⁹ De acuerdo con Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, en el caso del mundo iberoamericano, las Cortes de Cádiz también se incluyen como un evento clave que generó este tipo de aceleración en la mutación de las categorías. Es bien sabido, que las Cortes de Cádiz fueron una fuente de inspiración para el movimiento independentista que se gestó en las colonias españolas en América. La emancipación de México fue influida por las propias consideraciones que se plantearon en la Constitución de 1812 y que se resumen en el edicto “La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece a esta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales”.

²⁰ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “Hacia una historia transnacional de los conceptos políticos en el mundo iberoamericano”, en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, núm 37, 2007, p. 167.

permeada por dos afanes políticos: la conformación de un Estado moderno y secular, así como la expectativa de formar ciudadanos a partir de la instrucción del pueblo.

3.- Pluralización de las mancuernas: “cultura” como un concepto nodal del nuevo orden.

Durante la década de 1840 la mancuerna “cultura y civilización” mantuvo una importante presencia. Sin embargo, surgieron otras muy constantes tales como “cultura y progreso”, “cultura e ilustración”, “cultura y educación”; así como “cultura y moral.” Esta pluralización de las mancuernas indica un momento nodal en su proceso de resemantización. En este periodo el concepto de cultura adquiere una vital importancia y una mayor complejidad al vincularse con el proceso de una reorganización política y con un paulatino cambio de mentalidad.

Para comenzar, sobre la mancuerna de “cultura y civilización” que tanto persistió durante la primera mitad del siglo XIX, cabe mencionar algunas consideraciones del sentido del concepto “civilización”. Guillermo Zermeño señala que éste se concibió como contrario de barbarie “domesticar algunos pueblos silvestres se relaciona con instruir, suavizar a alguno su genio, condición, rusticidad”²¹. La categoría “civilización” pertenece al campo semántico de la noción de cultura de principios de siglo XIX. Incluso Hurtado ha señalado que la mancuerna “cultura y civilización”, siendo dominante en las dos primeras décadas del siglo, comenzó su proceso de desvinculación a partir de 1830, destacando entonces la acepción de cultura como conocimiento.²² Por mi parte, lo que observé es que además de consolidarse esta tendencia a lo largo del intervalo de 1840 a 1850, la noción “civilización” comenzó a distinguirse como un concepto que refiere al progreso institucional o de infraestructura, mientras que “cultura” al progreso con base al conocimiento adquirido, concerniente con la *formación* del ser.

En la medida en que la mancuerna “cultura y civilización” comenzó su desvinculación en 1830 cedió espacio a otras mancuernas tales como: “cultura y moral”;

²¹ ZERMEÑO, Guillermo: “Civilización. México/ Nueva España”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), Carole LEAL CURIEL (ed.): *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870. [Iberconceptos-II]*, Tomo 1, Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, p. 247.

²² H. HURTADO, Carlos: “El concepto de Cultura en México (1750-1850)”, p. 1543.

“cultura e ilustración”, “cultura y educación” así como “cultura y progreso”. Con base en esta diversidad de mancuernas, en este periodo el concepto de cultura muestra tres acepciones dominantes: a) para referir la infraestructura cultural de una nación progresista; b) como cultivo intelectual e instrucción moral, entendidos éstos como ejercicios necesarios para legitimar políticamente y para lograr el orden y la cohesión social de una nación; c) en su acepción como evidencia arqueológica. Como a continuación se analizará, estas acepciones se intersectan o se complementan en un punto determinado.

Con relación a la noción de cultura entendida como la infraestructura cultural de una nación progresista, la mancuerna “cultura y civilización” reprodujo muy claramente este sentido. Independientemente, del proceso de desvinculación de los conceptos “cultura” y “civilización” que comenzó en 1830, ambas categorías conservaron sus significados opuestos de barbarie, salvajismo e ignorancia. En este sentido, durante la década de 1840 fue muy común encontrar las referencias de contraste de civilizado vs bárbaro, observándose de igual manera como conceptos opuestos “cultura” vs “barbarie” e “ignorancia”. En este sentido, se subraya que “los indios” (refiriéndose así a los pueblos originarios de México), no obstante “después de dos siglos de [haber sido] conquistados”, aún poseían “poca cultura”²³. Aquí vale la pena recordar, que justo esta concepción ilustrada de cultura es opuesta a las planteadas por Boas y Geertz, ambas visiones vigentes en la actualidad.

Reafirmando la asociación entre civilización y cultura *versus* barbarie, en el *Semanario de las señoritas mexicanas* se señalaba que los países barbaros se conducen por la fuerza, mientras que los civilizados por la “cultura y la inteligencia”²⁴. De esta manera, “cultura” se concibe como un elemento progresista opuesto a “salvaje”. Bajo esta visión, a las tribus del norte del país, poco integradas a las instituciones nacionales del centro, se les consideraban “inferiores en armas, disciplina, cultura y demás”²⁵.

En el mismo sentido, el concepto de cultura como progreso se encuentra materializado en un pueblo que “tiene museos artísticos y literarios, y teatro dramático,

²³ *El siglo Diez y Nueve*, México 27 de octubre de 1841, p. 3.

²⁴ “Historia y condición de la Mujer”, en *Semanario de las Señoritas Mexicanas*, México 01 de enero de 1840, p. 116.

²⁵ *El siglo Diez y Nueve*, México 27 de octubre de 1841, p. 1 (Del departamento de Sonora, dirigido a Santa Anna).

teatro lírico [...] todos estos [se dirá son] elementos de cultura, de ilustración y de progreso”²⁶; es decir son los que hacen destacar a una ciudad como capital del mundo. La noción de “progreso” es una categoría que conectó tanto el concepto de cultura con el de civilización y que fue una constante en la literatura de la época. En Argentina tenemos el ejemplo en *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas* (1845) de Domingo Sarmiento (1811-1888) en la que el nivel de civilización de San Juan se aprecia gracias a que “sus edificios se han aumentado sensiblemente; lo que prueba toda la riqueza de aquellos países.” Por otra parte, Sarmiento advierte la relevancia de la cultura señalando “cuanto podrían progresar si el gobierno cuidase de fomentar la instrucción y la cultura, únicos medios de elevar a un pueblo”²⁷. De igual manera plantea que lo que anuncia la existencia de una sociedad culta es “la cultura de los modales, el refinamiento de las costumbres, el cultivo de las letras, las grandes empresas comerciales, el espíritu público”²⁸. El análisis de nuestras fuentes permite observar que en 1841, el hecho de que en aquel periodo una nación dominara sobre otra, justo se explicaba con base en el grado de “civilización y cultura” que esta poseyera. De modo que, en la medida en que “cultura” permita distinguir y oponer a los pueblos civilizados de otros en proceso de civilización, su sentido contiene una dimensión sociológica y política.

La pluralización de las mancuernas del concepto de cultura refleja un momento nodal en su resemantización. En este periodo, “cultura” se inscribe como una categoría clave en el lenguaje político, utilizándose persistentemente en los discursos relativos a la configuración de un nuevo orden político y social, que también corresponde con un cambio de mentalidad, me refiero a la conformación de un pensamiento secular.

Durante la primera mitad del siglo XIX, la centralidad de la *religión* se desplazó, diluyéndose parte de sus funciones sociales estructurantes. Si bien con esta operación la cultura no ocupó frente a la religión un *campo* estructurante superior, sí adquirió un nuevo significante con una dimensión sociológica y política, situándose como un concepto *tendencia* en el lenguaje escrito que involucraba problemas de orden nacional. A decir, como un vehículo para entrar en la carrera de las naciones civilizadas y progresistas. Y en tanto que sus referentes -con este nuevo significante- se sitúan en el

²⁶ “Industria catalana”, *La Hesperia*, México, 18 agosto de 1840, p. 4.

²⁷ SARMIENTO, Domingo F.: *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, París, Librería Hachette, 1845, p.52.

²⁸ *Ibid.*, p.54.

dominio de elevar el entendimiento y la moral de las masas, a través de la instrucción o formación del ser, de este modo, mi hipótesis es que la “cultura” se posiciona como un *eje secularizante*.

En los últimos años del periodo colonial, el hecho de que Francia invadiera la península ibérica había cimbrado el poder absoluto del Rey español sobre todos sus territorios, lo cual abrió la interrogante de quién debía gobernar las colonias en ausencia de éste. Una vez que México logró su independencia, el nuevo sistema de gobierno tendría como objetivo guiar el nuevo orden de la joven nación. Desde el tiempo de la crisis de las monarquías ibéricas en América y la independencia de sus colonias, se originó un lento pero continuo cambio de mentalidad que tuvo que ver con un reordenamiento en la delimitación del poder del Estado frente a las tareas propias de la Iglesia. En este contexto, el concepto de cultural se empoderó en el discurso político, ganando presencia en el espacio público como instrumento para instruir y moralizar al pueblo.

De este modo, a la par de este reordenamiento político, también se originó un progresivo cambio de mentalidad. Si bien durante el periodo colonial el orden físico y el moral habían prevalecido subordinados al divino, éste se diluyó paulatinamente en el tránsito de la primera mitad del siglo XIX. En este periodo de reacomodo prevalecen dos órdenes en tensión: el orden sobrenatural que corresponde al poder divino y el orden natural que tienen que ver con el entendimiento humano y el uso de la razón. Este último comienza a ganar terreno, a través del ámbito jurídico y legal. Así, en este contexto, “Las nuevas constituciones determinan quién estará a cargo de la «conservación del orden público»; es decir, de garantizar la tranquilidad social que proviene del respeto generalizado al orden jurídico, ya sea a nivel estatal, regional o municipal”²⁹. Como parte de este reacomodo jerárquico de los agentes encargados de

²⁹ ROLDAN VERA, Eugenia: “Orden. México/Nueva España”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), Carole LEAL CURIEL (ed.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870* [Iberconceptos-II], Tomo 6, Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 162-163.

El impacto que tuvo el devenir político (en específico el autonomismo y el republicanismo) sobre el campo de la educación y la cultura cívica durante la primera mitad del siglo XIX es un tema que Eugenia Roldán ha abordado en distintos estudios, entre estos ver: ROLDÁN, Eugenia: “Instrucción Pública, educación pública y escuela pública: tres conceptos claves en los orígenes de la nación mexicana, 1780-1833”, en Alberto MARTÍNEZ BOOM y José BUSTAMANTE VISMARA (comps.), *Escuela pública y maestro en América Latina. Historias de un acontecimiento, siglos XVIII-XIX*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014, pp. 61-92; ROLDÁN, Eugenia: “El sistema de enseñanza mutua y la cultura cívica durante los

organizar el orden público y la seguridad social, el concepto de cultura, se posicionó paulatinamente como una categoría esencial del “orden natural”, apareciendo como un nivel alterno diferenciado del ámbito político y religioso³⁰ como un vehículo promotor de orden y bienestar social secular a través de la ilustración.

Todo indica que este posicionamiento también redituó en el desarrollo cultural que se generó a través de la publicación y especialización de las revistas literarias, así como en el establecimiento y renovación de instituciones educativas y culturales³¹. Otro elemento a considerar en la misma dirección es la propia Reforma educativa de Baranda de 1843, la cual remite la dimensión sociológica y política contenida en el concepto de cultura -que hemos venido mencionando- adquiere un sentido para distinguir y jerarquizar entre lo civilizado y lo bárbaro, la ilustración y la ignorancia, lo progresista y lo atrasado.

Resulta importante considerar que la Reforma educativa de Manuel Baranda se ha propuesto como un elemento fundamental “en el proceso de construcción de una sociedad y un Estado moderno en México”³². Un elemento a destacar de esta modernización fue precisamente el proceso de secularización en el ámbito educativo. Aunque la reforma no prohibió las prácticas religiosas dentro de los establecimientos educativos, sí expuso abiertamente la responsabilidad del Estado frente a la cuestión de la educación. Para Baranda era crucial que el Estado tomara las riendas en la organización y dirección de la instrucción de la nación. Al respecto, señalaba que “la instrucción primaria” forja los cimientos de “todo el saber humano” esta era una tarea vital debido a que “en donde hay pocos que puedan leer un libro, es imposible que

primeros años de la República Independiente de México” (Artículo originalmente publicado como “The Monitorial System of Education and Civic Culture in Early Independent Mexico” en *Paedagogica Historica journal*, vol. 35, no. 2, 1999, pp. 297-331). Sobre este tema también ver: BREÑA, Roberto: “Ciudadano”, en *Diccionario político y social del mundo Iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850, Iberconceptos-I*, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009, pp. 259-270.

³⁰ Este *nuevo interés* en la cultura, concuerda con lo planteado por Niklas LUHMANN en “La cultura como un concepto histórico”.

³¹ Para un análisis de este auge cultura que se observa en 1840 en México, ver MADRIGAL HERNÁNDEZ, Erika: *The Ateneo Mexicano: the cultural constellation of mid-nineteenth century Mexico, 1840-1850*, Reino Unido, University of St Andrews, 2019. Tesis inédita para obtener el grado de Doctor.

³² RÍOS ZÚÑIGA, Rosalina: *La Reforma educativa de Manuel Baranda. Documentos para su estudio (1842-1846)*, México, UNAM, 2011, p. 14.

abunden las grandes capacidades que exige el rápido progreso de las naciones”³³. Como hemos mencionado, el concepto de cultura en 1840 está estrechamente vinculado con las nociones de instrucción y progreso, entendidos en un nivel formativo del ser humano, de ahí que resulten importantes los términos en que Baranda concebía que la instrucción impactaba sobre “todo el saber humano”, el bienestar social y el progreso de una nación, así como en su inclusión en la carrera de las naciones civilizadas. El ministro advertía que así como “la libertad de imprenta, es de poca utilidad para los que no saben leer”, de igual manera, las “concepciones del ingenio, y los métodos admirables que aplicados a las artes, economizan brazos y tiempo” y potencializan “las comodidades y el bienestar del hombre civilizado, son como si no existieran para los que de ellos no pueden aprovecharse por su extremada ignorancia”³⁴. Así, para administrar nuevos recursos materiales se necesita un nivel de cultura, esta instrucción potencializará la modernización laboral y la propia economía y bienestar social. Aquí vemos nuevamente la referencia dual: el bienestar del hombre civilizado frente al hombre con extrema ignorancia.

