

## ESTADO, IGLESIA Y PUEBLOS INDÍGENAS EN *EL CRISTIANISMO CATÓLICO* DE FÉLIX FRÍAS<sup>1</sup>

STATE, CHURCH, AND INDIGENOUS PEOPLE IN FÉLIX FRÍAS' *EL CRISTIANISMO CATÓLICO*

Pol Colàs<sup>2</sup>

*Palabras clave*    *Resumen*

Pensamiento,    En la obra *El cristianismo católico* [...] de Félix Frías, encontramos un modelo  
Catolicismo    de aplicación del catolicismo liberal adaptado a las especificidades de América  
liberal,        Latina. El autor formuló el concepto “plebe americana” para enmarcar a los  
Construcción del    pueblos indígenas que, incorruptos, debían tomar ese pensamiento de la  
Estado,        enseñanza de la Iglesia y propagarlo por todo el país, convirtiéndose así, al  
Félix Frías,    mismo tiempo, en productores agrícolas y en vectores de una sociedad ideal.  
Poblaciones    En el fondo, se estaba hablando de legitimar el Estado a través de la Iglesia y  
indígenas     así perpetuar la existencia y las buenas relaciones de ambos, pero también de  
                    acabar con el “problema” indígena, preocupación recurrente en la dicotomía  
*Recibido*        *civilización / barbarie*, que recorrió la región durante el siglo XIX. Por ello, en  
25-11-21        este artículo abordo de forma central la obra de Frías en cuestión, analizándola  
*Aceptado*        y usando la bibliografía para situar su importancia en relación con el proceso  
3-10-22        de construcción del Estado y la expansión del pensamiento católico-liberal.

*Key words*        *Abstract*

Thought,        In Félix Frías' *El cristianismo católico* [...], we find a model for the application of liberal  
Liberal        Catholicism adapted to the Latin America's specificities. The author formulated the  
Catholicism,    concept “plebe americana” to frame the indigenous people who, uncorrupted, had  
State-building,    to take that thought through the Church's teaching and propagate it throughout  
Félix Frías,     the country, thus becoming, at the same time, agricultural producers, and vectors of  
Indigenous     an ideal society. Basically, the text discusses how to legitimise the State through the  
populations     Church and thus perpetuate either the existence and a good relationship between  
                    both, but also how to end the indigenous “problem”, a recurring concern in the  
*Received*        *civilization / barbarism* dichotomy that ran through the region during the  
25-11-21        nineteenth century. For this reason, in this article I focus on this Frías' work,  
*Accepted*        examining it and using bibliography to situate its importance in relation to the  
3-10-22        process of state-building and the expansion of Catholic-liberal thought.

1 Este estudio se inscribe en el proyecto de investigación I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación (Ref. PID2019-103879GB-I00) desarrollado en el seno del TEIAA, grupo de investigación consolidado por el Comissionat per a Universitats i Recerca del DIUE de la Generalitat de Catalunya. Parte de las consideraciones expuestas pudieron ser discutidas en las IV Jornadas de Estudios Latinoamericanos del CELAB entre los días 25 y 28 de mayo de 2021 en Barcelona. Asimismo, sirvió para ordenar las ideas abordadas asistir al simposio “Ser indígena en la América Latina de los siglos XIX y XX: categorizaciones externas, autoidentificaciones y coyunturas”, coordinado por Alejandra Boza Villarreal y Anna Guiteras Mombiola, en el marco del XIX Congreso de AHILA entre 23 y 27 de agosto de 2021 en París. Agradezco a los evaluadores sus interesantes correcciones.

2 Universitat de Barcelona, Facultat de Geografia i Història, C/ Montalegre, 6, Barcelona, España. C. e.: polcolas@ub.edu.

La América posrevolucionaria podía suponer un lienzo político en blanco para la expresión práctica de corrientes de pensamiento en el pleno hervor filosófico del siglo XIX (Chiaramonte 1993, pp. 10-11; Kaplan 1996, p. 36). Pero, al mismo tiempo, en el propio territorio existían particularidades alejadas del horizonte europeo, del que era caso notable la presencia de comunidades indígenas (Sábato 2021, p. 22). En el artículo presente, pretendo analizar una obra concreta del autor argentino Félix Frías, *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas*, editada en 1844 a partir de textos publicados en el *Mercurio* de Valparaíso. Con ello, trato de mostrar cómo Frías reformuló el ideario del catolicismo liberal europeo para adaptarlo a la realidad americana, eminentemente a través de una nueva conceptualización del mundo indígena como “plebe americana”, la cual, a diferencia de lo propuesto por otros autores que abogaban por la “desaparición forzosa” de la población indígena, debía tomar el papel de vector de expansión del pensamiento católico liberal por la región a partir de su absorción y de la puesta en práctica de sus enseñanzas. Esa conceptualización, que en su obra de juventud solo aborda de manera central en el texto analizado, justifica la decisión de focalizar el estudio en una fuente concreta y no tratar de establecer un diálogo con sus demás trabajos que, en realidad, sería artificioso por la unicidad del libro en cuestión.

Para Frías, la consecuencia principal de la aplicación del proyecto enmarcado en la obra estudiada era la consecución de una sociedad ideal, creadora de riqueza, trabajadora y creyente; pero no era la única. De sus escritos, en relación con los pueblos indígenas, supuran otras realidades. El teórico argentino estaba dando solución a una de las problemáticas principales del mundo andino (y también de las tierras bajas, a las que, como mostraré, se refirió mayormente): la constante lucha interior intrínseca a las formaciones sociales abigarradas (Zavaleta Mercado 1989). De tomarlo como guía de aplicación política, podrían destruirse las desigualdades entre el mundo blanco-mestizo y el indígena a través de una conceptualización que hacía del segundo su campo de acción, portador del cambio ejemplificante y de su modelo social idealizado, grupo homogeneizado de forma abstracta por un nuevo vocablo, pero dominado a la práctica por la Iglesia y el poder político, permitiendo así la preservación del orden social bajo un Estado legitimado para seguir por el camino de la institucionalización liberal. Esto es, los pueblos indígenas, y en especial los no sometidos, incorruptos y educados en el catolicismo liberal, junto con las aisladas gentes de la ruralidad, serían el ejemplo ciudadano con el que cambiar las mentalidades de la sociedad latinoamericana al completo, de blancos, mestizos e indígenas comunarios, y coadyuvar a la construcción de los Estados nacionales liberales homogéneos. Serían, pues, un poder local liberalizador capaz de canalizar un proyecto de nación concreto que, al mismo tiempo y de forma capital para el autor, harían a la Iglesia, por su capacidad educadora y ascendencia moral, una institución necesaria para la conservación de la legitimidad del Estado en construcción, que del mismo modo se vería capacitado para continuar con su despliegue en tierras hasta ese momento no sometidas o de lealtad dudosa.

