



Evangelización de indios y secularización del clero: una mirada a las políticas jesuitas en el Nuevo Reino de Granada (1605–1650)

Pilar Mejía, Otto Danwerth, Juan Fernando, Cobo Betancourt, Andrés Castro Roldán, Juana María, Marín Leoz, Leonardo Benavides, Mauricio Escobar Herrera, Julián Andrei, et al.

► To cite this version:

Pilar Mejía, Otto Danwerth, Juan Fernando, Cobo Betancourt, Andrés Castro Roldán, et al.. Evangelización de indios y secularización del clero: una mirada a las políticas jesuitas en el Nuevo Reino de Granada (1605–1650). Normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XIX, 13 (1), Max Planck Institute for European Legal History, 2020, Global Perspectives on Legal History, 78-3-944773-24-7. <10.12946/gplh13>. <hal-04720746>

HAL Id: hal-04720746

<https://hal.science/hal-04720746v1>

Submitted on 17 Oct 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

PILAR MEJÍA
OTTO DANWERTH
BENEDETTA ALBANI (EDS.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI–XIX



Global Perspectives on Legal History

A Max Planck Institute for European Legal History
Open Access Publication

<http://global.rg.mpg.de>

Series Editors: Thomas Duve, Stefan Vogenauer

Volume 13

Global Perspectives on Legal History is a book series edited and published by the Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, Germany.

As its title suggests, the series is designed to advance the scholarly research of legal historians worldwide who seek to transcend the established boundaries of national legal scholarship that typically sets the focus on a single, dominant modus of normativity and law. The series aims to privilege studies dedicated to reconstructing the historical evolution of normativity from a global perspective.

It includes monographs, editions of sources, and collaborative works. All titles in the series are available both as premium print-on-demand and in the open-access format.

PILAR MEJÍA
OTTO DANWERTH
BENEDETTA ALBANI (EDS.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI–XIX



MAX PLANCK INSTITUTE
FOR EUROPEAN LEGAL HISTORY
2020

ISBN 978-3-944773-24-7
eISBN 978-3-944773-25-4
ISSN 2196-9752

First published in 2020

Published by Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main

Printed in Germany by epubli, Prinzessinnenstraße 20, 10969 Berlin, <http://www.epubli.de>

Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication
<http://global.rg.mpg.de>

Published under Creative Commons CC BY 4.0 International
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie;
detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

Cover illustration:

Otto Danwerth, Frankfurt am Main (Catedral Primada de Bogotá, 2014)

Cover design by Elmar Lixenfeld, Frankfurt am Main

Recommended citation:

Mejía, Pilar, Danwerth, Otto, Albani, Benedetta (eds.) (2020), Normatividades e instituciones eclesíásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI–XIX (Global Perspectives on Legal History 13), Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, <http://dx.doi.org/10.12946/gplh13>

Índice

- 1 | **Pilar Mejía, Otto Danwerth**
Presentación
- 19 | **Juan Fernando Cobo Betancourt**
La distancia entre el centro y la periferia en la implementación de políticas lingüísticas en el Nuevo Reino de Granada, 1574–1625
- 35 | **Andrés Castro Roldán**
Evangelización de indios y secularización del clero: una mirada a las políticas jesuitas en el Nuevo Reino de Granada (1605–1650)
- 61 | **Juana María Marín Leoz**
«Virtud, letras y conocida sangre; siendo hijo de muy buenos padres». Informaciones de los colegiales de San Bartolomé, 1689–1808
- 87 | **Fabián Leonardo Benavides Silva, Andrés Mauricio Escobar Herrera**
El régimen disciplinario en el Convento San José de Cartagena de Indias, 1750–1832
- 117 | **William Elvis Plata**
«Dios está muy alto y el Rey vive muy lejos». O de cómo los dominicos neogranadinos afrontaron las Reformas Borbónicas (1750–1800)
- 153 | **Julián Andrei Velasco Pedraza**
Administrar la fe: administración parroquial y régimen de obviaciones en el Nuevo Reino de Granada (villas de San Gil y Socorro, 1780)