El aspecto que me interesa destacar con lo que hasta aquí he señalado, es que durante el auge del uso del concepto de cultura que se manifestó a lo largo de la década de 1840, se originó un empoderamiento del concepto de cultura en un contexto de reordenamiento político y transformación social³⁵. Como he mencionado este nuevo interés por la cultura proponía un entendimiento del propio acontecer a través de la ilustración e instrucción moral, y en la medida que se desarrollaba otra manera de “observar” el devenir, lo cual a su vez implicaba otra manera de ser “observado”, se desplazaba de su punto central aquel “cosmos esencial”. De modo que, en el marco del desarrollo de una educación secular -tarea central del Estado para su modernización y progreso- la cultura se posicionó como un nivel fundamental de este paulatino proceso.

Si bien para entonces, en el campo educativo se tenía claro que la instrucción del pueblo era ya una obligación asumida por las autoridades gubernamentales, esto no

³³ Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México: *Memoria de Justicia e Instrucción Pública*, presentada a la Cámara del Congreso General por el secretario del Ramo, México, Ignacio Cumplido, 1845, p. 59, en RÍOS ZÚÑIGA, Rosalina, *La Reforma de Manuel Baranda*, p. 107

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ Justamente, el Ateneo Mexicano fue un grupo intelectual que claramente fomentó este empoderamiento de la cultura a través de su “patriótico proyecto”, el cual tenía por objetivo conformar una ciudadanía a través de “instruir a las masas”, así como del desarrollo intelectual y de la cultura como vehículo de secularización. Ver MADRIGAL HERNÁNDEZ, Erika: *The Ateneo Mexicano*.

significó que las propias instituciones educativas cortaran de tajo con una tradición religiosa de siglos. Así con lo referente al ámbito educativo -con el que se vincula directamente el concepto de cultura- en la década de 1840 no se niega la labor de la religión como preceptora moral. En este marco, aunque se reconoce la importancia de las instituciones educativa en la instrucción de los jóvenes, esto no reemplaza el nivel formativo religioso, y hay todavía una cautela sobre mantener un elemento de equilibrio y mesura frente a los métodos de enseñanza. En el Colegio de San Ildefonso se subraya que no obstante que el padre “desea vivamente la cultura del entendimiento de su hijo”, por otra parte, se “rehusará con justicia poner en esas tiernas manos una obra, en la que si por un lado se encuentran verdades que ilustran la razón, por otro se vierten doctrinas que corrompen la moral”³⁶. El uso del concepto de cultura vinculado con el reconocimiento de las academias o colegios como sedes para formar intelectual y moralmente, se puede observar como un paso en la marcha de México hacia la configuración como un estado moderno secular. Para entonces ya se consideraba que las *instituciones* que instruían, se habían convertido “en escuela de moralidad y cultura”³⁷. En un contexto, en el cual la Iglesia y el Estado habían coexistido como los dos protagonistas en el debate público y como paladines del bien público y social, la categoría “cultura” emergió como un elemento indispensable para moralizar e instruir y con ello promover orden y cohesión social, desde un nivel secular.

En cuanto al concepto “cultura” concebido como cultivo intelectual y moral, entendido como un ejercicio imperativo para la legitimación política, también fue utilizado en las disertaciones intelectuales. Bajo esta consideración, un pueblo no poseía una cultura *per se* (como se concibe actualmente en el sentido sociológico y antropológico) sino que nuevamente cercano al sentido clásico es algo que se cultiva; lo cual implica un trabajo, una instrucción y un entendimiento. En 1844 Guillermo Prieto, refiriendo algunas medidas que había implementado la policía, comentaba que aunque “acertadas todas”, algunas habían sido “cosa juzgada en pueblos de mediana cultura”; sin embargo asentaba que “para Zacoalco (que no es pueblo de mediana cultura) eran

³⁶ “Remetidos. Función de premios en el Colegio de San Ildefonso de esta capital”, *El Siglo Diez y Nueve*, México 10 de septiembre de 1843, p. 2.

³⁷ *El Siglo Diez y Nueve*, México 30 de septiembre de 1843, pp. 3-4.

medidas heroicas”³⁸. Por otra parte, la visión que plasma Lucas Alamán en 1849 en su *Historia de México*, también es muy ilustrativa en el mismo sentido, diferenciando a los pueblos “barbaros” de otros más “adelantados en cultura”. Bajo estas consideraciones, Alamán habla de dos migraciones en América, una caracterizada por “tribus de barbaros” las cuales “había procedido muy probablemente del Asia Central”, y otra más antigua que arribó al continente Americano por el Atlántico, estos habían sido “pueblos más adelantados en cultura, de los que ya no quedaba ni memoria en el siglo de la conquista, y solo son conocidos por las gigantes ruinas del Palenque y las que se ven todavía en varios puntos de Yucatán”³⁹. Cabe mencionar que, sin hacer a un lado su ferviente hispanismo, a Alamán también le interesó expresar una dualidad en los orígenes de las civilizaciones prehispánicas: conformado por pueblos con “cultura avanzada” y no sólo por “barbaros”, aunque al sugerir que procedían del Atlántico, se infiere que eran originarios de Europa o del Mediterráneo, con lo cual se entiende que Lucas Alamán intenta establecer una conexión de las raíces de la historia antigua mexicana de algunos pueblos prehispánicos con las de Europa. En este sentido, México se asume en ese nivel desde una perspectiva en donde “observa” la cultura elevada de otros pueblos más avanzados, que han “progresado” más rápidamente.

Es de destacar que tanto Prieto, joven liberal; como Alamán, máxima autoridad del conservadurismo en México; sin distinción de ideologías coinciden al plantear que la cultura es propia solo de algunos pueblos que la cultivan. Ambos refieren el concepto de cultura como un cultivo del pensamiento intelectual y moral, conectando el valor de la cultura con el de la ilustración y el progreso.

En este sentido, con relación al ejercicio del gobierno y la praxis de la cultura, la instrucción moral e intelectual además de promoverse como un motor para construir una ciudadanía, también se planteó como un medio para promover la ilustración de las masas y con ello lograr establecer un pacto social. Lo anterior refiriendo a autores como: John Locke (1632-1704), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) y Benjamin Constant (1767-1830).

³⁸ Carta de Guillermo Prieto dirigida a Mariano Otero, 16 de agosto de 1844, en *Mariano Otero Mestas*, México, Suprema Corte de la Justicia, 2007, pp. 1751-1753.

³⁹ ALAMÁN, Lucas: *Historia de México. Desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente por Don Lucas Alamán*, México, Imprenta J. M. Lara, 1849, T.I, p. 4.

Al respecto, se señalaba que “las naciones se hacen amar y son respetables cuando forman una sociedad en que brillan la buena fe, la cultura, la decencia, la policía, y sobre todo la moralidad”⁴⁰. Un elemento político a destacar es que en el mismo texto se advierte que de no contar una nación con un “pacto social” y un gobierno “bien cimentado”⁴¹, no se alcanzaran resultados en el campo político. Estas ideas de la institucionalización de los derechos individuales, la libertad y la igualdad desde una visión universalista, nos conducen a los argumentos planteados por Rousseau en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754) y en *El contrato social: o principios del derecho político* (1762). Si bien en la Nueva España Rousseau había sufrido censura, para principios del siglo XIX sus planteamientos se referían abiertamente como posibles soluciones a los males sociales que sufría la nación⁴².

En 1846 Mariano Otero, jurista y legislador liberal moderado, reflexiona que un camino primordial para la formación de una base ciudadana sería a través de la cultura, la instrucción y la ilustración de las masas. Otero señalaba su deseo de “tratar de los derechos políticos”, haciendo referencia a la influencia de Constant, reconocido filósofo y político quien había enfocado sus reflexiones sobre los límites de la libertad en la práctica social y política⁴³. Al respecto, Otero puntualiza que “hay un principio que hace una diferencia entre los hombres que reunidos en un mismo territorio son miembros del Estado, y los que no lo son”; fundamentalmente que “para ser miembro de una sociedad es menester tener cierto grado de ilustración, y un interés común con los demás miembros de la sociedad”. Con base en esta premisa, quedan excluidos “los hombres menores de edad legal” aludiendo a aquellos “que no han adquirido este grado de ilustración, y los extranjeros que no los dirige este interés”⁴⁴.

⁴⁰ *El Siglo Diez y Nueve*, México II de enero de 1843, p.3.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Sobre la lectura de Rousseau en la Nueva España es importante considerar lo que plantea Gabriel Torres Puga al señalar que, si bien Rousseau fue un autor censurado y prohibido por la Inquisición, por otra parte, la circulación de sus escritos -paradójicamente- fueron difundidos por clérigos que -sin hacer referencia de los planteamientos centrales que tomaban de Rousseau- construían los argumentos de sus propios textos y sermones. Ver TORRES PUGA, Gabriel: “Rousseau en Nueva España: presencia y recepción antes de 1808”, en Gabriel Entin (ed.): *Rousseau en Iberoamérica. Lecturas e interpretaciones entre monarquía y revolución*. Buenos Aires, Paradigma Indicial, 2018, pp. 67-85.

⁴³ FONNEGRA OSORIO, Claudia Patricia: “Benjamin Constant. Libertad, democracia y pluralismo”, en *Estudios Políticos*, 47, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, 2015, pp. 33-46.

⁴⁴ OTERO, Mariano: *Obras*, México, Editorial Porrúa, 1995, Tomo I, p. 308.

En la trama de construir una ciudadanía se entretejía el asunto del sufragio universal y los requisitos que un ciudadano debía cubrir para ello. Si bien Lucas Alamán en 1834 había planteado la defensa de la propiedad como requisito⁴⁵, Otero por su parte, ponderó “el grado de cultura” que requería un pueblo para que ejercer sus deberes como ciudadanía. En este contexto, Otero señala que:

“parece que la mayor ilustración es una de las circunstancias suficientes para conferir el ejercicio de los derechos de ciudadano. Esta circunstancia, acaso en otros países en donde las masas del pueblo tienen un grado regular de cultura, podrá hallarse unida a la de la propiedad, y tomarse ésta por base de la cualidad electoral; pero en un país como el nuestro en que la ilustración no se halla difundida entre las masas es difícil que ambas cualidades se reúnan en un número suficiente de individuos que pueda en virtud de ellas ejercer los derechos políticos, de lo que resultará, como de hecho ha resultado, que se encuentre un individuo que en virtud de ser propietario pueda pagar una mayor cuota de contribución que otro que no lo es, y sin embargo tener ilustración el segundo, y no el primero”⁴⁶.

Ciertamente, México había alcanzado su independencia desde 1821, sin embargo, como un proceso natural, este nuevo orden requeriría de una renovación/innovación en su infraestructura. La década de 1840 figura como un momento de lucidez acerca de la utilidad de la cultura como un camino construir los cimientos de una ciudadanía a partir de la ilustración del pueblo, así como una directriz secularizante en la praxis política. De hecho, tanto el incremento del uso del concepto de cultura, como el propio auge que tuvo la praxis cultural, nos habla de la relevancia que tuvo la cultura como un eje central en los debates tanto para la clase política como la intelectual de México.

Por último, sobre su acepción arqueológica, la idea de cultura se “materializa” en su estudio al señalar que en los vestigios de las ciudades olmecas y toltecas se observa “la suntuosidad de sus templos, palacios y otros edificios públicos, la construcción de sus fortalezas y otras obras, [las cuales] indican que no se hallaban destituidos de cultura y que su estado no era el de suma imperfección y barbarie”⁴⁷. Por tanto, estos vestigios eran concebidos como las evidencias materiales de los avances culturales de los pueblos prehispánicos. La acepción de cultura, como un elemento necesario para

⁴⁵ ALAMÁN, Lucas: *Examen imparcial de la administración de Bustamante*. Compilación y estudio introductorio de José Antonio Aguilar Rivera, México, Conaculta, 2008, p. 213.

⁴⁶ OTERO, Mariano: “Aristocracia de la riqueza”, *El Republicano*, 6 y 15 de marzo de 1846, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, en Mariano OTERO, *Obras*, p. 146.

⁴⁷ *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, México 23 de Marzo de 1843, p. 4.

legitimar políticamente, también incluyó la exaltación de una tradición histórica recuperando la historia sobre sus orígenes ancestrales.

La pluralización de las mancuernas que resumimos en tres acepciones de cultura dominantes: como infraestructura progresista, como cultivo intelectual y moral y como evidencia arqueológica, formaron parte de un corpus conceptual que se desplegó de un nuevo orden político, social y cultural. De alguna manera, lo que se expresaba en la década de 1840 reflejaba las necesidades a las que se enfrentó un Estado moderno en plena construcción, como fueron el moldear una nación secular y construir una base ciudadana. Como hemos visto, ambos asuntos estuvieron conectados con la resemantización del concepto de cultura.