Antes de conocer concretamente los entresijos de la obra de Frías, considero conveniente enmarcarla en el contexto filosófico y político del texto y del autor, como propongo en un primer apartado. Después, abordo la obra directamente, centrándome en la conceptualización indígena ya anunciada para, finalmente, discutir sus implicaciones en el marco de pensamiento de la América decimonónica independiente.

#### EL CATOLICISMO LIBERAL Y FÉLIX FRÍAS

¿Por qué encuentran los animales su alimento, cada uno según su especie? Porque ninguno entre ellos se apodera del otro, y porque cada cual se contenta con satisfacer sus necesidades. Si en la colmena dijese una abeja: toda la miel que hay aquí me pertenece, y dicho eso se pusiese a disponer a su antojo del fruto del común trabajo, ¿qué sería de las demás abejas? La tierra es como una grande colmena, y los hombres son como abejas (Lamennais 2003 [1833], p. IV).

Con estas palabras inicia el abad Lamennais el cuarto apartado de *Paroles d'un croyant*; texto que lo enemistó con las cotas más altas del poder eclesiástico romano y que se inscribió en la coyuntura abierta por la condena papal de su autor, hecha a través de varias encíclicas, que obligaron al religioso bretón a separarse de la Iglesia y demonizaron a aquellos que pretendieran conciliar el liberalismo con el catolicismo, la libertad revolucionaria-burguesa con la religión (Mourré 1955, Canals Vidal 1986). Mezcolanza esta última que implicaba la renuncia a varios de los preceptos de ambas corrientes, como se desprende de la anterior metáfora apícola, en pro de una armonía social. El llamado "catolicismo liberal" fue –y es entendido en este artículo como– una corriente de pensamiento que trató de conciliar la fe católica con el liberalismo político, social y económico en plena efervescencia. Un ejercicio de reflexión ejemplificado por el texto anterior que, en consecuencia, era susceptible de recibir críticas de frentes distintos, como demostró la reacción vaticana al pensamiento de Lamennais (Derré 1962, Janet 2010 [1890]); para el autor bretón, se convirtió en un compromiso político firme y acto de combate (Tomar Romero 1994, pp. 132-134).

Discusión, condena, demonización del discurso del catolicismo liberal que no afectó su capacidad para extenderse por el globo y, en lo que a este trabajo respecta, tampoco por la Latinoamérica de principios del siglo XIX (Aubert, Beckmann, Corish y Lill 1981, p. 47; Myers 2004, p. 163). Región inmersa en una sucesión de cambios traumáticos abiertos con las independencias y la revolución cultural y epistemológica que supusieron (Guerra 1992), demostró una innegable avidez por recibir nuevas ideas del exterior, en especial de Europa, para continuar con el proceso experimental de formación de los Estados nacionales (Annino y Romanelli 1988).

Más aún teniendo en cuenta la fácil traslación del catolicismo liberal francés al territorio latinoamericano.<sup>3</sup> Lamennais, aquí escogido para ejemplificar esta corriente,

---

3 Sobre todo para el caso del segundo Lamennais que representa *Paroles d'un croyant*, intermedio en una compleja evolución entre el ultramontanismo teócrata inicial a sus tardías posiciones cercanas al socialismo utópico (Gurian 1947, Tomar Romero 1994).

no fue el único exponente de esta que cruzó el océano, que tenía a nombres ilustres como Lacordaire o Montalembert<sup>4</sup> creando tendencia y siendo citados explícitamente en textos como el que articula el trabajo presente. En los escritos de estos autores, la discusión intelectual versó, ante todo, sobre la libertad y la primacía del pensamiento cristiano. En primer lugar, se consideraba la libertad como la relación entre las criaturas y Dios, otorgando dignidad al individuo a cambio de obediencia a la religión (Oldfield 1969, pp. 274-275). Al mismo tiempo, se rechazaba el extremo individualismo cartesiano en boga y se basaba en la generalización humana, en el vínculo social y espiritual. En segundo lugar, también en el poder político el pensamiento católico debía ser primordial. Como indica Gurian (1947, p. 217), la religión no debía proteger o legitimar los regímenes políticos surgidos de las revoluciones liberales, sino que los nuevos Estados habían de encarnar ellos mismos los ideales católicos. Lo conseguirían aliándose con la Iglesia, poseedora de la verdad ontológica divina y siempre en una posición separada e igualitaria respecto del orden secular, para ayudar al pueblo a alcanzar sus aspiraciones de libertad de conciencia, política, social y económica, garantizándolas para preservar así el orden social y empujarlo en el camino de la modernidad. La urgencia de esa alianza Estado-Iglesia se argumentaba con que el liberalismo no era más que la incapacidad de toda nación cristiana para fundamentar un poder puramente humano, secular (Oldfield 1969, p. 279). Ello necesitaba concebir tanto el aparato estatal como el eclesial de una forma evolucionada a la existente en ese momento histórico. De la mano de la modernidad política, Estado e Iglesia debían renovarse o serían arrollados por la pujanza liberal católica que enarbolaba la nueva sociedad decimonónica (Meinvielle 1946, p. 17; Peeters 1986, p. 83).

En todo caso, se trataba de una propuesta homologable a cualquier Estado latinoamericano, y de ahí el hecho de considerar asequible el traslado de la novedosa corriente de pensamiento a la región. El catolicismo era el principal punto en común de la totalidad de las nuevas repúblicas, mientras que el liberalismo era el ideal económico y social por alcanzar (Guerra 1992, p. 24; Quijada 2008, p. 23; Ramón Solans 2017), por lo que el atractivo de las palabras de los autores franceses se abrazó con facilidad. La historiografía ha considerado que el principal autor afín en la región fue el chileno Francisco Bilbao (García San Martín, Mondragón y Madrid Zan 2013). Este destacó en su lucha por libertades de prensa, asociación y educación y oposición a un gobierno centralizado (Spindler 1980, p. 490), aunque vivió una evolución intelectual en la que se distanció progresivamente de las instituciones –y del propio catolicismo (Castel-franco 2019a, pp. 131-163)– hasta ser señalado como un liberal radical y exacerbado, luchando por el sufragio universal, la separación de la Iglesia y el Estado y la tolerancia religiosa (Mondragón 2014, p. 10; Rojas Castro 2014).