187		Andrés Botero Bernal Jurar y testificar: El juramento en el proceso judicial durante el siglo XIX neogranadino
217		José David Cortés Guerrero Estado-Iglesia en Colombia en el siglo XIX. Propuestas de revisión
235		Guillermo Tell Aveledo Coll La cuestión religiosa en los lenguajes políticos durante la crisis de la sociedad colonial venezolana (1810–1830)
275		Contributors

Presentación

Desde el 2011, el Instituto Max Planck para la Historia del Derecho Europeo ha organizado una serie de seminarios que han tenido lugar en México, Lima, Bogotá y São Paulo, con el objetivo de ofrecer a la comunidad académica un foro interdisciplinario enfocado en la investigación sobre las normatividades e instituciones eclesiásticas en Ibero-América entre los siglos XVI y XIX. Teniendo en cuenta que la creciente historiografía sobre la temprana edad moderna ha venido señalando la importancia del rol desempeñado por las diferentes instituciones eclesiásticas y sus diversos actores, los seminarios organizados han buscado explorar aspectos poco estudiados en las diferentes regiones, como las formas de producción de los saberes normativos, sus adaptaciones a los contextos locales y repercusiones en contextos globales, así como las relaciones entre las diferentes normatividades religiosas y su lugar en la formación de aquel tejido normativo que en la tradición historiográfica se suele denominar ‘derecho indiano’.

Debido a la necesaria integración de investigaciones procedentes de distintas disciplinas, como la historia de la Iglesia, la historia de la teología, la historia cultural, la historia del derecho canónico, así como la historia local, regional y global, resulta necesario continuar generando foros y lugares de reflexión común. Estos espacios contribuyen además a que investigadores de diversos países, aun cuando pertenecen a ámbitos geográficos que en el pasado estaban unificados dentro de las estructuras administrativas americanas, puedan llevar a cabo labores de investigación más allá del marco de sus respectivas geografías nacionales, así como también entrar en contacto con grupos de trabajo activos en diferentes instituciones y regiones dentro y fuera de las propias fronteras nacionales. Dada la escasez de estos espacios de debate, muchos proyectos de investigación o trabajos individuales encuentran grandes dificultades para el desarrollo de perspectivas comparativas, necesarias para comprender tanto el contexto global como las particularidades locales.

La historiografía jurídica, por su parte, con una fuerte impronta legalista y estatalista, se limitó durante mucho tiempo a reconstruir la historia del

derecho y de los órdenes normativos vigentes e incluso de las instituciones eclesiásticas en la temprana edad moderna, solamente a partir del derecho secular. Sin embargo, toda una serie de fuentes que buscaban normar las conductas –como catecismos, confesionarios, documentos sinodales, manuales doctrinales, normas de comportamiento, devocionarios, instrucciones, manuales de teología moral, junto con las legislaciones, doctrinas jurídicas, manuales para juristas – nos muestra la imposibilidad de establecer divisiones tajantes entre un mundo civil y uno eclesiástico.

Considerando estos aspectos, el Instituto Max Planck para la Historia del Derecho Europeo, fundado en 1964 con una clara visión transnacional, y que hoy en día está trascendiendo la esfera continental-europea, ha buscado en los seminarios convocar y reunir a jóvenes investigadores, tanto de los países que acogieron a los encuentros, como de otros lugares. La invitación a enviar propuestas para las conferencias, abierta a todos los interesados, no privilegiaba ninguna disciplina historiográfica ni métodos de trabajo. Al contrario, la idea ha sido precisamente observar el estado de la investigación a partir de la respuesta a la convocatoria. Entre las numerosas propuestas recibidas, algunas fueron seleccionadas para ser presentadas en las jornadas de trabajo. Posteriormente, todos los conferencistas fueron invitados a entregar sus trabajos para la publicación. La mayoría de éstos fueron aprobados después de un proceso de evaluación por pares. Estamos especialmente agradecidos con los comentaristas y evaluadores por su intensa y valiosa labor.