4.- Hacia la utilidad de la cultura: de la “cultura intelectual” y la “cultura del espíritu” a la “cultura del entendimiento” y la “cultura social”

A lo largo de la década de 1840 durante el auge del uso del concepto de cultura y como parte de su resemantización fue común su uso como *categoría adjetivada*. Las que aquí analizaremos son: “cultura intelectual”, “cultura del espíritu”, “cultura del entendimiento” y “cultura social”. Todas estas tienen un componente dual, dado que si bien domina una noción de cultura perteneciente a una “elite letrada” que se preocupa por “ilustrar”, “instruir a las masas”, “moralizar” y elevar el “espíritu” y el “entendimiento” del pueblo; por otro parte, como todo concepto moderno, presupone su contrario en este caso: el desarrollo de un concepto de “cultura de masas” que se entendía como “popularizar” aquella cultura perteneciente a una “elite ilustrada” entre el pueblo al cual es necesario integrar en el proceso de civilización.

A pesar de que sus significados son muy parecidos, que incluso en primera instancia parece no haber distinción; un análisis más a detalle muestra que las dos primeras, es decir “cultura intelectual” y “cultura del espíritu,” se conectan para referir principalmente la instrucción sobre distintos campos de la ciencia y las artes. En tanto que las dos últimas, “cultura del entendimiento” y “cultura social”, ambas requieren la aplicación de un razonamiento crítico en la sociedad, lo cual como veremos en lo sucesivo, tendrá una implicación política en la configuración del ciudadano.

En 1844 en el *Diario del Gobierno de la República* se decía que “la cultura del espíritu” te permitía gozar de las ciencias y las letras, es decir, de los “más sólidos y variados deleites”⁴⁸. De igual manera se señalaba que entre las obras que habían contribuido a fomentar la cultura intelectual del siglo XVI se encontraba *El Quijote*⁴⁹. Para 1845 es todavía más clara la definición de cultura intelectual cuando se le vincula con la historia de la literatura; la cual sin embargo, “no contiene la historia especial e interna de las doctrinas científicas, sino que se refiere únicamente a aquella parte de la vida y cultura intelectual en que toman un interés vivo y directo, tanto los sabios como el pueblo en general”⁵⁰. Esta “cultura intelectual” incluye la vida literaria de un pueblo, su “filosofía, historia, la vida social, política y religiosa, tal como se presenta por medio de la escritura o de la palabra” y la poesía⁵¹.

Como hemos venido señalando, enraizado el significado de cultura en las prerrogativas del pensamiento clásico e ilustrado, “cultura” en todas sus acepciones; no solo como cultura intelectual y cultura del espíritu, sino también cultura del entendimiento y cultura social, su núcleo siempre se remite a “cultura” como ilustración, educación e instrucción; como cultivo del ser. De hecho, la noción de “cultura” a principios del siglo XIX está estrechamente vinculada con la de “educar”, la cual recuerda a la que estableció José Gómez de la Cortina en 1845 en su *Diccionario de Sinónimos Castellanos*, donde señala que “la educación recae sobre lo moral” y además “supone ya otros principios más elevados, ideas más extensas, reglas más metódicas, para ilustrar la razón, adornar el entendimiento, perfeccionar el corazón, y suavizar las costumbres”⁵². Concluye, señalando que la educación se dirige esencialmente hacia la perfección moral del hombre. Finalmente, es de llamar la atención que el *Diccionario* de José Gómez de la Cortina de 1845, aunque no se incluye el término de cultura, el concepto de ignorancia clarifica el anterior: “Ignorancia: la ignorancia es la falta de la cultura del entendimiento. [...] El ignorante yerra por falta de principios adquiridos”⁵³. De este modo, a partir de los ejemplos que hemos analizado, se observa que a principios

⁴⁸ *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, México 25 de mayo de 1844, p. 3.

⁴⁹ *El Siglo Diez y Nueve*, México 04 de junio de 1843, p. 3.

⁵⁰ *Revista Científica y Literaria de México*, México 01 de enero de 1845, p. 405.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² GÓMEZ DE LA CORTINA, José: *Diccionario de sinónimos castellanos*, México, Imprenta de José García Torres, 1845, p. 50.

⁵³ *Ibid.*

del siglo XIX las nociones de orden, civilización, progreso, moral, ilustración, intelecto, instrucción y educación fueron categorías *sine qua non* para hablar de cultura, asimismo, que el concepto de “cultura” refiere cultivo del ser sobre un conocimiento útil.

Con relación a la acepción de “cultura del entendimiento”, que apelaba a un discernimiento y a una aplicación del conocimiento adquirido, confluyeron ideas tanto de pensadores clásicos grecolatinos, como de autores iconos de la Ilustración. En *La Hesperia*, refiriendo los preceptos de Marco Quintiliano (c. 35-c. 95), profesor de retórica y pedagogo hispanorromano, se aconsejaba que “no debía perderse ningún solo instante en la *cultura del entendimiento*, y que en rigor podía comenzar desde que el niño empezase hablar”⁵⁴. Este modelo de cultura del entendimiento fue expuesto también a partir del texto de John Locke *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690). Cabe señalar que es bien conocida la repercusión que tuvo Locke como pensador político y como “padre del liberalismo”⁵⁵.

Para el caso que aquí estamos analizando, es decir el concepto de cultura y su proyección en el campo político y educativo, cabe señalar que el pensamiento de Locke también contribuyó en el campo de la pedagogía. De acuerdo a su planteamiento empirista acerca del conocimiento humano, en el campo de la educación se debía proponer la autonomía personal, dirigiendo los esfuerzos para “formar miembros útiles a la comunidad”⁵⁶.

En 1841, en el *Semanario de las Señoritas Mexicanas* se ilustraba la relevancia que adquiere la cultura en el desarrollo social, tomando extractos de la obra *Ensayo sobre el entendimiento humano*, se señalaba que “entre todos los hombres que vemos, de diez, nueve son buenos o malos, útiles o inútiles por efecto de su educación; esta constituye la

⁵⁴ “Educación de los antiguos, comparada con la de los modernos”, en *La Hesperia*, México 23 de septiembre de 1840, p. 3.

⁵⁵ Con relación al tema que estamos tratado acerca de la relación de los miembros de una sociedad y el Estado, Locke propuso que “el pacto o contrato revocable entre los individuos” es necesario para el establecimiento de un gobierno; siendo su fin “proteger la vida, la libertad y la propiedad de las personas, teniendo los signatarios de derecho a retirar su confianza al gobernante y rebelarse cuando éste no cumple con su función.” En VARNAGY, Tomas: *La filosofía política moderna de Hobbes a Marx*, Buenos Aires, Clacso, 2000, p. 42.

⁵⁶ *Ibid.*

principal diferencia del género humano”⁵⁷. Este texto sirvió para persuadir al sector femenino de los “inmensos y positivos” resultados que producían “la *cultura* y progresos de nuestras facultades intelectuales y morales.” La idea que se transmitía era que “la influencia de la razón y la conciencia” fusionados, promueven de igual manera “los sentimientos más nobles de nuestra alma”⁵⁸.

En este momento, la conciencia y la razón serán útiles para impulsar el bienestar social en el mundo práctico. Al respecto, Anne Staples señala la relevancia del influjo de las ideas ilustradas con base en las cuales se difundía que “el medio para lograr el bienestar era el “conocimiento útil”, definido como el saber práctico, técnico y utilitario, en contraste con el metafísico o especulativo”⁵⁹. Lo anterior nos lleva justo a pensar lo relevante que debió haber sido en la época destacar la utilidad social que tenía la cultura, a través de la ilustración moral e instrucción intelectual.

Desde 1840 se había hecho presente la conexión de la noción de la “cultura del entendimiento” con la de adquirir conocimientos y templar las costumbres de un país como causa política; sin embargo, fue a partir de 1843 a 1845 cuando se agudizó esta conexión. Al respecto, en 1843 en el periódico *El Siglo XIX* se le explicaba a su lector que procurar los campos de “la educación y la cultura” darían como resultado: “orden social, adelantos mentales y morales, prosperidad doméstica, y [además] atraen la consideración y afecto de las otras naciones que se hallan más adelantadas en el conocimiento de la verdadera fe y en la ciencia del buen gobierno”⁶⁰.

De este modo, como hemos venido constatando, la mutación del concepto de cultura estuvo permeado tanto por un proceso secularizante, así como por el interés de instruir al pueblo con la aspiración de que participara de una sociedad civil. Después de haber logrado su independencia, México había experimentado varios sistemas de

⁵⁷ “A las madres”, *Semanario de las Señoritas Mexicanas*, México 01 de enero de 1841, p. 246. En el texto se menciona que la cita se ha tomado del “Tratado sobre el entendimiento humano de 1688 de Locke. Sin embargo, la cita original versa diferente: “Creo poder asegurar que de cien personas hay noventa que son lo que son, buenas o malas, útiles o inútiles a la sociedad, debido a la educación que han recibido.” Cita tomada de LOCKE, John: *Pensamientos sobre la educación*, Madrid, Akal, 1986, p. 15. El texto original es: *Some Thought concerning education*, p. 214.

⁵⁸ “A las madres”, *Semanario de las Señoritas Mexicanas*, México 01 de enero de 1841, p. 247. Antes de ser publicado en el *Semanario de las señoritas mexicanas* en 1840, el mismo texto también se publicó en el *Semanario Pintoresco Español* en 1837.

⁵⁹ STAPLES, Anne: *Recuento de una batalla inconclusa. La educación mexicana de Iturbide a Juárez*, México, COLMEX, 2005, p. 36.

⁶⁰ *El siglo XIX*, México 01 de octubre de 1843, p. 1.

gobierno, experimentando la monarquía, la república federal y el centralismo. No obstante, para 1840 el país seguía en la búsqueda de establecer un sistema de gobierno que le brindara orden y estabilidad. Asimismo, se entiende que la expectativa de forjar ciudadanos a partir de un grado de cultura radicaba en fomentar la participación social a partir del conocimiento de sus deberes y obligaciones básicas.

La necesidad de edificar una ciudadanía a partir de la instrucción de las masas fue una idea que José Gómez de la Cortina presentó en su texto titulado *Cartilla Social*. Este personaje ya reconocido para entonces tanto en el campo político como cultural señaló que el objetivo central de su obra era instruir al “ciudadano” que integra a la “sociedad civil”, advirtiendo que para que una nación alcance seguridad y tranquilidad se debe “procurar que todos los ciudadanos estén instruidos en las reglas de la moral, para arreglar por ellas su conducta y hacer que cumplan con estas sus obligaciones”⁶¹. Acerca de la configuración de una ciudadanía, Gómez de la Cortina resumía que las libertades del ciudadano quedaban restringidas dentro de la sociedad, definida como “la unión de muchas personas con ciertos pactos expresos o tácitos para conseguir su seguridad y tranquilidad, y gozar de las comodidades de la vida, sin ninguna inquietud o zozobra”⁶². La *Cartilla Social* circuló ampliamente en México, debido a que se estableció como un libro de texto en las escuelas lancasterianas. Aunque no tenemos dato preciso del número de ejemplares de cada tiraje y con ello conocer el posible nivel de distribución y consumo, lo que es un hecho es que el texto tuvo tal demanda que se reeditó durante los años de 1836, 1838, 1846 y 1849⁶³. Asimismo, las ideas de Gómez de la Cortina también se expandieron a través del propio grupo intelectual al que perteneció el Ateneo Mexicano, cenáculo intelectual líder cuya misión intelectual fue justamente instruir a las masas⁶⁴. En la revista del grupo *El Ateneo Mexicano. Omnium Utilitati* se incluyeron cuestiones de legislación y ciencia morales, discutiendo derechos y

⁶¹ GÓMEZ DE LA CORTINA, José: *Cartilla social o breve instrucción sobre los derechos y obligaciones del hombre en la sociedad civil publicada para el uso de la juventud mexicana*, México, Imprenta Cumplido, 1838, p. 30.

⁶² *Ibid.*, p. 5.

⁶³ Actualmente, como parte de mi estancia de investigación posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, me encuentro realizando un estudio de las diferentes *Cartillas* que escribió José Gómez de la Cortina y de su relevancia en la reconstrucción de la Historia intelectual de México. Asimismo, este tema me ha permitido ubicar un grupo de *Cartillas* que se escribieron y editaron entre el siglo XVIII y XIX, sobre las que me encuentro trabajando actualmente.

⁶⁴ MADRIGAL HERNÁNDEZ, Erika: *The Ateneo Mexicano*.

obligaciones del ciudadano. De este modo, este cenáculo intelectual también contribuyó con el establecimiento de una educación cívica⁶⁵.

La noción de *ciudadano* fue una categoría presente desde el periodo del México independiente. Sin embargo, este “transito del súbdito al ciudadano” dado a través del ejercicio cívico requerirá tiempo para madurar⁶⁶. Lo que se observa en este análisis es que la década de 1840 marcó una madurez al plantear vías táctiles para aquel tránsito. Como hemos mencionado, durante las décadas posteriores a la independencia el sistema de gobierno que dominó fue el republicano liberal, originándose nuevos principios políticos tales como “libertades individuales, gobierno representativo, división de poderes, igualdad política y constitucionalismo”⁶⁷.

El concepto de cultura se ubicó como una categoría clave en el lenguaje político de la época, en la medida en que el propio ámbito cultural se concibió como un elemento necesario para moldear ciudadanos. La relevancia de esto radica en que la figura del ciudadano será clave en esta reorganización política y social del México independiente, debido a que en éste reside la posible realización de un ideal político social, me refiero a la “tranquilidad pública, libertad individual, uso de la razón, discernimiento político, preocupación por el bien público, participación electoral, virtud cívica y amor a la patria”⁶⁸.