Aunque es probable que Bilbao sea el más conocido de los pensadores latinoamericanos que buscaron el cambio social en la región a través de la interpretación de,

4 Como Lamennais, estos autores han sido objeto de múltiples estudios. A destacar algunos como Carre 1982, Jaume 2012, Kselman 2018, pp. 157-19.

entre otros, la corriente católica liberal, en realidad se trató de una generación de intelectuales amplia en número y en distribución geográfica (Kubitz 1960). Mientras en repúblicas como la colombiana se formaron grupos de opinión y de presión al poder político en relación con esta corriente de pensamiento (Zarama 2007; Plata Quezada 2009, pp. 110-112), en otras se formaron auténticos cuadros políticos con una amplia capacidad de atracción intelectual. Entre ellos podemos encontrar, de forma tangencial, por un lado, al mexicano Agustín Rivera, quien se centró en ligar progreso social y el hecho católico como un todo revolucionario (Carbajal López 2020, p. 1552). Por otro lado, al ecuatoriano Gabriel García Moreno, quien, desde la tribuna presidencial, trató de fundar el orden social del Estado en la Iglesia, eje vertebrador del país y catalizador de la cohesión ciudadana (Lezama 2001; Maiguashca 2005; Valero Pacheco 2014, pp. 155-156; Aljovín de Losada y Espinosa Fernández de Córdova 2020). Y, finalmente, al chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre (Méndez Reyes 2006, Monreal 2016).

En este contexto debe ser enmarcado el argentino Félix Frías (Castelfranco 2019b). De un marcado conservadurismo, chocó en varias ocasiones con Bilbao tratando de dar un mayor peso al catolicismo y a la Iglesia en relación con la doctrina liberal (Castelfranco 2019a, pp. 143-158). Su condición de intelectual se fraguó a partir de un viaje forzado en 1848 al otro lado del Atlántico, empezando un exilio europeo truncado por una difícil coyuntura de tensión revolucionaria (Rosanvallon 2015 [1985]). No obstante, en los años anteriores a su marcha a Europa ya demostró cierta originalidad juvenil, aun tener en cuenta las claras influencias de Alberdi y de autores franceses (Myers 1998). Aspecto que particularizó su pensamiento fue que sus influencias intelectuales no provinieron solamente de autores católicos liberales franceses y americanos, sino también por los textos de sus compañeros de la generación del 37, unitarios que compartieron exilio a Bolivia y Chile en la huida de la represión del régimen de Juan Manuel de Rosas, como el citado Alberdi o Sarmiento (Halperin Donghi 1996; García Sigman 2016, p. 27).

Frías ha sido abordado en profundidad por varios autores, de forma notable por Castelfranco, quien ha logrado biografiar intelectualmente al personaje y, por ende, formar un marco necesario al trabajo presente. De hecho, no pretendo insistir en su acertado análisis, sino centrarme en la relación del Frías de juventud con el proceso de estatización vivido en la América Latina del XIX y su especificidad indígena. Para el caso, el catolicismo liberal, en el fondo, respondía no solo a la voluntad de casar ambas corrientes, sino también de legitimar la formación de un nuevo orden político, social y económico. La propuesta de Frías iba en la línea de reforzar el proceso de erección del Estado y de la nación, hablando de progreso, de la relación entre una Iglesia que quería reformar y defender y el nuevo Estado, pero, además, interpelaba tácitamente la idea apuntada inicialmente del abad Lamennais acerca de las abejas, construyendo un modelo sociopolítico novedoso y aplicable alrededor de la figura del indígena, vector moral y económico del catolicismo liberal que destruiría el abigarramiento social y el atraso productivo de su América.

## ESTADO E IGLESIA

El texto estudiado consta de una introducción, doce artículos y unas conclusiones que tratan de condensar explícitamente, en un centenar de páginas, la propuesta de Félix Frías para conjugar la religión católica y su Iglesia con el liberalismo político-económico en América. Conviene analizarlo progresivamente para entender la construcción teórica que, al final, permite al argentino engarzar la corriente de pensamiento defendida y el papel de los pueblos indígenas en la erección de una sociedad ideal para legitimar el nuevo orden.

Para empezar, debo insistir en la razón por la que Frías decidió publicar el texto en cuestión y, además, hacerlo en un periódico chileno. Como traté de mostrar en la introducción, y ahora puntualizo de forma más concreta, la intencionalidad del autor parece a caballo entre la voluntad de dar un modelo para guiar el orden a crear a la caída de Rosas en Argentina; la necesidad de darse una legitimación intelectual, lo que podía conseguir a través de repartir ideas políticas en su exilio por los distintos Estados que recorrió (y que estas fueran recibidas),<sup>5</sup> como señala Blumenthal (2015), convirtiéndose en un intelectual orgánico; y el hecho de proporcionar alternativas al radicalismo transnacional de Francisco Bilbao (Arpini 2014, pp. 182-183). En relación con este último punto, el autor enmarcó su soflama en la crítica al pensamiento de Bilbao, a quien consideraba inmerso en “ambicioncillas altaneras” propias de estudiantes de escuela que podían dañar inmensamente la sociabilidad americana, por ser perjudicial para el clero, en este caso, chileno (Frías 1844, p. iv). Al mismo tiempo, Frías era consciente de la gran capacidad de movimiento de las ideas en Latinoamérica; lo publicado en Chile, dado su condición de receptor de exiliados y las redes de intercambio de información, podía propagarse por toda la geografía latinoamericana con facilidad y presteza (Gómez 2014, Blumenthal 2018), por lo que su texto podría tener incidencia con vistas a proponer modelos alternativos al de Juan Manuel de Rosas en Buenos Aires o ayudar al régimen afín de José Ballivián en Bolivia, en tiempos de generación de las estructuras estatales.

De ahí la necesidad de publicar una obra que ya desde su título trata de hacer al catolicismo innegociable para la construcción del Estado liberal en el continente entero, ya que este Estado se encontraba en pleno proceso de formación, el cual podía ser monopolizado por voces radicales, parecidas a la de Bilbao. Era, pues, ese liberalismo “indiscreto” el que forzaba la actuación de Frías y la publicación del texto analizado. De ahí se infiere la primera de las voluntades del autor, que no es otra que incidir en la esfera pública con su discurso y tratar de modificar el proceso de formación de nuevas sociabilidades contradiciendo otras que, para Frías, estaban adquiriendo un peso específico preocupante y que debían ser atacadas para evitar su proliferación.

Aunque concentrado en el “peligro socialista” de Bilbao no se fijase en citar demás teorías a enfrentar, las ideas que plasmó aparecen plenamente separadas del inmovi-

5 Para el caso de Bolivia, véase Colàs 2021, p. 802.

lismo integrista. Su postura rechazaba el antiliberalismo de autores como el español Donoso Cortés, para quien el nuevo pensamiento económico era una “herejía extranjerizante” (Seguí Terol 2016). La influencia de este autor fue fundamental para fortalecer una corriente de pensamiento dispuesta a la violencia para la defensa del dogma católico que desembocaría en opúsculos como el notorio *El liberalismo es pecado*, de Félix Sardá, de largo recorrido en la Península Ibérica (Hibbs-Lissorgues 2009); extremo que el Frías de la década de 1840 rechazó tanto como el posicionamiento de Bilbao. Por ello el texto analizado puede entenderse como una declaración de intenciones de un pensador en formación, un intento de llegar a un compromiso intermedio ante el declive de la importancia de la Iglesia y el auge liberal, rescatando el catolicismo sin recurrir a la violencia y haciéndolo necesario para completar la sociedad ideal *civilizada*.