Los dos primeros volúmenes documentaron los resultados dedicados a los territorios de Nueva España¹ y del Perú.² Allí se reunieron investigaciones sobre los diferentes tipos de normatividades eclesiásticas en distintos escenarios urbanos y rurales de aquellos vastos virreynatos, que buscaron fortalecer nuevas perspectivas de investigación desde la historia del derecho y la historia de la Iglesia también relevantes para la historia social y cultural. El propósito de los editores ha sido evidenciar aquellas miradas interesadas en explorar las relaciones entre los distintos tipos de normatividades, sus adaptaciones locales, los vínculos con debates globales, las formas de solucionar conflictos, así como examinar el rol de juristas, teólogos y demás actores diversos. En general, las problemáticas abordadas en cada uno de los artículos con-

1 ALBANI, DANWERTH, DUVE (eds.) (2018).

2 DANWERTH, ALBANI, DUVE (eds.) (2019).

tribuyen desde diferentes perspectivas a una mejor comprensión del universo normativo religioso en las Indias.

Este tercer volumen, dedicado a las normatividades e instituciones religiosas en los territorios que conformaban el Nuevo Reino de Granada, reunió a su vez investigadores procedentes de diferentes disciplinas, así como de diferentes países y trayectorias académicas, representando una diversidad de enfoques y metodologías. La mayoría de los textos incluidos en este volumen fueron recibidos durante el verano de 2014, por lo cual la historiografía posterior sólo ha sido explorada parcialmente por los autores.

El Seminario en torno a las normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada nos ha permitido continuar enriqueciendo las perspectivas comparadas, combinando miradas que se enfocan en las particularidades locales dentro de un contexto global más amplio de análisis. Así, a grandes rasgos, vemos cómo a diferencia de los territorios de los virreinos de Nueva España y del Perú, el Nuevo Reino de Granada puede ser caracterizado como un ámbito geográfico de gran experimentación, donde adquirirían experiencia una serie de jóvenes agentes reales y eclesiásticos que luego ocuparían importantes cargos en sus carreras en otras partes del continente americano. El Nuevo Reino de Granada fue muchas veces descrito como un lugar de tránsito hacia el Sur, lo que implicaba una larga ruta de paso hacia el Perú y el Pacífico, con una alta presencia de comerciantes de diferentes naciones, con un gran flujo de inmigrantes y con una diversidad de lenguas y grupos étnicos locales. Si bien no contaba con las riquezas financieras de los dos grandes virreinos, ni con instituciones comparablemente estables, ni con el suficiente personal evangelizador, e incluso sin una imprenta hasta finales del siglo XVIII, justo por esas mismas razones, éste fue el escenario de particulares corporaciones y novedosas soluciones ante los diversos problemas que implicaba gobernar en estos vastos territorios disímiles y en transformación.

Una de las particularidades más destacables era sin duda la heterogeneidad cultural, política y lingüística de las poblaciones indígenas, ante las que se vieron confrontadas desde sus inicios las diferentes normatividades involucradas en el proceso de evangelización americano. Como lo analiza Juan Fernando Cobo Betancourt en su artículo, debido a la diversidad de lenguas indígenas, resultaba imposible la utilización de una lengua dominante, para la enseñanza de la doctrina cristiana en las disímiles parroquias de la arquidiócesis de Santafé. A diferencia de lo ocurrido en Nueva España y en

el Perú, la idea de una «lengua general» desencadenó en este caso toda una serie de nuevas políticas para la asignación de las doctrinas e hizo visible dificultades en las traducciones de catecismos y confesionarios a diferentes lenguas. Los debates suscitados desde Santafé llegaban a Madrid y Roma en búsqueda de la posible implementación de las novedosas soluciones a las situaciones locales.

Las particulares experiencias y conflictos enfrentados entre funcionarios reales y miembros del clero regular y secular hicieron de algunos casos neogranadinos muchas veces un antecedente de nuevas formas de actuación misionera para la evangelización de los indígenas. Como lo muestra también Andrés Castro Roldán con respecto a la experiencia jesuita en Santafé de Bogotá, en particular la del padre Martín de Funes, quien fuera a Roma a negociar de manera controvertida la aprobación del sínodo de Santafé y a proponer un colegio misionero compuesto exclusivamente por el clero secular para la evangelización de los indios; éste ha sido considerado uno de los primeros antecedentes en la configuración de lo que después sería la Congregación de Propagación de la Fe. O como lo evidencia William Elvis Plata, ya para el siglo XVIII, con las eficaces labores diplomáticas de los dominicos, cuyas experiencias de evangelización y educación de las diferentes poblaciones en el Nuevo Reino de Granada les permitieron argumentar en Madrid a favor del proyecto de administrar una universidad real que dependiera de la provincia dominicana de San Antonino.