Finalmente, como hemos analizado cuando el concepto de cultura llega a los años cuarenta ha mutado ya como una *categoría adjetivada*, confirmada en su nueva semántica. Estas diferentes formas de adjetivarlo como “cultura intelectual”, “cultura del espíritu”, “cultura del entendimiento” y la “cultura social” significan también su ampliación y democratización. Es decir, el término comienza a tener usos y aplicaciones en diferentes ámbitos o contextos relativos a distintas prácticas políticas, pedagógicas, económicas, religiosas, etcétera.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ BREÑA, Roberto: “Ciudadano-México”, en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850* [Iberconceptos], Madrid, Fundación Carolina, 2009, p. 259.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

5.- “Cultura social” y la soberanía nacional en el marco del expansionismo de Estados Unidos.

El contexto en que se originó la pluralidad de mancuernas que hemos venido mencionando corresponde a un periodo de entre guerras: el fin de la Guerra de los Pasteles (1838-1839) y el estallido de la Guerra México-Estados Unidos (1846-1848). En este inter los propios conflictos de política exterior habían despertado un espíritu nacionalista entre los mexicanos. Aunque aquel sentimiento de solidaridad en el país se dio solo por un lapso de tiempo, éste fue un importante motor para que se generara "el espíritu público ilustrado y decidido por la concordia en pro de la nación"⁶⁹.

Si bien para 1840, el concepto de cultura empleaba para advertir que “las ciencias, industria y artes” debían de evidenciar “las mejoras en la educación de los ciudadanos”⁷⁰; entre 1843 y 1845 el concepto de cultura comenzó a operar como un importante elemento político para promover la unión e identidad nacional.

En el marco de una política exterior expansionista de Estados Unidos, la cultura fue un elemento con repercusión en la política interior y exterior con relación a la seguridad nacional y a la soberanía. En específico me refiero a dos asuntos discutidos en las publicaciones periódicas de la época: 1) sobre la soberanía de México como una nación independiente, 2) sobre los límites de una nación extranjera dentro de un país y con ello el tema de la anexión de Texas a Estados Unidos (29 de diciembre del 1845).

En 1844, a 23 años de haber sido consumada la independencia de México (27 de septiembre de 1821), en *El Siglo Diez y Nueve* se publicó un artículo en el cual el significado de “cultura social” se entrelaza con la instauración de un nuevo sistema de gobierno en México. Se decía que la independencia por sí misma no traería la “felicidad social”; esta dependería de cultivar “bienes sociales”, los cuales le permitirán a una nación organizarse en sociedad. De esta manera, resultó ser de vital importancia la noción de cultura social es vitalísima en este proceso de organización política, tal y como se menciona en la época: “Ciencias y artes; he aquí los instrumentos de la cultura social; dad a conocer estos elementos, y los intereses encontrarán todas sus

⁶⁹ MADRIGAL HERNÁNDEZ, Erika: *The Ateneo Mexicano*, p. 783.

⁷⁰ *Diario de los niños*, México 01 de enero de 1840, p. 395-396.

combinaciones, y aun las pasiones que parece tan difícil calmarlas, las veréis sosegadas como la electricidad, bajo el pararrayo silencioso de la moral”⁷¹.

Lo que es importante mantener presente es que, durante el periodo que aquí estamos analizando, el concepto de “cultura” se empoderó en el campo político y social al presentarse en la esfera pública como parte de los elementos esenciales para promover identidad nacional, orden y cohesión social y con ello fomentar su reconocimiento como una sociedad avanzada.

La categoría de cultura una vez entrada la década de 1840 fue usada habitualmente como cultivo intelectual del ser, con una implicación social y cívica. Al respecto, en 1842, en un *Discurso cívico* pronunciado en Veracruz para conmemorar el 16 de septiembre, se señala: “¡Pueblo Ilustre, salud! Si tu cultura te coloca ventajosamente en la escala de la civilización si tu civismo te hace merecedor de ser libre, [entonces] tu ilustración te permite conocer todo el tamaño, toda la importancia del acontecimiento que hoy se conmemora”⁷².

De este modo, entre 1843 y 1845 el concepto de cultura establecida como una directriz esencial del campo político denota conciencia cívica. Se exalta la trascendencia del conocimiento sobre todo acerca de los temas que concierne con la toma de conciencia de los derechos y deberes como ciudadano, la soberanía de la nación y los límites de la libertad con relación al otro. Al respecto un diario de la época expone:

“En donde los ciudadanos son pocos, los derechos nacionales no tienen gran apoyo, y en donde las masas no están ilustradas, los ciudadanos no pueden ser muchos. Las funciones electorales no son estimadas de los que no saben apreciar el ejercicio de la soberanía, y ese aprecio supone un cierto grado de cultura; la ilustración de las masas es la verdadera garantía de la libertad de las elecciones y la que enerva los esfuerzos de las intrigas y cavaldas (*sic*)”⁷³.

Como hemos venido corroborando, el concepto de cultura para 1843 y 1845 se expandió, del plano de instruir, educar, ilustrar y cultivar al ámbito de la seguridad nacional y la política exterior. Al respecto, resulta importante llamar la atención acerca de que “cultura social” también incluyó al comercio como parte de una política exterior.

⁷¹ *El Siglo Diez y Nueve*, México 17 de octubre de 1844, p. 3.

⁷² “16 de septiembre de 1840. Discurso cívico que para solemnizar el grato día del aniversario de 1837 y por encargo de la junta patriótica de la heroica de Veracruz compuso el ciudadano Juan Soto”. *El Siglo Diez y Nueve*, México 19 de julio de 1842, p.3.

⁷³ *El Monitor Constitucional*, México 09 de mayo de 1845, p. 2.

Por ejemplo, se dice que el “comercio extranjero, [es considerado un] vehículo de cultura social, fuente de actividad y de vida para nuestras riquezas naturales, lazo de unión entre todos los pueblos de la tierra⁷⁴. En el marco de la política expansionista de Estados Unidos que asechaba al territorio mexicano, el *Diario del Gobierno de la República Mexicana* señalaba que se buscaba fortalecer la cultura como parte de una instrucción cívica, en la que se explicara el sentido de soberanía y los límites de la libertad. Con relación a estos dos aspectos, se discutieron dos asuntos en la época: en 1843, la migración de varios pueblos aledaños al río Misuri hacia Oregón y en 1845 y la anexión de Texas a Estados Unidos⁷⁵. Aunque la migración de Oregón no llegó a territorio mexicano propiamente, permitió que los desplazados comenzaran a explorar las Californias, lo que despertó su deseo por el apreciado oro de aquel territorio.

Este mensaje se agudizará ya más contundentemente para 1843 en el *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, en el que se publicó un discurso titulado “Peligro de la cuestión de Oregón”. El objetivo era promover “no entrar en otras luchas que en las que tienda en el bien general” y mantener la paz, como “fundamento de nuestra política.” También para 1843 se insistía que la paz se lograría a través del desarrollo de “la cultura y las ciencias, las artes mecánicas y la propagación del comercio”⁷⁶. Y fue para 1844 cuando el concepto de “cultura” se evidenció más politizado, a partir de un discurso de auto legitimación al exterior: “sabemos hasta donde llega nuestra cultura e ilustración, cuales son nuestros derechos como nación soberana e independiente, y abundamos en recursos y valor para defenderlos de los ataques y agresiones con que se intente menoscabar y lastimar el honor nacional”⁷⁷.

Sobre el vínculo de “cultura” con asuntos de seguridad nacional, para 1845 el concepto de cultura incorpora un contexto político, el cual está enmarcado por la adhesión de Texas a Estados Unidos. Los códigos de la “civilización y cultura” del siglo, posicionan como rasgos por excelencia el orden y la paz; y contrarios a ellos la usurpación y la esclavitud.

⁷⁴ *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, México 04 de noviembre de 1843, p. 1.

⁷⁵ En 1843 se estableció el primer gobierno en el Oregón Country antes de que se anexara en 1848 a Estados Unidos.

⁷⁶ *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, México 20 de enero de 1843, p. 3.

⁷⁷ *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, México 17 de febrero de 1844, p. 2.

Claramente, para este periodo el concepto de cultura se utilizó como un importante elemento político a través del cual se promovieron temas cruciales como: la construcción y promoción de la identidad nacional, la organización de una sociedad secular y la soberanía del país. De hecho, la cultura social difundida por los medios de la época no era sino la culminación de un proceso que se originaba en la cultura intelectual y la cultura del espíritu aplicada a través de una cultura del entendimiento. De esta manera, la nueva realidad del México independiente le exigió a la clase política reconocer la relevancia de la instrucción de las masas para hacer efectiva la participación ciudadana, y promover su contribución como un miembro activo.

6.- Conclusiones

En este análisis hemos podido identificar que el auge del uso del concepto de cultura que se da a lo largo de la década de 1840 –ubicando los dos picos de los años de 1843 y 1845- estuvo conectado con necesidades políticas específicas que aquejaron a México como una nación recientemente independizada. Es decir, con la imperiosa necesidad de crear una base ciudadana, a partir de la instrucción del pueblo, así como con el anhelo de legitimar a México como una nación moderna secular y progresista a través de la cultura.

Durante la década de 1840, la mutación acelerada del concepto de “cultura” involucró su empoderamiento social y político. Esta fue una época en la que el concepto de cultura se posicionó como un eje secularizante, es decir como un nivel alterno al religioso para instruir moral e intelectualmente a la sociedad. Fue así que se ubicó como un instrumento necesario en la construcción de México como una nación moderna. La propia pluralización de sus mancuernas, tales como “cultura y civilización”, “cultura y moral”, “cultura e ilustración” y “cultura y educación” revela la posición clave que adquirió la categoría de cultura en el lenguaje político, conectada con los temas sociales y político relativos con el nuevo orden dado durante la primera mitad del siglo XIX mexicano.

El acontecer de política interior y exterior de este periodo influyó de manera determinante para que la cultura emergiera como un ámbito esencial para la legitimación de México como una nación independiente y soberana. Asimismo, el

expansionismo estadounidense fue un aliciente para promover la unidad e identidad nacional a través de la cultura. En un contexto en que la amenaza del expansionismo de Estados Unidos era latente, el uso del concepto de cultura destacó como un elemento de auto-legitimación como una nación soberana y avanzada hacia el exterior. Es en este marco que analizamos las *categorías adjetivada*, tales como “cultura intelectual” y “cultura del espíritu,” para referir principalmente la instrucción sobre distintos campos de la ciencia y las artes. Por otra parte, las acepciones de “cultura del entendimiento” y “cultura social” clarifican los distintos niveles de la praxis cultural y el modo en que la cultura también implicó el desarrollo de un razonamiento crítico en la sociedad. Efectivamente, cuando llega el término a la década de 1840 el término ya está adjetivado, confirmado en su nueva semántica. Con estas diferentes formas de adjetivarlo el concepto expande su espectro sobre distintos ámbitos y contextos concernientes a distintas prácticas políticas, pedagógicas, económicas, religiosas, etcétera, lo cual significa de igual manera, su ampliación y democratización.

En 1843 cuando se da un momento álgido en el uso del concepto, domina el uso de cultura como un motor para dar legitimación, orden y cohesión social. En este contexto, “la cultura del entendimiento” supone un conocimiento útil debido a que se conecta con bienestar social y el de “cultura social”, involucrando la propia soberanía de la nación en el marco del expansionismo de Estados Unidos. La conexión del concepto de cultura con cuestiones de la libertad del individuo dentro de la sociedad también permitió ver algunos de los autores como Locke, Constant y Rousseau, los cuales nutrieron los argumentos de los intelectuales y políticos mexicanos.

Finalmente, el significado del concepto cultura a lo largo de 1840 -aún con todas sus variantes- remite a la acepción clásica del “ideal formativo”, la cual se conecta con el propio pensamiento heredado de la ilustración⁷⁸. Así bien, si la distinción clásica se observó entre *cultura vs. natura*, en 1840 *cultura* tomó una autonomía frente al concepto de *civilización*, originándose más firmemente una distinción en sus significados: “civilización” refiriendo un progreso “material”, institucional o de infraestructura, mientras que “cultura” a un avance “espiritual”, “intelectual” del “entendimiento” en

⁷⁸ Este “ideal formativo”, que refiere Werner Jaeger, invita a reflexionar sobre la diferencia entre dos términos de la lengua alemana “bildung” y “Kultur”: el primero “educar” como un nivel formativo humano y el segundo “cultura” entendida como una cultura material.

otras palabras remite a un proceso formativo del ser humano. Esta formación con base al conocimiento adquirido, en nuestra lengua tomó distintos matices, remitiendo una escala de niveles entre: la “cultura espiritual”, “cultura intelectual” y “cultura del entendimiento”. Asimismo, la relevancia del uso de “cultura social” es que, en este momento la noción de “cultura” está necesaria e inevitablemente vinculada con formas de socializar, lo cual nos ayuda entender su utilidad y trascendencia en el campo político y social.

Fuentes hemerográficas

- El Observatorio Judicial y de Legislación*. (1843),
El Siglo Díez y Nueve, (1841), (1843).
Diario del Gobierno de la República Mexicana, México (1843), (1844)
La Hesperia, México (1840)
El Duende, México, (1840).
Semanario de las Señoritas Mexicanas, México (1840)
Diario de los niños, México, (1840)
Revista Científica y Literaria de México, México (1845)
Semanario Pintoresco Español, España (1837)
El Monitor Constitucional, México, (1845)
El Ateneo Mexicano. Omnium Utilitati. México, (1844-1845)

Bibliografía consultada

- ALAMÁN, Lucas: *Historia de México. Desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente por Don Lucas Alamán*, México, Imprenta J. M. Lara, 1849, T.I.
- ALAMÁN, Lucas, José Antonio AGUILAR RIVERA (comp.): *Examen imparcial de la administración de Bustamante*, México, Conaculta, 2008.
- BOAS, Franz: “Anthropology”, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Nueva York, Macmillan, 1997.