El punto inicial de la obra es fundamentar la necesidad de la religión para toda sociedad que pretenda alcanzar la *civilización*, lo que intentó demostrar a través de dos vías. En primer lugar, interpelando al individuo y a la sociedad. “El ombre [sic], ser inteligente [sic] i sensible”, no puede vivir únicamente de “la vida material del animal”, sino que para alimentar su inteligencia urge de “afecciones para nutrir su corazón” (Frías 1844, p. 6-7). Tales afecciones de ningún modo debían llegar a la complejidad de las del filósofo por la incompreensión que provocan, pero habrían de alejarse lo más posible de las del bruto, del hombre animalizado, el ateo; y lo que las representa de forma más clara es la religión:

La relijión [sic] es la filosofía del pueblo. Ella encierra las únicas creencias que la razón popular, es capaz de profesar. Son las creencias del corazón i del buen sentido [...]. Las verdades de que se allan [sic] impregnadas las creencias religiosas [sic], son incuestionables, porque son la revelación fiel del ser moral del ombre [sic] i tienen onda [sic] e imperecedera rais [sic] en el corazón. De aquí nace la inmortalidad del cristianismo, código popular de la democracia, i de aquí el terror de un limitadísimo círculo de la filosofía actual, que pretende [...] [evitar a la religión] acompañar a la civilización en sus últimos triunfos. (*Ibidem*, p. 7)

Frías fue claro en sus afirmaciones haciendo inexorable el vínculo entre la religión (cristiana católica), la sociedad y la *civilización* liberal, y apartándolo de las vilezas que propugnaba Bilbao. Máxime en América, donde en su opinión el pueblo era marcadamente más creyente que racional y, por lo tanto, respondería mejor a una tutorización espiritual que a una secular. En suma, un liberalismo aplicado sin fe tendría como escollo el egoísmo personal, al que la alianza con el cristianismo aplacaría con la caridad, acabando con el problema del individuo (*ibidem*, p. 9).

En segundo lugar, en referencia a la posibilidad de un poder político estable, el argentino señaló la paz y el orden social como los intereses principales a conseguir por un orden a establecerse, lo que sería imposible sin la unidad de creencias. Sin una sociedad unificada en la fe católica, surgirían herejías (o filosofías incomprensibles, extravagantes y absolutizantes)<sup>6</sup> capaces de resultar en la anarquía o el despotismo (*ibidem*,

6 “Injustamente exclusiva [sic] en sus miras, la filosofía, perdida la cooperación del cristianismo, que hubiera [sic] podido moderarla, abusó del poder i sustituyó [sic] una tiranía con otra” (Frías 1844, p. 13).

p. 10).<sup>7</sup> Ello impediría estabilizar cualquier Estado, ni tan siquiera el surgido de la legitimidad otorgada por la victoria en las guerras de independencia. En realidad, el autor consideraba que ya había ocurrido tal desastre durante la Revolución francesa, en la cual “cuando se trató, después de consumada la obra de destrucción, de organizar los materiales para elevar la sociedad nueva, la filosofía se sintió impotente i las creencias religiosas [sic] fueron rehabilitadas [sic]” a partir de nombres como Madame de Staël, Lacordaire, Lamennais y Chateaubriand (*ibidem*, pp. 14-15), por lo que América tenía un ejemplo histórico en el que apoyar su retorno a la religión antes del cataclismo.

En Europa, el camino de retorno para aliar la filosofía con la religión se estaba completando a marchas forzadas gracias al romanticismo literario y al eclecticismo (Allison Peers 1982; Bolus-Reichert 2009, pp. 65-101). Los grandes intelectuales volvían al cristianismo por su capacidad de sancionar una moral y proveer de un sistema metafísico repleto de verdades claras y, lo que es más importante por lo que respecta a este artículo, por ser “el gran civilizador de la humanidad [sic]” (Frías 1844, p. 21). Por ello, en definitiva, la creencia religiosa era la fuerza<sup>8</sup> que empujaba al progreso histórico y también debía serlo en la ascensión global del liberalismo político y económico (Gazmuri Stein 2020, pp. 53-58). Lastimosamente para Frías, tanto la creencia religiosa como las instituciones que esta había hecho crecer en el continente americano eran imperfectas, por lo que debían ser reformadas, pero nunca destruidas, ya que eso implicaría renunciar al cristianismo y, por ende, al porvenir (Frías 1844, pp. 68-69).

#### LA «PLEBE AMERICANA»

La temática indígena aparece tarde en el texto, pero condensa gran parte de las afirmaciones anteriores y le da un tinte de practicidad. Habiendo expuesto el qué, el cómo y el cuándo, conociendo la importancia de la relación entre religión, Iglesia, sociedad, filosofía y Estado, el argentino tuvo intención de proporcionar el quién. Es entonces cuando Frías conceptualizó, uniendo a gauchos, rotos, guasos y, especialmente, los llamados indios, en un gran grupo que nombró “plebe americana” (Frías 1844, p. 82; Colàs 2021, p. 807). Esta, perdida en el tedio de la vida campestre y aún no corrompida por las filosofías extremas de la ciudad, requería de la iluminación católica para otorgarle la capacidad de entender y hacer suya la libertad republicana, el porvenir democrático y el liberalismo económico.

El cristianismo, a través del catequismo, era para Frías la única base válida para la educación popular de esta plebe americana. Por ello, la enseñanza primaria debía proliferar entre los indígenas siendo principalmente moral y católica, más que técnica o filosófica:

7 La anarquía, para Frías, suponía el epítome del egoísmo popular, así como la esclavitud era un egoísmo individual sostenido por (y sosteniendo a) la tiranía política (Ghirardi 2005, p. 30).

8 Una fuerza que en ningún caso debía llegar a las exageraciones de Bilbao o Lamennais, de los que Frías (1844, p. 47) quiere destacar eminentemente su defensa del valor social del cristianismo más que sus interpretaciones republicanas.



Nuestro ombre [sic] americano se asemeja más en su condición presente a los bárbaros de la edad media [...]. La inmensa ventaja del cristianismo es que él acomoda igualmente su civilizadora influencia a todas las situaciones de la vida del ombre [sic]. Nuestros pueblos se prendan oi [sic] mucho más de los atractivos i de la pompa de las ceremonias del culto, que del fondo moral de la relijión [sic]. Esto proviene de que la educación no les a [sic] comunicado la inteligencia [sic] cabal de las sanas doctrinas, que el dogma católico contiene (Frías 1844, p. 84).