Las múltiples propuestas y soluciones generadas a partir de las particularidades del territorio neogranadino hacían a su vez parte de una compleja red de actores, cuyas voces articulaban un debate global sobre los diversos problemas locales que enfrentaba un vasto imperio. Las experiencias por parte de numerosos miembros del clero adquiridas a su paso por el Nuevo Reino de Granada, serían recordadas a lo largo de sus carreras hasta convertirse muchos de ellos en destacados obispos, arzobispos y rectores de universidades en otras partes de la geografía imperial. También algunos de ellos fueron posteriormente beatificados, como parte de los esfuerzos y debates que fueron suscitados por sus acciones ante las particulares condiciones de estos territorios. Como se ve a lo largo de este volumen, figuras como fray Luis Beltrán, fray Luis Zapata de Cárdenas, Hernando Arias de Ugarte, Bartolomé Lobo Guerrero, Martín de Funes o Jacinto Antonio Buenaventura, entre otros, muestran las controvertidas acciones, propuestas y reformas que emprendieron, como respuesta a condiciones continuamente descritas

en medio de pocos recursos económicos, estructuras precarias, instituciones inestables, desconocimiento de las costumbres de las poblaciones y falta de personal idóneo para evangelizar la diversidad de poblaciones con las que se encontraban en los diferentes territorios de este nuevo Reino.

La constante entrada y salida de clérigos por el Nuevo Reino de Granada con destino a las diferentes provincias y diócesis nos muestra también un territorio marcado por los contrastes entre las regiones. Esto lo describen Fabian Benavides y Andrés Escobar, no solo mirando las diferencias entre el centro de la arquidiócesis en Santafé y sus cercanías, sino también con respecto a las distancias y diferencias con respecto a las diócesis de Popayán, Santa Marta y Cartagena, donde sus rústicos e indisciplinados conventos y colegios fueron convertidos en cuarteles militares a lo largo del siglo XVIII. Con mayor dedicación al estudio de los jesuitas, dominicos y franciscanos y gracias al acceso a sus archivos, las diferencias entre las provincias a lo largo de todo el territorio son analizadas en torno a las dificultades en los procesos de evangelización dominada por las órdenes religiosas, las reformas que proponían para poder evangelizar en la región, los procesos de secularización del clero en las doctrinas y las transformaciones ocurridas por las reformas borbónicas.

Desde el punto de vista territorial, la extensa arquidiócesis de Santafé de Bogotá se creó desde 1562 como parte de los procesos de subdivisión de las estructuras territoriales, cuando se la desprendió de la arquidiócesis de Lima, a la cual había estado vinculada desde 1546. Santafé de Bogotá, erigida como sede metropolitana para el obispado en 1609, tendría como sufragáneas a las antiguas diócesis de Santa Marta (1530), Cartagena (1534), Popayán y Quito (1546) y posteriormente Mérida (1777) y Antioquia (1804).³ La llegada temprana de las órdenes religiosas, junto con los reclamos de los obispos por la escasez de dinero y la falta de clero secular para cubrir el vasto territorio, dan cuenta de un espacio en transformación, de la forma en que crecía la iglesia secular y de los permanentes conflictos que sostenían las diversas órdenes religiosas con las autoridades civiles.⁴

3 CÁRDENAS (1992) 282; GARCÍA Y GARCÍA (1992) 140.

4 Las Reales Audiencias de Santafé, Panamá, Quito y la Capitanía General de Venezuela que dependían del virreinato del Perú, formarían a partir de 1717 parte del virreinato del Nuevo Reino de Granada, que a lo largo del siglo XVIII y XIX fue varias veces suspendido y restaurado, en medio de conflictos jurisdiccionales, movimientos independentistas y problemas financieros.