- BOCARD CRESPO, Enrique: *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Madrid, Editorial Ténos, 2007.
- BREÑA, Roberto: “Ciudadano-México”, en *Diccionario político y social del mundo Iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850, Iberconceptos-I*, Madrid, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009, pp. 259-270
- FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 2001.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “Iberconceptos. Hacia una historia transnacional de los conceptos políticos en el mundo iberoamericano”, en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, núm 37, 2007, pp. 165-176.
- FONNEGRA OSORIO, Claudia Patricia: “Benjamin Constant. Libertad, democracia y pluralismo”, en *Estudios Políticos*, 47, 2015, pp. 33-46.
- GALLINO, Luciano: *Diccionario de sociología*, México, Siglo XXI, 2011.
- GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- GÓMEZ DE LA CORTINA, José: *Cartilla social o breve instrucción sobre los derechos y obligaciones del hombre en la sociedad civil publicada para el uso de la juventud mexicana*, México, Imprenta Cumplido, 1838.
- *Diccionario de sinónimos castellanos*, México, Imprenta de José García Torres, 1845.
- HURTADO AMES, Carlos H.: “El concepto de Cultura en México (1750-1850)”, en *Historia Mexicana*, vol. 60, núm. 3, México, El Colegio de México, 2011.
- KOSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, España, Paidós, 1993.
- *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- LOCKE, John: *Pensamientos sobre la educación*, Madrid, Akal, 1986.
- LORAUX, Nicole: *Los Hijos de Atenea: ideales atenienses sobre la ciudadanía y la división de los sexos*, Barcelona, Acantilado, 2017.
- LUHMANN, NIKLAS: “La cultura como concepto histórico”, en *Historia y grafía*, núm, 8, enero-junio, 1997.
- GARCÍA MARTÍN, Araceli, (comp. y edic.): *La ilustración hispánica. Mestiza y universal*, Madrid, Agencia Española de cooperación internacional para el desarrollo, 2018.
- MADRIGAL HERNÁNDEZ, Erika: *The Ateneo Mexicano: the cultural constellation of mid-nineteenth century Mexico, 1840-1850*, Reino Unido, University of St Andrews, 2019. Tesis inédita para obtener el grado de Doctor.
- ONCINA COVES, Faustino: “De la contracción a la dilatación del tiempo: tiempos menguantes y crecientes”, en *Historia y Grafía*, núm. 44, enero-junio, 2015, pp. 89-114.
- OTERO, Mariano: *Obras*, México, Editorial Porrúa, 1995, TI.

ROLDÁN VERA, Eugenia: “El sistema de enseñanza mutua y la cultura cívica durante los primeros años de la República Independiente de México”. Artículo originalmente publicado como “The Monitorial System of Education and Civic Culture in Early Independent Mexico” en *Paedagogica Historica journal*, 1999, vol. 35, no. 2, pp. 297-331.

- “Orden. México/Nueva España”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), Carole LEAL CURIEL (ed.): *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870* [iberconceptos-II], tomo 6, Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 159-172.

- “Instrucción Pública, educación pública y escuela pública: tres conceptos claves en los orígenes de la nación mexicana, 1780-1833”, en Alberto MARTÍNEZ BOOM y José BUSTAMANTE VISMARA (comps.): *Escuela pública y maestro en América Latina. Historias de un acontecimiento, siglos XVIII-XIX*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014.

RÍOS ZÚÑIGA, Rosalina: *Formar ciudadanos: sociedad civil y movilización popular en Zacatecas, 1821-1853*, México, UNAM/Plaza y Valdés/ CESU, 2005.

- *La Reforma educativa de Manuel Baranda. Documentos para su estudio (1842-1846)*, México, UNAM, 2011.

STAPLES, Anne: *Recuento de una batalla inconclusa. La educación mexicana de Iturbide a Juárez*, México, COLMEX, 2005.

STAPLES, Anne (coord.): *Historia de la vida cotidiana en México. Bienes y viviendas*, México, FCE/COLMEX, 2005. Tomo IV.

SAN MARTÍN SALA, Javier: *Teoría de la cultura*, Madrid, Editorial Síntesis, 1999.

SKINNER, Quentin: “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en Enrique BOCARDO CRESPO (edit.): *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 63-108.

SARMIENTO, Domingo F.: *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, París, Librería Hachette, 1845.

TYLOR, Edward B.: “La ciencia de la cultura”, en J. S. KAHN (comp. y prolog.), *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975, pp. 29-46.

TORRES PUGA, Gabriel: “Rousseau en Nueva España: presencia y recepción antes de 1808”, en Gabriel Entin (editor), *Rousseau en Iberoamérica. Lecturas e interpretaciones entre monarquía y revolución*, Buenos Aires, Paradigma Indicial, 2018, pp. 67-85.

VARNAGY, Tomas: *La filosofía política moderna de Hobbes a Marx*, Buenos Aires, Clacso, 2000.

WENER W. Jaeger: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

ZERMEÑO, Guillermo: *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, COLMEX, 2010.

- “Civilización. México/ Nueva España”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), Carole LEAL CURIEL (ed.): *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*. [Iberconceptos-II], Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, tomo 1, pp. 217-232.

DISCURSOS CIVILIZADORES EN LENGUA VASCA *CIVILIZING DISCOURSES IN THE BASQUE LANGUAGE*

ESTEBAN OCHOA DE ERIBE, Javier: *Discursos civilizadores. Escritores, lectores y lecturas de textos en euskera (c. 1767 – c. 1833)*, Madrid, Sílex, 2018, 630 pp. ISBN 978-84-7737-547-0

BAKARNE ALTONAGA BEGOÑA

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

bakarne.altonaga@ehu.eus

“Discursos civilizadores” acomete la compleja tarea de analizar la producción impresa en euskera entre los años 1767 y 1833 en el País Vasco y Navarra. El texto resulta de gran novedad ya que analiza un periodo de tiempo, la crisis del Antiguo Régimen, que en las últimas décadas ha sido desatendido tanto por la Historia Moderna como por la Contemporánea. El periodo constituye un tránsito entre siglos, que como bien muestra el autor, nos ofrece claves indispensables para comprender el complejo devenir de los discursos ilustrados, religiosos y reaccionarios, así como la emergencia de la sensibilidad romántica. La investigación se vale fundamentalmente de los resortes metodológicos ofrecidos por la Historia Social del Lenguaje, pero también recurre en ocasiones al utillaje interpretativo de la historia de los conceptos, para elaborar un minucioso análisis de lo que categoriza como *discursos civilizadores*, en este caso, escritos y comunicados en euskera. No es sencillo ofrecer una valoración de este libro en pocas páginas que haga justicia al inmenso trabajo de documentación realizado por Javier Esteban y a la variedad temática que aborda. Trataremos, no obstante, de ofrecer una panorámica lo suficientemente amplia para que informe al lector/lectora de su indiscutible atractivo.

El objeto de esta extensa investigación histórica es el análisis de los diferentes discursos civilizadores que operaron y pugnaron durante el periodo estudiado, prestando especial atención al entorno socio-cultural en el que se tejieron las condiciones de su transmisión y recepción. Esteban se centra en los diversos factores que entraban en juego en la acción comunicativa de las ideas contenidas en los impresos analizados: sus emisores; sus impresores; el propio mensaje a transmitir y la posible recepción de dicho mensaje en un

contexto determinado. Con ello, trata de ofrecer una interpretación de estos textos en relación a las condiciones socio-políticas de producción del mensaje civilizador que unos y otros sectores quisieron imponer, así como de las evoluciones que estas visiones sufrieron a lo largo del amplio marco cronológico escogido para el análisis.

Son tres los proyectos civilizadores que se diferencian en la obra: el misional, el ilustrado y el castizo. El autor acierta en aclarar que las diferencias entre estos discursos fueron en ocasiones elásticas y sus límites porosos; pero la hipótesis de partida de Esteban es clara desde el inicio: “diferentes discursos civilizadores mostrarían pugnas entre oligarcas y señores para imponer determinado proyecto, revestido de un discurso legitimador de índole cultural que lo justifique” (28). Según Esteban, este planteamiento invita a tener en cuenta, aunque sea de forma teórica, la relación que esos mensajes guardaron con los sectores populares, que comenzarían a cobrar visibilidad social a partir del siglo XIX.

El texto está estructurado en dos partes bien diferenciadas, una referida al análisis de los discursos del siglo XVIII y otra a los pertenecientes al siglo XIX, precedidas de un primer capítulo dedicado principalmente a aclarar los fundamentos teóricos de los que parte el estudio. En este primer capítulo, el autor presta especial atención al estudio histórico y filológico de las lenguas y sus funciones socioculturales en el contexto de conformación de los Estados-nación; a lo que refiere sobre todo a las definiciones que se han otorgado a la Ilustración y el Romanticismo y a las líneas de investigación abiertas en el campo de la historia de la producción impresa. Este apartado ofrece a modo de conclusión una esclarecedora presentación de datos en torno a la producción impresa en tierras vascas.

Adentrándonos en el segundo capítulo, encontramos el análisis del discurso misional. El autor comienza subrayando el predominio que la temática religiosa tuvo en la producción escrita en euskera a lo largo de todo el siglo XVIII, que solo se vio disminuido con el comienzo del siglo XIX. El objeto principal de esta sección es dar cuenta de los detalles y circunstancias de las impresiones y de la circulación de los textos elaborados bien por miembros de la Compañía de Jesús tan destacados como Agustín de Cardaberaz o Sebastián Mendiburu, así como por sacerdotes franciscanos como Pedro Antonio Añibarro o José Cruz Echeverría. Encontramos igualmente una muy útil clasificación de los escritos religiosos, que comprendieron desde catecismos, hasta libros para afrontar la buena

muerte, pasando por rosarios y textos sobre ejercicios espirituales. La aportación más interesante, no obstante, la hallamos en el último apartado, dedicado a caracterizar tanto el contenido del discurso misional, como a su receptor. La principal destinataria de este mensaje civilizador no era otra que la población de entornos rurales y de origen humilde, labradores y labradoras del campo, “baserri gende on” [buena gente del campo] (158), a la que era necesario hacer accesible la doctrina cristiana en un idioma y una forma que entendieran.

El tercer y cuarto capítulos nos ubican frente a las diferentes dimensiones del discurso civilizador ilustrado. En primer lugar, y alejándose de la temática religiosa, el autor nos sumerge en el examen del entorno y del impacto de las ideas de la *Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* que, capitaneada por una élite nobiliaria bien relacionada con los círculos de poder de la Monarquía hispánica, vehicularon su mensaje renovador y reformista a través del medio teatral, entre otros. El Conde de Peñaflores y su *El Borracho Burlado* constituyen el eje de su análisis, que establece importantes relaciones con el panorama nacional e internacional de la época.

En el cuarto capítulo se acomete la interpretación de las reacciones que, desde diversos sectores, pero sobre todo desde el estamento eclesiástico, surgieron ante las novedades que las tendencias y prácticas ilustradas de la élite enciclopedista vasca introdujeron. Aquí, el análisis de la obra del inclasificable jesuita Manuel de Larramendi adquiere cierta relevancia. Cabe destacar que Esteban trata de problematizar el relato sobre el clero y su relación con los entornos ilustrados a los que aludíamos arriba, dominada en muchas ocasiones por una interpretación que identifica al clero con reacción. El autor nos muestra que las actitudes y posicionamientos sociales de ciertos curas fueron ambivalentes en relación con este entorno nobiliario. Entre ellos destaca el autor a los conocidos Pablo Pedro Astarloa y Juan Antonio Moguel, quienes mantuvieron relación estrecha con personajes como el ilustrado José Vargas Ponce, con quién Moguel compartió un gran interés por la filología. Es precisamente esta faceta de Moguel, la filológica y su defensa del euskera, lo que le hizo, según el autor, granjearse, ya a comienzos del siglo XIX, el beneplácito de la sociedad *Bascongada*. Vicenta Moguel, sobrina del mencionado Juan Antonio Moguel, adquiere relevancia en este análisis como continuadora del discurso civilizador ilustrado en su labor de traductora de fábulas latinas al euskera.

En esta misma línea interpretativa, el capítulo quinto es dedicado en exclusiva al análisis de la obra posiblemente más famosa de J. A. Moguel, el *Peru Abarca*. En una interpretación verdaderamente novedosa, Esteban trata de rastrear los orígenes ilustrados de esta obra enfatizando ciertos intereses intelectuales, comunes al entorno de la *Bascongada* y otros círculos ilustrados –entre los que se destaca la figura de Campomanes– que el autor aprecia desarrollados en la obra de Moguel, sobre todo de carácter etimológico y lingüístico. Aunque verdaderamente interesante, considero que esta interpretación podría resultar, en ocasiones, eclipsada por otras dimensiones que parecen adquirir mayor peso en la interpretación general del *Peru Abarca* y que nos acercarían a una lectura de dicha obra más en consonancia con el resto de literatura religiosa escrita por el mismo Moguel, de marcado carácter rigorista y reaccionario. El espíritu ultra-católico desde el que Moguel representa a la familia de Peru, que se encuentra en las antípodas de las estampas familiares dulcificadas ofrecidas por diversos textos de los ilustrados vascos y su entorno, o la crítica a los usos suntuarios como signos visibles de individuación social que atraviesa la totalidad de la obra, son algunos de los elementos, entre otros, que nos muestran a un Moguel que no compartió, al menos en su totalidad, la estructura del sentir del que los más destacados ilustrados vascos hicieron gala. La sensibilidad de los ilustrados vascos, fundamentada en el optimismo y la confianza en la perfectibilidad humana y social que caracterizaría al desarrollo de la Ilustración en el resto de Europa, parece no encajar del todo con la perspectiva antropológica católica pesimista que Moguel nos ofrece frente al avance del proceso de la civilización moderna en *Peru Abarca* y el resto de sus obras.