Poniendo énfasis en la educación católica de la plebe, para Frías, se adoptaría una de las máximas principales de los Evangelios, según los cuales la ociosidad trae los vicios, contrarrestados con el trabajo, con la industria. Dijo que sólo el hombre que satisface las necesidades materiales de su familia a partir del trabajo es un miembro bueno de la sociedad, sólo así puede adquirir propiedad y, por lo tanto, inscribirse en los progresos de la época y garantizar el orden público, además de tener la oportunidad de fundar su propia industria (*ibidem*, p. 85). A través de la educación católica popular otorgada por la Iglesia, esta plebe adquiriría el espíritu emprendedor y la necesidad de propiedad. Ello llevaría a sus representantes a repartirse por la ruralidad americana fundando empresas agrícolas, permitiendo así fundamentar la acumulación de recursos en poblaciones marginalizadas del sistema económico liberal (talmente como harían las abejas mennaisianas). Por el inevitable éxito de este movimiento, se empujaría la rueda del progreso liberal desde el campo, desde la comunidad indígena, hacia la ciudad. La población rural americana, capitaneada por su contingente menos corrompido, que eran los pueblos indígenas, sería la encargada de expandir el catolicismo liberal y convertirlo en el pensamiento predominante en el continente, permitiendo la construcción de sociedades completadas por ciudadanos píos y trabajadores, tanto como alejados del desenfreno de la desigualdad y convencidos de la ayuda al prójimo.

El propio autor reconoce esta visión cerca de la utopía, dado el atraso industrial en el que se encontraba la América hispana, en especial las tierras bajas, selváticas, chaqueñas y pampeanas, donde su plan encajaba de forma más clara que en la sierra peruana, el noroeste argentino o el altiplano boliviano.<sup>9</sup> Tal atraso, en su opinión, era debido a la falta de población y a que “el espíritu industrial no se enseña, [no] se comunica a las masas” como se hacía en Europa. La solución a ello pudiera ser esperar una ola migratoria de habitantes sobrantes del Viejo Mundo, pero Frías prefirió poner énfasis en la educación para hacer mutar las mentalidades de los grandes contingentes de población indígena que no estaban siendo utilizados para el progreso económico y moral (*ibidem*, pp. 86-88). Un gran proyecto católico-industrial en las ignotas tierras bajas haría cierta la frase de Tocqueville, para quien las riquezas de Sudamérica debían convertir al continente en la envidia de Europa (Colàs 2021, p. 825). No sólo eso, sino que al ser un análisis adaptado a América, tomando al indígena como punta de lanza

9 Dado el mayor estado de “corrupción” de los indígenas sometidos al tributo, o cercanía al entramado administrativo occidentalizante presente desde la conquista española en las zonas de presencia de estados prehispánicos. En todo caso, afirmo que la teoría sociopolítica del Frías de la década estudiada se centraba en los pueblos indígenas de las tierras bajas porque demostró, también en otros escritos (véase Frías 1846; Colàs 2021, p. 539), especial predilección por esa región.

del catolicismo y vector de la frontera económica liberal, que a partir del concepto de plebe americana (y de su aplicación con el estudio religioso, el trabajo, la propiedad) debía permitir la capilarización del discurso al resto de la sociedad, el nuevo orden dejaría de ser “una civilización abstracta, incompleta i artificial”, un precepto teórico lejano, sino que tomaría la forma de “una civilización más modesta, pero americana, popular” (Frías 1844, p. 95).<sup>10</sup>

Si el atraso en la industria era el principal problema para la asunción de los valores liberales de esta plebe, el estado de la Iglesia americana lo era para la divulgación de una correcta educación católica, fundamentada en el inmovilismo promocionado por gobernantes como Rosas (Di Stefano 2006). Frías propuso que las ceremonias del culto católico, principal reunión social en la vida diaria pública, fueran “ennoblecidas por el sentimiento liberal”, que los discursos eclesiales olvidaran la confusión de “groseras supersticiones” y la relación liberalismo-pecado y abrazasen las luces del siglo (Frías 1844, pp. 90-92). Junto con la educación de los jóvenes, unos sermones corregidos de los servidores del culto propagarían la semilla del catolicismo liberal entre la plebe americana y acabarían de conjugar los valores económicos y sociales de los nuevos tiempos con la capacidad *civilizadora* del dogma católico.<sup>11</sup>

En realidad, se trata también de un acercamiento al recurrente problema *civilización / barbarie* alternativo a los que han dominado el discurso historiográfico posterior a las independencias<sup>12</sup> formulados por Alberdi y, sobre todo, Sarmiento. El primero se refirió a la temática negando al indígena ser sujeto de derechos, persona jurídica o miembro de la sociedad civil argentina (Quijada 2003, p. 475). Siendo así, el porvenir liberal sólo llegaría a partir del poblamiento europeo, sustituyendo poblacionalmente la propia fisiología americana por una importada (blanca) que compartiese los valores de la modernidad, el respeto por la legislación y el culto católico (Sadler 2017, pp. 55-60).

El segundo propuso algo parecido. El *salvaje o bárbaro* era un obstáculo al progreso y debía desaparecer, fuera a través de la asimilación demográfica o de su superación (Navarro Floria 2001, pp. 346-347). El avance de las sociedades americanas era posible siempre y cuando el elemento blanco, la ciudad, fuera superior en número al indígena,

10 Diferenciación entre la abstracción teórica europea y el arraigo popular del discurso propio latinoamericano presente en autores latinoamericanos posteriores, tales como el mexicano Alfonso Reyes (1978 [1936]), quien aprovechó para destacar la necesidad de incorporar las voces de América en las novedosas construcciones discursivas formadas en Europa.

11 “La iglesia será liberal, la libertad cristiana, i veremos al clero católico como en los Estados-Unidos, al servicio de todos los principios i las instituciones de la civilización del siglo. La iglesia no temerá las luces de la libertad ni de la filosofía, porque sabe que la libertad moderna es hija [sic] del cristianismo i la filosofía su aliada [...]. Procedamos, pues, así, i el espíritu liberal se fecundará con la ayuda del sentimiento religioso [sic], las tendencias de ambos conducirán a un solo i grande objeto” (Frías 1844, pp. 92-93).