Sin embargo, la historiografía sobre este entramado de actores ha sido desarrollada de forma fragmentaria. Durante los años 1980 se publicaron múltiples estudios fundacionales tanto para una historia eclesiástica como para la historia de dominicos, franciscanos, agustinos y jesuitas, enfocados en describir a partir de sus propias fuentes aspectos de sus provincias, vidas de los personajes sobresalientes y planes de estudios. En contraste con esta historiografía, calificada muchas veces de apologética y descriptiva, se desarrollaba una nueva historia social que se encargaría de marginalizar los diversos aspectos y actores eclesiásticos del panorama, para abrirse al estudio de las instituciones políticas y la formación del estado nacional. Se producían así entonces miradas contrastantes entre una historia eclesiástica clásica y una nueva historia de Colombia que contribuyeron a crear profundas brechas entre el estudio de los ámbitos religiosos y civiles, como algo separado e incluso totalmente opuesto. A partir del siglo XXI, numerosas investigaciones en historia social y cultural empezaron a demostrar la imposibilidad de tal división, al analizar de forma desideologizada los complejos procesos de evangelización indígena, los mecanismos de formación de las élites, las polifacéticas creaciones de cofradías, las manifestaciones del arte religioso, así como la comprensión de las particulares estructuras eclesiásticas que se fueron creando. La historia de estas instituciones y sus producciones de saberes normativos, constituye por tanto un campo con grandes vacíos historiográficos para estos territorios. Pero esto puede asumirse también a su vez como una invitación a explorar nuevas temáticas en relación con una geografía ya no nacional, sino mucho más amplia.

Para esbozar sumariamente este contexto historiográfico más amplio, basta hacer referencia a algunas obras fundamentales sobre la historia de las instituciones eclesiásticas en el continente americano,⁵ la historia de las religiosidades⁶ y la historia del derecho canónico para estos territorios.⁷

5 BORGES (ed.) (1992); HERA (1992); SARANYANA (ed.) (1999–2008); KREBS (2002); AGUIRRE, ENRÍQUEZ (eds.) (2008); SARANYANA, AMORES CARREDANO (eds.) (2011); SCHWALLER (2011); SCHMIDT, DORSCH, HEROLD-SCHMIDT (eds.) (2011); LUQUE ALCAIDE (2012); MAYER, PUENTE BRUNKE (eds.) (2015); CORDERO FERNÁNDEZ, GAUNE CORRADI, MORENO JERIA (eds.) (2017).

6 LYNCH (2012); GARRARD-BURNETT, FRESTON, DOVE (eds.) (2016); TAVÁREZ (ed.) (2017).

7 DELLAFERRARA, MARTINI (2002); SCHMIDT-RIESE (ed.) (2009), TRASLOSHEROS, ZABALLA BEASCOECHEA (eds.) (2010); ZABALLA BEASCOECHEA (ed.) (2011); DUVE (2012); SALINAS ARANEDA (2014); TRASLOSHEROS (2016); TERRÁNEO, MOUTIN (eds.) (2015, 2017, 2018);

Además de esta literatura con una clara perspectiva hispano-americana, cada una de las regiones tratadas en las contribuciones del presente volumen dispone de una historiografía particular sobre sus fuentes y particularidades locales.⁸

Por supuesto, el presente libro no pretende ofrecer un tratamiento exhaustivo sobre las formas de producción normativa en el ámbito religioso, sino que se limita a reunir nueve estudios puntuales, con la finalidad de arrojar luz sobre las configuraciones de estas instituciones eclesiásticas y sus respuestas normativas específicas en diversos lugares del Nuevo Reino de Granada entre los siglos XVI y XIX. Hemos organizado las contribuciones de este tomo en forma cronológica y temática.

El artículo de JUAN FERNANDO COBO BETANCOURT nos muestra el complejo panorama lingüístico al que se enfrentaba el clero en los Andes centrales, lo cual hacía imposible el uso de las traducciones de material catequético en «la lengua de los indios». La idea de una *lingua franca* de los indígenas del Nuevo Reino es descrita más bien como una «ficción optimista», dado que habría que traducir el material a la lengua de cada doctrina. Con ello, el autor reflexiona sobre el intento de buscar soluciones universales que no eran aplicables para este caso y sobre la posibilidad que tenía un lugar periférico como éste para experimentar y generar novedosas soluciones, algunas en contravía a las intenciones de la Corona. El autor muestra cómo la solución del arzobispo de Santafé, el franciscano fray Zapata de Cárdenas, de ordenar a 125 seculares mestizos y criollos, conocedores de las lenguas indígenas, fue una de las estrategias para fortalecer el clero secular, buscándole quitar poder a las doctrinas.