El sexto capítulo nos traslada a un contexto muy específico, el del Abando (en el actual Bilbao) de comienzos de siglo XIX, zona situada en los límites del casco antiguo bilbaíno y, por tanto, particularmente proclive al impacto de los cambios que emanaban del ambiente liberal de tipo urbano. En la primera y segunda década del comienzo de siglo se dio un incremento considerable de publicaciones en euskera. En este aumento, además de la producción religiosa, Esteban destaca el surgimiento de un tipo de texto nuevo: los escritos de naturaleza explícitamente política. La pregunta a responder tras este diagnóstico es la siguiente: “¿Qué discurso se da en estos impresos característicos de comienzos de siglo?” (295). Pedro José Astarloa, Vicenta y Juan José Moguel y José Pablo

Ulibarri componen el “Grupo de Abando”, como el autor les denomina, protagonistas de este auge. En ellos el autor intuye un cambio importante respecto al discurso ilustrado. Constituyeron un grupo que compartió ideología conservadora, ultra-católica y reaccionaria ante los cambios sociales característicos de los procesos de modernización de las urbes y de desarrollo de los espacios de sociabilidad liberal.

El capítulo séptimo nos remite a un momento de politización –que tendría sus inicios ya en la década de los 90 del siglo anterior– que el mensaje reaccionario clerical sufriría en pleno apogeo de la Revolución liberal en tierras vascas. Ciertamente, estaban acierta en dotar de complejidad al clero como agente social aludiendo en su análisis a la existencia de eclesiásticos que siguieron las ideas defendidas por el liberalismo. Es precisamente esta pluralidad de actitudes y reacciones políticas y sociales que se hicieron protagonistas en el discurso religioso del clero en tierras vascas lo que se analiza en este capítulo, proporcionando una interpretación novedosa del momento revolucionario y de un tema poco tratado, en tanto en cuanto traza los nexos y las relaciones que se establecieron entre el discurso y los medios pedagógicos del catolicismo post-tridentino, como los catecismos, y el mensaje liberal.

El anteúltimo capítulo nos sitúa frente a una nueva tipología textual en el mar de la abundante literatura religiosa en la provincia guipuzcoana de los años 20 y 30 del siglo XIX: literatura profana sobre bailes y canciones, entre ellas, de naturaleza carnavalesca. José Vicente Echegaray y el más conocido Juan Ignacio Iztueta son los autores estudiados. El análisis de Esteban no se limita a estudiar el contenido de dichos trabajos, su comprensión del orden social, su valoración de la tradición y de los fueros, etc.; ni a circunscribir el estudio de su contenido civilizador como reconstructor de una tradición guipuzcoana que Iztueta percibió en peligro. Yendo más allá, se adentra en el análisis social de los receptores de dichas composiciones y de los propios bailarines del entorno de Iztueta, ofreciendo una tesis de vital importancia: la valoración y la participación, o no, en dichas tradiciones reflejaba una importante fractura entre élites y sectores populares. Según el autor, la percepción de autores como Iztueta era que las nuevas élites se diferenciaban de aquellas clases altas de viejo cuño, porque habían abandonando su rol como guías morales de la comunidad y habían dejado a un lado el cultivo de las buenas costumbres y las tradiciones, entre ellas el arte de bailar en la plaza pública.

Finalmente, el último capítulo nos presenta una encrucijada de discursos y autores que convivieron y se relacionaron durante el comienzo del siglo XIX. En el Esteban profundiza en las conexiones personales y sociales que Iztueta entablaría con los patricios y élites de la provincia, algunos de marcado carácter ideológico liberal. Adquiere en un comienzo relevancia, no obstante, el análisis de las polémicas en torno al euskera entre el carmelita Fray Bartolomé Santa Teresa y el propio Iztueta. Abunda el capítulo en el estudio del carmelita, prestando atención a sus juicios sobre los bailes públicos en el marco de los debates y las polémicas que a lo largo del siglo XVIII y todo el siglo XIX tendrían lugar entre diferentes moralistas y escritores vascos. Juan Antonio Iza de Zamácola es otro de los autores reseñables estudiados en este círculo de relaciones sociales de Iztueta. A pesar de no poder determinar si se conocieron, Esteban afirma acertadamente que ambos compartieron afinidad en lo que al gusto por los bailes y las costumbres tradicionales y folclóricas se refiere; es decir, compartieron un sentir castizo, así como una ideología cercana al liberalismo defensor de los fueros.

Pese a la, en ocasiones, excesiva variedad de temáticas y circunstancias que cada capítulo trata, lo que por momentos dificulta al lector/lectora construir un hilo conductor de la totalidad de la obra, “Discursos civilizadores” es un texto de obligada referencia para cualquier investigación que pretenda comprender las transformaciones sociales y discursivas acaecidas en el final del Antiguo Régimen en tierras vascas, bien desde el ámbito histórico, como desde otros como el filológico o el literario. Además de ofrecer un vastísimo repaso bibliográfico a la historiografía en torno al periodo, nos brinda una mirada sorprendentemente minuciosa y rigurosa sobre la producción impresa en euskera en las postrimerías del siglo XVIII y comienzos del XIX, algo que aquellos investigadores que estudiamos el complejo tránsito a la modernidad en este contexto –que habíamos estado obligados a valernos de trabajos en ocasiones demasiado específicos– echábamos en falta.

ENTRE LA HISTORIA CIENTÍFICA Y EL PATRIOTISMO ESPAÑOL *BETWEEN SCIENTIFIC HISTORY AND SPANISH PATRIOTISM*

SALES y FERRÉ, Manuel: *Historia de Europa. El advenimiento de la democracia*. Estudio preliminar de Gonzalo Capellán de Miguel, Pamplona, Urogoiti, 2020, C+130 pp., ISBN: 978-84-946296-9-3

PEDRO JOSÉ CHACÓN DELGADO
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea
pedrojose.chacon@ehu.es

Estamos ante la presentación, en su faceta como historiador, de uno de nuestros principales intelectuales del cambio de siglo XIX al XX, don Manuel Sales y Ferré, conocido sobre todo por ser el primer catedrático de sociología en España. Este autor resulta muy apreciado para quien escribe esta reseña, puesto que tuvo capítulo propio en su tesis doctoral defendida en 2003 y dedicada al “Regeneracionismo de 1898: historiografía y nacionalismo español”. Lo cual no es óbice para que apliquemos sobre su obra una crítica que estimamos necesaria, huyendo de cualquier tono hagiográfico que no aportaría nada al conocimiento. Y le sometemos a una crítica desde el momento actual en el que escribimos, a sabiendas de que lo mismo se podría hacer con la mayor parte de los autores importantes del momento, sobre todo con los europeos en los que Sales y Ferré se miraba, y a sabiendas también de que nuestro contexto tiene similitudes –crisis del sistema político y económico, acentuada por la epidemia que ahora padecemos- pero también profundas diferencias: pensemos que Sales y Ferré vivió cuando aún no habían tenido lugar ni la guerra civil española ni las dos guerras mundiales que asolaron Europa y el mundo en la primera mitad del siglo XX. No va a ser, en cualquier caso, una crítica enfocada sobre los conceptos que utiliza –lo cual contradeciría de modo palmario los fundamentos de la historia de los conceptos, que necesariamente tiene en cuenta el aspecto diacrónico de los mismos-, sino atenta solamente a la propia construcción de su discurso y a su modo de combinar los conceptos que utiliza.

A pesar de los estudios que ya lleva acumulados, la figura de Manuel Sales y Ferré permanece en el más ingrato olvido por parte de generaciones de estudiantes y de público culto, más acostumbrado a oír hablar, por las mismas fechas, de los autores de la llamada

Generación del 98, principalmente los novelistas y escritores en general. Gonzalo Capellán se aplica a intentar llenar ese hueco mediante una introducción muy solvente, de una escrupulosidad encomiable, sobre la vida, obra e ideas de Sales y Ferré, basándose en su reconocido conocimiento –demostrado ya en su tesis doctoral recogida luego en libro bajo el sugerente título de *La España armónica*– sobre el krausismo español, movimiento intelectual importado de Alemania y al que Sales y Ferré pertenece por derecho propio: baste conocer su trayectoria intelectual y su cercanía a los principales promotores de esta corriente de pensamiento que recorre la segunda mitad del siglo XIX en España. Krausismo que en este autor experimenta una evolución positivista, sin por ello perder el anclaje en sus principios fundadores. La síntesis biográfica que nos ofrece Capellán se apoya en un recorrido geográfico, desde su Levante natal (Sales y Ferré nació en Ulldecona, Tarragona) hasta Madrid, de aquí a Sevilla y luego finalmente de nuevo a Madrid, que nos va descubriendo los sucesivos progresos en la evolución intelectual de un autor que supo en su tiempo absorber las principales corrientes en las ciencias sociales europeas, poniéndose incluso manos a la obra en la traducción de sus títulos más significativos.

En consonancia con su tiempo histórico y con los autores europeos más relevantes, Sales y Ferré quiere hacer una historia científica, esto es, que descubra las leyes del desenvolvimiento social, lo cual presupone un determinismo en las sociedades equivalente al que se da entre los individuos considerados solo desde su aspecto natural, puramente biológico: las sociedades, como los individuos, nacerían, crecerían, se desarrollarían, se deteriorarían y morirían. Dichos presupuestos hacen que estos textos estén muy lejos de una historia al uso. Por el contrario, la historia en Sales y Ferré rehúye de relatos episódicos o exclusivamente políticos o militares. No hay heroísmos ni sacrificios, no hay venganzas ni conquistas. En sus textos se trata de describir cómo las distintas formas de organización social, política, económica y cultural, que han cuajado en civilizaciones dominantes a lo largo de la historia, se han ido conformando según el principio biológico arriba expuesto y que vendría a desdecir, de manera consciente y declarada, la creencia en un progreso constante e indefinido. Todo ello, como decimos, refrendado por los grandes autores de su tiempo histórico, muy principalmente el británico Heribert Spencer, al que Sales cita desde el principio en los textos que aquí se recogen, principalmente por el conjunto de cuatro conferencias del autor inglés titulado *El individuo contra el Estado*.

No obstante, el patriotismo español de Sales y Ferré, propio también de su tiempo histórico incluso entre los sectores más progresistas, impregna sus análisis, rebelándose contra el deterioro y la crisis en España. De modo que descubrimos en Sales y Ferré una curiosa síntesis de determinismo por un lado y rebeldía patriótica por otro, que intentaremos desglosar en este somero análisis de los tres textos aquí presentados.

El primero es el discurso “Civilización europea. Consideraciones acerca de su presente, su pasado y su porvenir”. Tras una mención muy actual sobre el tema de la corrupción, entendida como consecuencia inevitable del culto al dinero por encima de todo lo demás, se presenta la idea del desarrollo social y humano en función de su equiparación con un organismo vivo, con sus tres etapas correspondientes y desechando así la idea, nacida en el Renacimiento y sobre todo reforzada en la Ilustración, del progreso constante de las sociedades. También desecha la idea de humanidad como algo útil en ciencias sociales: prefiere la idea de civilización, de civilizaciones individualmente consideradas, como organismos completos. Claro que este planteamiento presenta varios problemas que luego surgen a modo de contradicciones. Porque si las civilizaciones son organismos con su ciclo vital incorporado, ¿qué ocurre cuando una civilización llega a su final? Y, sobre todo, ¿qué ocurre cuando esa civilización es la propia? Y, por otra parte, la idea de humanidad, ahora desechada, va a ser retomada más adelante, como integración deseable de las distintas civilizaciones.

Continuando con su símil o equiparación de una civilización con un organismo humano, Sales y Ferré considera que ninguna civilización nace con el carácter ya formado, sino que son los condicionantes externos los que conforman su destino. Y que de acuerdo con ese destino la civilización en cuestión erige un ideal que será el que dirigirá su comportamiento futuro, de vida adulta podríamos decir. Y habla de ese ideal como del alma de cada civilización. Pero si ya esa equiparación de civilizaciones con individuos encorseta a la historia bajo un patrón inamovible, las contradicciones que toda esta concepción acarrea no tardan en salir. Y así, dice que “los pueblos progresan mientras tienen un ideal, decaen desde el instante que lo pierden”. Pero resulta que, unos párrafos antes, decía que las civilizaciones no progresan, sino que se ven sometidas a una suerte de ciclo vital que todas cumplen sin excepción. ¿Por qué recurre entonces al progreso si ya ha quedado establecido que no sirve para el análisis social y que su lugar lo debe ocupar la evolución de

las diferentes civilizaciones, entendidas como seres vivos? A no ser que aquí se entienda por progreso lo que ocurre dentro de la evolución de un organismo, pero solo en sus fases ascendentes, ya que no se entendería llamar progreso a lo que ocurre en la senectud o fase final de una civilización.