12 De hecho, en los primeros años después de la Revolución de Mayo hubo un especial repunte de la voluntad de restaurar el Incanato, situando al indígena (en este caso, al histórico y no al vivo, se entiende) en el centro del debate político y, así, consiguiendo legitimar la rotura con la metrópolis por la conexión con un ente imperial anterior, obviando el debate de la *barbarie* (Ripodas Ardanaz 1993).

al gaucho, al campo, y lo superase en cualquier enfrentamiento; la cohabitación era imposible, la urbanidad debía conquistar América y desterrar el atraso rural del continente, como se desprende del *Facundo* (Mejía 2000, pp. 112-113; Mosley 2011, p. 2). En su caso, la solución podía pasar por la potenciación del frente agrícola (adquiriendo las innovaciones revolucionarias en el ámbito surgidas en Europa) para apartar al ganadero, que tendía a la despoblación, y por la llegada de población europea que cubriera la demanda de brazos, así como proponía Alberdi (Navarro Floria 2000, p. 39).

De ahí la originalidad del pensamiento de Frías expresado en *El cristianismo católico* en el contexto de la generación del 37, a cual se ha adscripto de forma convencional su figura como personaje menor (Wasserman 1997, p. 13). Aun tratándose de un escrito producto de su etapa formativa y aunque para la década de 1840 Frías sea considerado, más que un autor, un opinador sin una estructuración teórica sólida,<sup>13</sup> su ideario tenía potencial para contradecir al que sería el dominante entre la intelectualidad romántica argentina. En el texto, rescataba el potencial socioeconómico del campo frente al avance de la ciudad y repensaba epistemológicamente al indígena (especialmente al no sometido, o al de tierras bajas para el punto de vista andino) en una conceptualización que lo convertía en vector del cambio político, económico y social en América.

Ello no implica que Frías considerara un futuro diferente para los pueblos indígenas que su desaparición, talmente como Sarmiento y Alberdi. La característica abigarrada de las formaciones sociales impuestas alrededor de los Andes, la estructura de encabalgamiento, dominación y resistencia entre diferentes etnias, clases y contingentes de población en general (Zavaleta Mercado 1989), sería destruida desde el bando indígena a partir de la asunción de una propia condición de poder local liberalizador dotado por la admisión del catolicismo liberal, ideología de cuño netamente europeo, en la que desaparecería su propia identidad. En este caso, los indígenas no sometidos acabarían por abrazar el sistema y por disolverse en él, provocando también el contagio de sus ideas sobre las comunidades más propias del ámbito andino, junto con el resto de la población. El hecho de usar a los indígenas como punta de lanza de un solo uso con un inusitado poder de convicción pareciera un escenario cercano tanto a la utopía como a la contradicción en el que, probablemente (como mínimo, en el texto abordado), Frías no llegó a reflexionar. Aun así es reseñable, por ser evidente que, de hacerse realidad sus consideraciones, en la confusión entre el origen étnico y la ideología desaparecería la heterogeneidad social y hasta cultural (no necesariamente la fenotípica), habiendo acabado en un mismo movimiento con el “problema indígena”<sup>14</sup> y la resistencia al liberalismo a imponer, y poniendo la base homogénea pretendida por la totalidad de los proyectos nacionales decimonónicos (Quijada, Bernand y Schneider 2000).

13 Por ser antes de 1848 y de su viaje a Francia, que Castelfranco (2019b, p. 314) considera “un clivaje central en el desarrollo” de su pensamiento.

14 En referencia a la contraposición entre el mundo indígena y el blanco-mestizo en relación con la construcción de los estados nacionales, materia que ha goza de varios acercamientos en la historiografía (a destacar Bonilla 1991, Reina 1997, Choque Canqui 2001).

## REFLEXIONES FINALES

El escrito estudiado de Félix Frías supone la muestra de originalidad de pensamiento en la juventud de este autor. Los motivos de fondo que lo atraviesan adaptaron, con una marcada unicidad, el catolicismo liberal europeo en tierras americanas. En primer lugar, pretendió convertir a las poblaciones no corrompidas de América, en especial a los pueblos indígenas, en adeptos de este pensamiento, en su aspecto social, político, económico y moral. Esto, en realidad, convertía a los indígenas en vectores del catolicismo, de la política liberal y del capitalismo agrario, y al mismo tiempo en ciudadanos a desaparecer como diferencia, “plebe americana”, contingente poblacional designado para desbloquear el proceso y dar a América, de manera transnacional,<sup>15</sup> una clase de hombres incorruptos, católicos y de espíritu liberal. Unificándolos, les dio una importancia central en su discurso, los convirtió en el centro de sus intenciones y en la solución al difícil asentamiento del liberalismo en la región. De ese modo, Frías propuso una vía más para la construcción del Estado liberal, otro camino posible en el insondable proceso de estatización de las repúblicas americanas (Annino y Romanelli 1988). El resultado, fuera una sociedad ideal o una tendencia a la homogeneidad política-social, llevaría, en segundo lugar, a la legitimación de la construcción de ese Estado liberal. En tercer lugar, todo este proceso requería de la existencia de una Iglesia reformada, siguiendo postulados propios de la modernidad política, la cual se convertiría en el pilar del entramado estatal en construcción y de las sociabilidades que lo habitarían. La educación católica destinada a los pueblos indígenas debía generar en ellos la necesidad de trabajo, la industria, para fundamentar el porvenir de toda la sociedad; un proyecto conjunto al que la moralidad cristiana otorgaría los límites que le urgían al liberalismo para evitar su aplicación exacerbada, por ende, dando un papel preponderante a la Iglesia en el escenario político y social latinoamericano después de la erosión independentista.<sup>16</sup> En cuarto lugar, y entrando en el terreno individual, el escrito podía posicionar a Frías como intelectual orgánico, legitimándolo para optar a participar en política en su natal Argentina, proporcionando un modelo de Estado para el período posterior a Rosas y dando alternativas al extremismo de Bilbao.

Para acabar, me gustaría aportar al debate histórico proponiendo si, en realidad, la vía latinoamericana al liberalismo, más allá de la evidente influencia europea o norteamericana en su devenir, citada mayoritariamente en la historiografía, fue guiada por interpretaciones locales de teóricos propios. Porque, de adoptar las tesis del influyente Frías, no sería el pensamiento de un teórico francés liberal-católico el trasladado a la selva, al chaco, a las tierras bajas; serían las consideraciones propias y la originalidad del

---

15 Por la presencia de indígenas en la ruralidad de todas sus repúblicas, aunque, en especial, para casos como el boliviano y el argentino, los más cercanos a él.