Sales denomina “dolencia” a la decadencia del ideal de una civilización, puesto que si una civilización es un organismo también se le pueden aplicar los términos médicos que se utilizan con éste. Lo que se dirime aquí es si esa dolencia es anuncio de consunción o prelude de continuación futura sobre nuevos fundamentos. Pero esta segunda posibilidad realmente es algo contradictorio con el planteamiento general de tipo orgánico o biológico que sostiene el autor, ya que los ciclos de un organismo son los que son y no cabe entonces suponer alteraciones en los mismos, a modo de resurrecciones o algo parecido, que nos lleven a otro final que el previsible. A partir de estas consideraciones de tipo teórico, emprende la descripción de la civilización europea a partir del siglo XI, que es cuando, a juicio de Sales, se pueden adivinar los signos que la caracterizan, los ideales. El primero de ellos sería el de la búsqueda de la unidad política, según el cual “las actuales naciones, purgadas del individualismo que todavía les queda, acabarán por deponer su intransigencia asociándose en relaciones permanentes bajo un Estado común” (p. 22). Y más adelante, este propósito lo extiende más allá del continente europeo, a todos los demás: “Es de esperar que en ese centro ingresen paulatinamente todos los demás continentes de la tierra, vislumbrándose allá a lo lejos, como término de esta larga evolución, la constitución del Estado terreno presidiendo a una sola y única civilización” (p. 23). Pero este ideal viene lastrado desde el principio cuando el propio Sales y Ferré, unas páginas antes, nos ha descrito el futuro que, por ley social, le esperaría a una humanidad así constituida: “si algún día llegasen a constituirse todos los habitantes de la tierra en el todo social humanidad, este todo viviría sujeto al mismo proceso biológico que los pueblos e individuos, y tampoco su progreso sería continuo e indefinido” (p. 12). De donde tenemos que deducir que la humanidad en su conjunto también acabará colapsando. Por no referirnos al hecho de que en este mismo texto desechaba ocuparse de la idea de humanidad en favor de las civilizaciones concretas que la forman.

Y en cuanto al tema del conocimiento, Sales y Ferré propugna la sustitución del ideal religioso por el ideal científico, de la fe por la razón, de modo que se someta el

pensamiento a la realidad y se proceda de lo concreto a lo abstracto, y no al revés como se venía haciendo antes, aunque lo cierto es que todo su análisis histórico viene impregnado por un apriorismo teórico indisimulable. En cualquier caso, nuestro autor no tiene dudas de que esas dolencias que afectan a nuestra civilización no son síntoma de muerte sino de una nueva evolución. Y si su análisis se reduce a España, nuestras dolencias se concretan en dos: la pérdida del ideal religioso y la centralización. Frente a la pérdida de creencias, Sales y Ferré propone la búsqueda de la verdad, del bien y de la belleza, ideales clásicos donde los haya y que podrían aplicarse a cualquier individuo de cualquier país y a cualquier civilización, no solo a España. Y como consecuencias de esa pérdida de ideal destaca el “individualismo práctico, antisocial e inhumano”, que también es algo aplicable a cualquier situación en cualquier época y lugar. Llama la atención también en este punto de búsqueda de soluciones ante la pérdida de ideales, que Sales y Ferré nos diga que “encerrarse en la doctrina de un sabio (...) es condenarse a perpetua tutela (...), cuando lo que importa y requiere el progreso es contemplarlas por nosotros mismos, con toda la propiedad y originalidad de nuestro pensamiento”. Y llama la atención porque, como sabemos, Sales y Ferré se adscribió desde el principio al krausismo, una doctrina que buscó las soluciones filosóficas de que adolecía la España del siglo XIX en un autor tan exótico al pensamiento español como era el alemán Krause. Y en lo que respecta al ideal político-social del que adolece España, nuestro autor se centra en los problemas que a España le está acarreado la excesiva centralización, que estaría anulando las energías procedentes de la regionalización. Dice que “mala es la anarquía; pero es mucho peor la centralización” (p. 46). Sales entiende el regionalismo como “la confluencia y fusión de los sentimientos regionales y locales en la unidad superior, un patriotismo generoso y fecundo” (p. 47). Hoy sabemos que conseguir este ideal parece que no resulta fácil, al menos en España, donde el desarrollo del regionalismo ha traído consigo una variante centrífuga dominante, surgida en País Vasco y Cataluña, que condiciona y contrarresta cualquier propósito patriótico del conjunto de sus regiones.

El segundo texto de Sales y Ferré que integra este libro es el titulado “Historia de Europa desde la revolución francesa hasta nuestros días. Síntesis y conclusión”. Estamos ante un texto que va de la página 55 a la 102 de esta edición que comentamos y que hasta la página 97 no se ocupa de lo que se llaman “grandes lunares”, es decir, defectos o contrariedades de la historia de Europa. Y es que hasta ese momento el autor se emplea

sobre todo en destacar las bondades de la evolución histórica que analiza. Primero establece una serie de premisas generales desde un punto de vista civilizatorio, donde son continuas las muestras de satisfacción por los logros alcanzados: “hoy, la facilidad y rapidez de las comunicaciones ha borrado casi todas las diferencias regionales y atenuado las nacionales”, donde “el vapor y la electricidad han sido los grandes agentes de la unificación moral y social de los pueblos” (pp. 56 y 59). Y desde el punto de vista político establece tres fases: territorial o geocrática, basada en las monarquías absolutas, desde la cual, a través de las revoluciones, inglesa y francesa sobre todo, se habría pasado a la timocrática o de sufragio censitario y de esta a la democrática o de sufragio universal.

Sales analiza estas tres fases yendo a los casos concretos de Francia, Inglaterra, España y Alemania y luego en rápido bosquejo habla de otros países de Europa de rango menor. Para concluir que en nuestro continente estaríamos en el tránsito de una timocracia a una verdadera democracia. Los síntomas de optimismo tampoco serían pocos, a juicio del autor. Basten unas cuantas frases para demostrarlo: “los afectos altruistas se desarrollan; las almas se van abriendo a los grandes sentimientos de ciudad, de nación, de fraternidad humana, un soplo de simpatía corre de un extremo al otro de la jerarquía social” (p. 73). Esta reflexión se complementaría con esta otra: “Todos estos adelantos concurren a un mismo fin: despreciar la riqueza y enaltecer a la persona” (p. 74). Llega a hablar así de la clase empresarial: “los mismos que consagran su actividad a la adquisición de la riqueza, comerciantes e industriales, atienden preferentemente en sus relaciones a las cualidades de la persona” (p. 84). Y de la función pública dice: “La competencia, probada mediante oposición o título profesional, se ha establecido en una y otra rama de la administración pública como primera condición para desempeñar las funciones, exigiéndose con no menos rigor en el desempeño de ellas rectitud y probidad” (p. 84). Semejantes dosis continuas de optimismo y satisfacción, como decimos, se ven no obstante a continuación rebatidas por una zambullida en la realidad, que sorprende por su tajante refutación del panorama anteriormente descrito: “El saber rara vez obtiene la justa recompensa; la virtud vive a menudo en la indigencia; el sufragio universal no ha despojado a los ricos del monopolio del poder ni disminuido la corrupción política, y las medidas a favor de los obreros han resultado en parte ilusorias o ineficaces” (p. 89).

Las dos soluciones con las que contaríamos para resolver estos vastos problemas

son, por un lado, la socialista y por el otro la individualista. Ambas rebatidas por Sales y Ferré, en especial la solución socialista, de la que dice: “Solamente los desesperados, los incapaces, los de constitución desequilibrada o enferma le seguirán; los que puedan con el trabajo satisfacer de algún modo sus necesidades le volverán la espalda” (p. 91). Pero tampoco le sirve la solución individualista: “La patria es sacrificada a los partidos, el mérito al favor, la justicia a la conveniencia, la virtud al dinero. Nada de amor al prójimo; la explotación del hombre por el hombre es la ley de la vida. He aquí la obra del individualismo” (p. 92). Al final, la clave de la solución será mixta y consistirá en respetar “la libertad del individuo y la solidaridad del conjunto” (p. 93).

En el orden de las relaciones internacionales, Sales y Ferré propugna la federación europea, dentro de la cual constituirá una premisa necesaria el Estado ibérico, esto es, “la fusión de España y Portugal” (p. 94). Pero aparte de este ideal iberista, típico del progresismo español protagonista de la revolución de 1868, los demás ideales que nuestro autor considera a punto de ser alcanzados en Europa resultan, como decimos, de una carga de ingenuidad considerable, sobre todo a la vista de lo que vino después en España, en Europa y en el mundo. Para Sales y Ferré al siglo XX no le quedaría más misión que la culminación de todos los adelantos entrevistos en su época: “Al siglo vigésimo incumbe acabar de remover las pocas barreras que aún separan a los pueblos” (p. 97). Y como “pequeños lunares” de nuestra civilización europea ante el “progreso inmenso” alcanzado, Sales y Ferré destaca cuatro: el alcoholismo, la prostitución, el suicidio y, como caso particular español, las corridas de toros, que han adquirido en su tiempo “espantoso incremento” (p. 98).

Se cierra este apartado con un rasgo de etnocentrismo muy propio de la época, alimentado por una concepción biologista que por momentos adopta un tono abiertamente racial, también típico de entonces: “en todas partes se han fundado nuevos estados de sangre española, portuguesa, inglesa, francesa, holandesa, alemana o rusa. Hoy, el europeo considera ya como dominio suyo todo el universo” (p. 102). Esta misma idea racial, antipática en grado sumo a la mentalidad actual, aparecía ya en el primer texto analizado, donde dice, refiriéndose a Andalucía: “el carácter andaluz es oro puro, cuando por la educación se le purga del sedimento que le dejaron los pueblos semitas y africanos” (p. 52).

El tercero y último de los textos aquí reproducidos de Manuel Sales y Ferré es el

titulado “De la civilización y su medida”. El planteamiento es el biologista que ya conocemos, donde sorprende su contundencia a la hora de aplicar criterios naturalistas a la explicación de fenómenos puramente humanos y sociales, a lo que se añade ahora, y de manera ya más abierta si cabe, el profundo patriotismo español que informa todas sus consideraciones. Empieza dirimiendo la clave del paso del salvajismo a la barbarie, que estima en la fundación de la familia, del mismo modo que el paso de la barbarie a la civilización reside en la fundación de las ciudades. Y a continuación define al individuo como un agregado de herencia física y tendencias sociales, definiendo estas últimas como el producto de la “modificación del sistema nervioso causada por la presión secular de la sociedad”, de modo que el individuo es incomprensible sin su inserción en un medio social, el cual proporciona a todos los individuos que lo integran una idéntica conciencia social. Para definir esta, Sales y Ferré continúa con su biologismo, partiendo de una misteriosa “conciencia celular”: del mismo modo que el individuo es una “síntesis de conciencias celulares”, la conciencia social es una “síntesis de conciencias individuales”. La conciencia social es el principio que lleva a cabo todas las acciones que informan una civilización, pero para explicar el grado de evolución de esta, Sales y Ferré solo tendrá en cuenta la organización social y política de la misma, porque otras manifestaciones de esa conciencia social como las letras o las ciencias no servirían para medir eso. Y pone el ejemplo de España, que cuando más postrada estaba en el siglo XVII, más nivel alcanzaron sus manifestaciones artísticas. Pero es que la manija de la evolución no la lleva el arte, a juicio de Sales, sino la política: para nuestro autor los dos hechos determinantes de nuestra civilización europea han sido la democracia ateniense y la revolución inglesa. Vuelve a insistir en el principio biologista por encima del progreso lineal, para explicar la evolución de las sociedades: “toda sociedad nace con una capacidad evolutiva, determinada por las aptitudes étnicas de sus individuos y las condiciones del medio ambiente” (p. 115). Para que una sociedad que ha realizado un ideal –pensemos en España y su imperio católico- pueda restaurar sus fuerzas o adquirir un nuevo ideal, Sales y Ferré pone esta condición: “este renacimiento no es posible, salvo el caso de efectuarse una infusión de sangre nueva” (p. 116), solución ante la que preferimos no considerar hasta qué punto es una metáfora o una apelación real. El análisis de la situación española no puede ser más inmisericorde: “Nuestras instituciones representativas son meras sombras; la arbitrariedad ministerial desciende a pequeñeces a que jamás llegara el absolutismo monárquico; hemos matado la

vida municipal y provincial, y hemos creado una burocracia monstruosa, costosísima, esquiladora. De moral pública no nos queda vestigio; aplicamos a la dirección de los negocios públicos el criterio privado; el sentimiento nacional ha dejado de latir en nuestras almas. No somos una nación; somos mera agrupación de individuos. El vínculo que nos une es meramente externo, mecánico” (pp. 118-119). Esta crítica a la situación española de su momento histórico y situada, como decíamos al principio, en el cambio de siglo XIX al XX, está desprovista, no obstante, de toda la argumentación cientifista que ya conocemos. Porque pensar en España como nación, provistos solo con los principios evolutivos, llevaría a considerar que el Desastre de 1898 habría tenido que ser necesariamente la antesala de nuestra consunción como país. Y a eso Sales y Ferré no está dispuesto de ninguna de las maneras. Lo que tenemos en su lugar es Regeneracionismo español en estado puro, es decir, un patriotismo tan fuerte que Sales y Ferré intenta con él sobreponerse a la caótica situación nacional, por todos los medios a su alcance. Su actitud es muy clara al respecto de España: “¿Puede aún salvarse? No lo sé; solo sé que es deber de todo español el trabajar para ello” (p. 119). Con lo cual se reafirma en Manuel Sales y Ferré un planteamiento teórico basado en conceptos propios de su época, singularmente el evolucionismo, que al desarrollarlos le hacen caer en las contradicciones que hemos ido viendo. Y no solo eso, sino que, a la hora de buscar soluciones prácticas, se desentiende de todo ese andamiaje teórico y determinista, proponiendo una solución tan voluntarista y consciente como es la de su indisimulable patriotismo español.

A LA SOMBRA DE LOS CAUDILLOS:
CINE Y PODER EN ESPAÑA Y MÉXICO
*IN THE SHADOW OF THE “CAUDILLOS”:
CINEMA AND POWER IN SPAIN AND MEXICO*

BERTHIER, Nancy: *La muerte de Franco en la pantalla: “El Generalísimo is Still Dead”*, Valencia, Shangrila Ediciones, 2020, ISBN 978-84-121538-0-4.

FERNÁNDEZ, Álvaro A., ROMÁN GUTIÉRREZ, Ángel (coords.): *A la sombra de los Caudillos: el presidencialismo en el cine mexicano*, Zacatecas: Universidad de Zacatecas, 2020.

SANTIAGO JUAN-NAVARRO
Florida International University
navarros@fiu.edu

Dos libros de reciente publicación estudian la problemática relación entre el audiovisual y el poder a ambos lados del Atlántico. La monografía de Nancy Berthier (*La muerte de Franco en la pantalla: “El Generalísimo is Still Dead”*) examina la representación fílmica de la muerte de Francisco Franco como punto de inflexión de la historia contemporánea de España. Mediante un minucioso análisis de diferentes formatos (documentales, largometrajes de ficción, cortos independientes, series de televisión y reportajes fotográficos) se analiza la transposición audiovisual que desde múltiples (y a menudo opuestos) puntos de vista se ha venido haciendo de los sucesos comprendidos entre la muerte del dictador, el 20 de noviembre de 1975, y su exhumación, el 24 de octubre de 2019. El volumen colectivo coordinado por Álvaro A. Fernández y Ángel Román Gutiérrez adopta asimismo un acercamiento historiográfico a los acontecimientos culturales y políticos que enmarcaron la relación entre el presidencialismo y la cinematografía mexicana a lo largo de más de un siglo. Como en el caso del libro de Berthier, la estructura es eminentemente cronológica (con algunos flashbacks y flashforwards que ayudan a conectar la producción de cada sexenio).

Tras un prefacio de Román Gubern y una introducción de la autora, *La muerte de Franco en la pantalla* está dividido en seis capítulos y un epílogo en donde se revisan por orden cronológico una amplia gama de productos fílmicos. El capítulo I (“La última imagen”) se centra en el discurso del régimen para representar el suceso en los momentos

iniciales. Las primeras representaciones de la muerte de Franco transmitidas en directo por TVE ponían de relieve lo que Berthier llama el cuerpo político (la función) frente al cuerpo natural (el individuo) y mostraban el control de las imágenes destinado a escenificarlo como lugar del poder. Berthier empieza por examinar la cobertura televisiva del acontecimiento. El relato audiovisual se convierte aquí en un espectáculo grandioso y solemne durante tres días que culminaron con la inhumación del cuerpo en la basílica del Valle de los Caídos. Berthier señala cómo se subrayó por todos los medios la continuidad histórica mediante la representación en paralelo de la subida al trono de Juan Carlos I y la inserción del elemento perturbador de la muerte en la lógica serena de los acontecimientos. En un segundo apartado se estudia la edición especial del No-Do dedicada a la muerte de Franco que fue proyectada en todas las salas del país y donde se resume la vida del difunto a modo de oración fúnebre de carácter hagiográfico.

El segundo capítulo (“El día después”) cubre la representación del evento durante la Transición de los setenta contemplada tanto desde un punto de vista oficial como opositor. Los documentos cinematográficos que examina Berthier en este capítulo se sitúan en las antípodas: tras un repaso de la visión continuista del franquismo, se describen ejemplos de rupturas radicales con las representaciones hegemónicas. La primera perspectiva es ejemplificada mediante un análisis del proyecto inacabado de Jorge Luis Sáenz de Heredia *El último caído* (1975-1981). Para la reconstrucción del proyecto Berthier se vale de los documentos contenidos en el expediente de censura del filme. El abortado proyecto de Sáenz de Heredia asumía una pretensión memorialista que la autora, siguiendo a Pierre Nora, conecta con los “lugares de memoria” dominantes (como el Valle de los Caídos). El filme, que aspiraba a convertirse en un monumento de celuloide al último caído, fracasó por el carácter anacrónico e inoportuno del momento de su producción: los años que confirman el fracaso de la opción continuista de Carlos Arias Navarro y que culminarían con las primeras elecciones democráticas y la aprobación de la Constitución en diciembre de 1978.

Por lo que se refiere a las representaciones antihegemónicas se estudian dos filmes *underground* catalanes rodados en la Barcelona de 1976-1977 y que se exhibieron solo en circuitos marginales: el cortometraje de Joan Martí Valls *Testamento* (1977) y el largo de Antonio Martí, *Hic digitur dei*. Ambos forman parte de lo que Berthier, siguiendo el concepto de Pierre Nora, llama una “contramemoria” destinada a desmontar las imágenes oficiales del

suceso. Estos dos filmes funcionan como correctivo cinematográfico de la visión dominante de la muerte de Franco con vistas a producir una alegre y gozosa catarsis. Ambos subvierten ese discurso desde el interior combinándolo con imágenes opuestas a la sacralidad de la representación oficial en una relación dialéctica que produce un efecto profanador.

El capítulo III (“Detrás de la cortina: la pulsión pedagógica”) examina la resignificación del evento durante los 90 (ya consolidada la democracia) en un registro realista que busca documentar lo que ocultó el discurso gubernamental. Los dos documentales estudiados aquí son *La Transición* (TVE, 1993) de Victoria Prego y *Así murió Franco* de Carlos Estévez (Antena 3, 1994). El primero muestra la versión imperante en aquel tiempo mediante la narrativa de una transición modélica en la que los cambios históricos más significativos fueron el resultado de las decisiones tomadas por “héroes carismáticos” como Adolfo Suárez, Santiago Carrillo y el propio Juan Carlos I. Se abandona pues el discurso hagiográfico del franquismo pero sin grandes rupturas sugiriendo reiteradamente la necesidad de un “pacto de olvido” para pasar página al franquismo. *Así murió Franco*, por su parte, muestra el lado morboso de la muerte de Franco al revelar fuentes documentales antes ocultadas sobre la agonía del dictador.

El capítulo IV (“Nuevos relatos de la intimidad”) cuestiona el carácter modélico de la Transición dentro de un impulso revisionista que dio lugar a la Ley de la memoria histórica en los albores del nuevo milenio. Tras los documentales que parecían haber agotado el tema de la muerte de Franco, se sucedieron los ejemplos de ficciones históricas que bajo la forma de largometrajes o series de TV exploran la intimidad del dictador justo antes de su muerte. El largometraje de Albert Boadella *¡Buen viaje, su Excelencia!* (2003) y la miniserie de Roberto Bodegas *Los últimos días de Franco* (2008) son dos *biopics* que enfrentan el tema desde dos posturas diferentes: la sátira rabiosa (el caso de Boadella) y la humanización del personaje que termina por despertar involuntariamente la empatía del espectador (la serie de Bodegas). El episodio de *Cuéntame*, por su parte, se sitúa dentro de un discurso ambivalente más emotivo que racional y más interesado en los ratings de audiencia que en analizar la intrahistoria del acontecimiento.

El quinto capítulo (“La muerte que pudo ser, bajo el signo del tiranicidio”) explora

la representación del evento desde el punto de vista de la ucronía (la reconstrucción alternativa de la historia, basándose en eventos que, si bien nunca sucedieron, pudieron haber ocurrido). El foco aquí está en dos transposiciones audiovisuales de un célebre relato de Max Aub (“La verdadera historia de la muerte de Francisco Franco”, 1960): el largometraje de ficción de Arturo Ripstein (*La Virgen de la Lujuria*, 2002) y el filme híbrido (entre el documental y la ficción) de Pedro Costa y José Ramón Da Cruz, *Los que quisieron matar a Franco*, emitido por La 2 (RTVE) en 2006. En los dos casos se trata de producciones que tratan de manera frontal la cuestión de la muerte alternativa del dictador escenificándola bajo el signo del tiranicidio. Su naturaleza ucrónica permite abrir el abanico de posibilidades en la interpretación de la historia y en la transformación del presente político.

En el sexto y último capítulo (“Españoles, ¡Franco no ha muerto!”) se comenta la reaparición de un franquismo sociológico en el contexto de la crisis socio-económica y el cuestionamiento del modelo constitucional mediante dos programas de televisión que se valen de la sátira para criticar la omnipresencia de Franco como figura espectral en la España del siglo XXI: *El Intermedio* (La Sexta, 2006-) y *Polònia* (TV3, 2006-).

En el epílogo con el que se cierra el libro (“Matar al muerto: del Valle de los Caídos al cementerio de Mingorrubio”) Berthier estudia la cobertura televisiva de la exhumación de los restos de Franco en el Valle de los Caídos el 24 de octubre de 2019 y su posterior traslado al cementerio de Mingorrubio. Estas últimas representaciones de la muerte de Franco revelan la voluntad de encararse con el fantasma bajo la forma del desplazamiento como realización simbólica del tiranicidio.

La muerte de Franco en la pantalla es sin duda el estudio más exhaustivo que se ha llevado hasta la fecha de las representaciones audiovisuales de este suceso, desde el patetismo laudatorio de los primeros momentos hasta lo satírico-burlesco, pasando por el didactismo realista e incluso lo imaginativo y fantástico. Partiendo de un elaborado aparato teórico (Nora, Bonerman, Le Goff, Bajtín, Laqueur), pero con un estilo accesible y ameno, se explica el fenómeno en todo detalle revelando claves importantes que nos permiten no solo entender el pasado, sino también el presente político y cultural del país. Es especialmente notable la capacidad de la autora para manejar conceptos teóricos que respaldan su

exégesis de las obras estudiadas, pero sin caer nunca en el esoterismo abrumador con que se caracterizan gran parte de los estudios culturales más recientes.

Si la monografía de Berthier se centraba en la transposición audiovisual de un acontecimiento definido (y definidor) en la historia de España, *A la sombra de los Caudillos* ofrece un barrido histórico de la relación entre el presidencialismo y la cinematografía de un México posrevolucionario que aspiraba a configurar un Estado Nación en sintonía con los valores del progreso y la modernidad. A partir de un recorrido que se inicia con la llegada del cinematógrafo a México y que termina con las narrativas transmedia del mundo del narcotráfico y el Chapo Guzmán, se van tejiendo los ejes que han dotado de estructura a la cinematografía nacional, ya sea como espacio instrumental y panfletario, como industria mixta o como cine de autor.

El libro se compone de doce capítulos y un prólogo escrito por Marina Díaz. Se trata de una propuesta en la que han colaborado investigadoras e investigadores de España, Estados Unidos, Francia y México. David M. J. Wood, Carlos Belmonte y Ángel Román establecen el contexto dentro del cual nace una industria cinematográfica al servicio del Estado. En el primer capítulo, Wood aborda la mirada nostálgica y conservadora de obras que aluden a la *belle époque* de Porfirio Díaz (1876-1911) en las películas producidas durante la presidencia de Manuel Ávila Camacho (1940-1946). Carlos Belmonte estudia la política cultural y cinematográfica de Lázaro Cárdenas (1934-1940), que buscaba edificar una industria dirigida a la unificación nacional de las masas. Ángel Román retoma el avilacamachismo para indagar, en melodramas de propaganda y fragmentos de un noticiero extraviado, el panorama político del presidencialismo a través de la representación de la Segunda Guerra Mundial. Mauricio Díaz y Alicia Vargas examinan la ubicuidad y exaltación de la figura fantasmagórica del presidente en el filme *Río Escondido* (1947). Francisco Peredo subraya el fracaso de la política pública de Miguel Alemán (1946-1952) que, a pesar de sus intentos por apropiarse de la industria cinematográfica con fines propagandísticos, fue incapaz de fomentar una producción de alta calidad o de desafiar el monopolio de exhibición de William Jenkins.

Maximiliano Maza relata desde los dispositivos de censura la influencia de la Guerra Fría en las cinematografías producidas bajo las presidencias de Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958), Adolfo López Mateos (1958-1964) y Gustavo Díaz Ordaz (1964-

1970). Yolanda Campos contempla el relevo generacional de cineastas en el periodo de Luis Echeverría (1970-1976), quien favoreció una política de apertura e impulsó una cultura cinematográfica que heredaba los logros de los sexenios anteriores. La transición al mandato de José López Portillo (1976-1982) es abordada por Alejandro Pelayo, quien como cineasta sufrió el abandono de las políticas públicas impulsadas por Echeverría, lo que terminó por asfixiar una industria necesitada de incentivos y cuya producción empresarial, con Televisa a la cabeza, tuvo como consecuencia un cine de entretenimiento de baja calidad.

Tomando como punto de partida *Amores perros* (2000), de Alejandro Iñárritu, Ignacio Sánchez Prado discute los procesos sociales de neoliberalización cultural en relación con las políticas cinematográficas de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y de Ernesto Zedillo (1994-2000). Su ensayo permite entender mejor el cine mexicano transnacionalizado de hoy día, cuyo antecedente se sitúa en un paradójico periodo de esplendor y crisis, donde se reconfiguró el cine nacional y surgieron nuevas audiencias. Ya de lleno en el nuevo milenio, Diego Zavala reflexiona sobre el panismo junto con Alfredo González que analiza, además, la relación PRI-PAN en el caso del filme *Colosio: el asesinato* (Carlos Bolado, 2012). El volumen concluye con el artículo de Álvaro A. Fernández sobre las narrativas transmedia durante el sexenio de Enrique Peña Nieto (2012-2018).

Las contribuciones del volumen combinan el análisis textual con el histórico en un intento de contextualizar las últimas décadas de una cinematografía dominada por las políticas institucionales. A diferencia de muchos otros volúmenes colectivos de este tipo no se aprecian aquí lagunas sustanciales ni grandes desequilibrios. Todos los ensayos incluidos son de gran calidad y admirable erudición, algo que viene avalado por el conocimiento que sus autores (reconocidos especialistas en la historia del cine mexicano) tienen del tema. Como en la monografía de Nancy Berthier, hay una voluntad de contextualización que es imprescindible para comprender cabalmente unas producciones marcadas por las políticas culturales del Estado. En ambos casos, el lector encontrará no solo una sugestiva exploración de las relaciones entre cine y poder, sino también una detallada radiografía de los cambios socioculturales y políticos experimentados por ambos países a través de la lente cinematográfica.