16 Especialmente beligerante con la Iglesia (o con las estructuras eclesiales propias de la colonia) fue la administración de Antonio José de Sucre en Bolivia, pretendiendo su reforma de manera ciertamente más radical de la que dos décadas después se vería en Frías (Lofstrom 2017 [1983]).

argentino. Para el caso, su visión novedosa parece imbuida del proceso de reinención de América que en ambos lados del Atlántico se vivió en la primera mitad del siglo XIX y que, para Pratt (2010, p. 213), implicó que las nuevas élites hispanoamericanas buscaran autoinventarse desde el discurso frente a las masas poblacionales que formaban la población de sus nuevos Estados.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALJOVÍN DE LOSADA, C., ESPINOSA FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, C., 2020. Conservadurismo católico en clave romana: Ecuador, 1860-1895. *Ayer*, vol. 119 nº 3, pp. 47-74.
- ALLISON PEERS, E., 1982. Romanticismo y eclecticismo. En: F. RICO (coord.), *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona: Crítica.
- ANNINO, A., ROMANELLI, R., 1988. Premessa. *Quaderni storici*, vol. 23 nº 69, 3, pp. 675-684.
- ARPINI, A., 2014. Nuestra América: la lucha por la significación. Francisco Bilbao y José Martí. *La Cañada*, nº 5, pp. 182-201.
- AUBERT, R., BECKMANN, J., CORISH, P., LILL, R., 1981. *History of the Church: The Church in the age of liberalism*. Londres: Burns & Oates.
- BLUMENTHAL, E., 2015. «Lo que viene de afuera siempre vale más»: exiliados argentinos entre Europa y América (1840-1855). En: J. MOISAND, S. DÍAZ, R. SÁNCHEZ VILLAR, J. L. SIMAL (eds.), *Exils entre les deux mondes: migrations et espaces politiques atlantiques au XIXe siècle*. París: Les Perséides. pp. 251-266.
- BLUMENTHAL, E., 2018. Exilio, guerra y política transnacional. Las comisiones argentinas en la política internacional americana (1839-1845). *Anuario IEHS*, vol. 33 nº 2, pp. 145-167.
- BOLUS-REICHERT, C., 2009. *The Age of Eclecticism: Literature and Culture in Britain, 1815-1885*. Columbus, OH: Ohio State University Press.
- BONILLA, H. (comp.), 1991. *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito: Libri Mundi - FLACSO.
- CANALS VIDAL, F., 1986. *Cristianismo y revolución*. Madrid: Speiro.
- CARBAJAL LÓPEZ, D., 2020. Agustín Rivera, teólogo del liberalismo. *Historia Mexicana*, vol. LXIX nº 4, pp. 1549-1596.
- CARRE, A.-M., 1982. Lamennais et Lacordaire. *Revue des Deux Mondes*, pp. 287-294.
- CASTELFRANCO, D., 2019a. ¿Dios y libertad? Félix Frías y el surgimiento de una intelectualidad y un laicado católicos en la Argentina del siglo XIX. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- CASTELFRANCO, D., 2019b. Félix Frías en Francia (1848-1855): El nacimiento de un "escritor católico" rioplatense. *Historia*, vol. 2 nº 52, pp. 313-339.
- CHIARAMONTE, J. C., 1993. El Mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, vol. 2, pp. 1-40.
- CHOQUE CANQUI, R., 2001. Nacionalismo boliviano. En: D. CAJÍAS, M. CAJÍAS, C. JOHNSON, I. VILLEGAS (dirs.), *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX*. Lima: IFEA – Plural Editores. pp. 85-116.
- COLÀS, P., 2021. Félix Frías y el giro a los Orientes bolivianos de José Ballivián. *Revista de Indias*, vol. LXXXI nº 283, pp. 799-831.
- DERRE, J. R., 1962. *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*. París: Librairie C. Klincksieck.
- DI STEFANO, R., 2006. El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 63 nº 1, pp. 19-50.
- FRÍAS, F., 1844. *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.

- FRÍAS, F., 1846. *Nota dirigida a S.G. el señor Don Tomás Frías, ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia, por Don Félix Frías, cónsul de la misma República en Chile*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.
- GARCÍA SAN MARTÍN, Á., MADRID ZAN, A., 2015. Francisco Bilbao: un discípulo de Lamennais en América del Sur. Louis Miard. *Archivos: Revista de Filosofía*, nº 9-10, pp. 689-824.
- GARCÍA SAN MARTÍN, Á., MONDRAGÓN, R., MADRID ZAN, A., 2013. Correspondencia de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet. *Anales de Literatura Chilena*, nº 20, pp. 187-282.
- GARCÍA SIGMAN, I., 2016. Alberdi y Sarmiento. Proyectos de Nación y surgimiento de los movimientos sociales en Argentina (1845/1853). *Revista Aequitas*, nº 7, pp. 43-71.
- GAZMURI STEIN, S., 2020. Religión, política y civilización en los debates republicanos, liberales y conservadores. Chile, siglo XIX. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, nº 9, pp. 53-76.
- GHIRARDI, O. A., 2005. *La generación del '37 en el Río de la Plata*. Córdoba: Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales.
- GÓMEZ, L. E., 2014. Reflexiones alberdianas durante su exilio chileno: la reconsideración de sus ideas, 1844-1855. *Estudios Hemisféricos y Polares*, vol. 5 nº 4, pp. 36-54.
- GRINCHPUN, B. M., 2015. "La alternativa reaccionaria". Félix Frías y las raíces intelectuales de la derecha católica en Argentina (1852-1881). En: O. LUJÁN, L. CANALIAS (eds.), *Los embates de la modernidad. Debates en torno a la ciudadanía, el liberalismo, el republicanismo, la democracia y los movimientos sociales (volumen 4)*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. pp. 161-180.
- GUERRA, F.-X., 1992. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Fundación Mapfre.
- GURIAN, W., 1947. Lamennais. *The Review of Politics*, vol. 9 nº 2, pp. 205-229.
- HALPERIN DONGHI, T., 1996. *Proyecto y construcción de una nación (1846-1880)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- HIBBS-LISSORGUES, S., 2009. *El liberalismo es Pecado*. Lleida: Pagès Editors.
- JANET, P., 2010 [1890]. *La philosophie de Lamennais*. Whitefish, MA: Kessinger Publishing.
- JAUME, L., 2012. The unity, diversity and paradoxes of French liberalism. En: R. GEENENS, H. ROSENBLATT (eds.), *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KAPLAN, M., 1996. *El Estado latinoamericano*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- KSELMAN, T., 2018. *Conscience and Conversion: Religious Liberty in Post-Revolutionary France*. New Haven, CT: Yale University Press.
- KUBITZ, O. A., 1960. Francisco Bilbao's *Ley de Historia* in Relation to the Doctrines of Sarmiento and Lamennais. *Philosophy and Research*, vol. 20 nº 4, pp. 487-502.
- LAMMENNAIS, H.-F. R. DE, 2003 [1833]. *El dogma de los hombres libres: palabras de un creyente*. Buenos Aires: Biblioteca Virtual Universal.
- LEZAMA, M., 2001. El pensamiento político de Gabriel García Moreno. En busca del orden. *Anales de la Universidad Metropolitana*, vol. 1 nº 2, pp. 261-277.
- LOFSTROM, W., 2017 [1983]. *La presidencia de Sucre en Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- MAIGUASHCA, J., 2005. El proyecto garciano de modernidad católica republicana en Ecuador, 1830-1875. En: M. IRUROZQUI (ed.), *La mirada esquiua. Reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú), siglo XIX*. Madrid: CSIC. pp. 233-259.
- MEINVILLE, J., 1946. *De Lamennais a Maritain*. Buenos Aires: Ediciones Nuestro Tiempo.
- MEJÍA, E., 2000. Civilización y Barbarie en Facundo de Domingo Faustino Sarmiento. *Historia y Espacio*, vol. 16, pp. 109-118.
- MÉNDEZ REYES, S., 2006. José Ignacio Víctor Eyzaguirre y las corrientes intelectuales de su época. En: E. MORALES CAMPOS (et al.), *América Latina: las caras de la diversidad*. Ciudad de México: UNAM. pp. 295-310.

- MIARD, L., 1982. Francisco Bilbao, un disciple de Lamennais, Quinet et Michelet en Amérique du Sud. *Cahiers mennaisiens*, pp. 14-15.
- MONDRAGÓN, R., 2014. Francisco Bilbao, la tormenta de 1849 y la fundación de *La Tribune des Peuples*: del liberalismo al anticolonialismo y el socialismo de las periferias. *La Cañada*, vol. 5, pp. 10-42.
- MONREAL, S., 2016. Le catholicisme social dans le cône sud-américain. Étude comparative des cas argentin, chilien et uruguayen. En: J. DE MAEYER, V. VIAENE (eds.), *World Views and Worldly Wisdom. Religion, ideology and politics, 1750-2000*. Leuven: Leuven University Press. pp. 125-148.
- MOSLEY, L. N., 2011. De 'la civilización y la barbarie' a 'lo visible y lo invisible': Etapas en el desarrollo de un centro argentino. *The Coastal Review*, vol. 3 n° 3, pp. 1-11.
- MOURRE, M., 1955. *Lamennais ou l'hérésie des temps modernes*. París: Aimot Dumont.
- MYERS, J., 1998. La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas. En: N. GOLDMAN (coord.), *Nueva Historia Argentina, vol. 3: Revolución, República, Confederación (1806-1852)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- MYERS, J., 2006. Ideas moduladas: lecturas argentinas del pensamiento político europeo. *Estudios Sociales*, n° 26, pp. 161-174.
- NAVARRO FLORIA, P., 2000. Domingo F. Sarmiento en el debate argentino y chileno sobre los pueblos indígenas de la sur (1841-1856). *Revista de Estudios Transandinos*, n° 4, pp. 39-62.
- NAVARRO FLORIA, P., 2001. El salvaje y su tratamiento en el discurso político argentino sobre la frontera sur, 1853-1879. *Revista de Indias*, vol. LXI n° 222, pp. 345-376.
- OLDFIELD, J. J., 1969. The Evolution of Lamennais' Catholic-Liberal Synthesis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 8 n° 2, pp. 269-288.
- PEETERS, G., 1986. Lamennais, l'irreductible croyant. *Nineteenth-Century French Studies*, vol. 14 n° 1/2, pp. 80-102.
- PLATA QUEZADA, W. E., 2009. El catolicismo liberal (o liberalismo católico) en Colombia decimonónica. *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*, vol. 51 n° 152, pp. 71-132.
- PRATT, M. L., 2010. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- QUIJADA, M., 2003. ¿'Hijos de los barcos' o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX). *Historia mexicana*, vol. 53 n° 2, pp. 469-510.
- QUIJADA, M., 2008. Sobre 'nación', 'pueblo', 'soberanía' y otros ejes de la modernidad en el mundo hispánico. En: J. E. RODRÍGUEZ ORDOÑEZ, *Las nuevas naciones: España y México 1800-1850*. Madrid: Fundación Mapfre. pp. 19-52.
- QUIJADA, M., BERNAND, C., SCHNEIDER, A., 2000. *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: CSIC.
- RAMÓN SOLANS, F. J., 2017. La creación de una Iglesia latinoamericana en el siglo XIX. ¿Una reacción ultramontana?. En: C. FORCADELL ÁLVAREZ, C. FRÍAS CORREDOR (coord.), *Veinte años de congresos de Historia Contemporánea (1997-2016)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico. pp. 191-200.
- REINA, L. (coord.), 1997. *La reindianización de América, siglo XIX*. Ciudad de México: Siglo XXI - CIESAS.
- REYES, A., 1978 [1936]. *Notas sobre la inteligencia americana*. Ciudad de México: UNAM.
- RÍPODAS ARDANAZ, D., 1993. Pensamiento incaico y pensamiento político rioplatense. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas = Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, n° 30, pp. 227-258.
- ROJAS CASTRO, B., 2014. La insociable sociabilidad chilena. Tensiones entre potencia política e ingobernabilidad democrática. Reflexiones en torno a Francisco Bilbao. *La Cañada*, n° 5, pp. 123-137.
- ROMERO CARRANZA, A., 1960. *La juventud de Félix Frías: 1816-1841*. Buenos Aires: Publicaciones del Seminario de Estudios de Historia Argentina.
- ROSANVALLON, P., 2015 [1985]. *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*. Buenos Aires: Biblos.
- SÁBATO, H., 2021. *Repúblicas del Nuevo Mundo. El experimento político latinoamericano del siglo XIX*. Buenos Aires: Taurus.

- SEGUÍ TEROL, M. R., 2016. *Juan Donoso Cortés. Teoría del Estado y visión de Europa*. Alacant: Universitat d'Alacant.
- SPINDLER, F. M., 1980. Francisco Bilbao, Chilean Disciple of Lamennais. *Journal of the History of Ideas*, vol. 41 n° 3, pp. 487-496.
- TOMAR ROMERO, F., 1994. Lamennais, filósofo y profeta de un 'Nuevo Cristianismo'. *Verbo*, n° 321-322, pp. 111-148.
- TONDA, A. A., 1956. *Don Félix Frías, el secretario del general Lavalle: su etapa boliviana, 1841-1843, volumen 1*. Buenos Aires: Ediciones Argentina Cristiana.
- VALERO PACHECO, P., 2014. Un proyecto de modernidad católico: el Ecuador de García Moreno. *De Raíz Diversa: Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, vol. 1 n° 2, pp. 155-182.
- WASSERMAN, F., 1997. La generación de 1837 y el proceso de construcción de la identidad nacional argentina. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, n° 15, pp. 7-34.
- ZARAMA, K. V. L., 2007. La Iglesia católica durante el liberalismo radical en la provincia de Pasto. *Revista Historia de la Educación Colombiana*, vol. 10 n° 10, pp. 9-28.
- ZVALETA MERCADO, R., 1989. *El Estado en América Latina*. La Paz: Los Amigos del Libro.