Así mismo, ANDRÉS CASTRO ROLDÁN examina la propuesta que lleva a Roma el jesuita Martín de Funes de fundar un colegio misionero compuesto

DUVE (ed.) (2017). Como obra de consulta en elaboración: Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI–XVIII: <https://dch.hypotheses.org/>.

- 8 GROOT (1953); PACHECO (1971–1986); MANTILLA (1994); LÓPEZ RODRÍGUEZ (2001); CEBALLOS GÓMEZ (2002); MAYA RESTREPO (2002); BIDEGAIN GREISING (ed.) (2004); CAICEDO OSORIO (2008); MARÍN TAMAYO (2008); CHAVES MALDONADO (2009); VIGNAUX (2009); FORTICH NAVARRO (2011); COBO BETANCOURT (2012); PLATA QUEZADA (2012); VILLALOBOS ACOSTA (2012); GAMBOA MENDOZA (2013); ALZATE MONTES, BENAVIDES SILVA, ESCOBAR HERRERA (eds.) (2014a, 2014b); MUÑOZ ARBELÁEZ (2015); TASCÓN BEJARANO (ed.) (2015); CORTÉS GUERRERO (2016); PÉREZ PÉREZ (2016); BENAVIDES SILVA, TORRES TORRES, ESCOBAR HERRERA (eds.) (2018a); COBO BETANCOURT, COBO (eds.) (2018).

por seculares, debido a los problemas que él detectaba en el proceso de evangelización liderado por doctrineros regulares, aliados con los encomenderos y que muchas veces rechazaban la jurisdicción episcopal. El autor analiza el sistema diplomático jesuita y los mecanismos usados para buscar la aprobación de sínodos y recepción de propuestas, así como el rol ambiguo que terminó representando esta orden en el proceso de secularizar el clero y sus propuestas de mejorar la educación en los seminarios.

Sobre este último aspecto, el artículo de JUANA MARÍA MARÍN LEOZ se enfoca en el Real Colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé de Santafé, como lugar de formación de las élites neogranadinas. A partir del análisis de las informaciones de legitimidad y limpieza de los pretendientes al colegio seminario (1689–1808), de los estatutos de limpieza de la Compañía de Jesús, así como de las Constituciones del Seminario, la autora encuentra una tipología del colegial de San Bartolomé y explica con detalle todo el proceso de ingreso a este colegio. Ella observa una serie de transformaciones en los interrogatorios de ingreso y formas de selección de la calidad y nobleza de las élites administrativas a lo largo del siglo XVII y analiza también los cambios ocurridos después de la expulsión de los jesuitas, con respecto a los procesos de selección de las élites y las disputas con el Colegio del Rosario.

Por su parte, a partir del análisis de las visitas hechas al convento dominico de San José de Cartagena y de La Real Instrucción de 1769 para restablecer la disciplina monástica, FABIÁN LEONARDO BENAVIDES SILVA y ANDRÉS MAURICIO ESCOBAR HERRERA muestran los tipos de faltas (leves, graves, más graves, y gravísimas) y de penas que se impartieron en este convento. Se trata de un lugar caracterizado por la constante entrada y salida de misioneros dominicos que desde allí partían hacía todas las provincias americanas, siendo además un convento que fue convertido en varias ocasiones en cuartel militar a lo largo del siglo XVIII. Las visitas e inspecciones mostraban cómo estos dominicos vivían muchas veces por fuera de su deteriorado convento, se ocupaban de negocios mundanos en el puerto comercial y necesitaban una urgente corrección de sus costumbres. Como «desobedientes» y «relajados» debían volver a su convento, a sus estudios, oraciones, ayunos, así como prestar servicio a los pobres. El convento presentaba grandes deterioros materiales y urgencias económicas. Los religiosos permanecían ausentes de su convento, se desplazaban a los curatos y se volvían párrocos allí, a pesar de las suspensiones y penas que les impartieron los visitantes. Ya en el siglo XIX, en medio de las guerras de independencia en Cartagena, el con-

vento convertido en cuartel, y a pesar de que su prior solicitaba hacer refacciones y volver a reestablecer la clausura, ya para 1832 se expropió y fue entregado a la diócesis, como parte de un largo proceso de secularización.

WILLIAM ELVIS PLATA analiza también el impacto de las reformas borbónicas para los dominicos, concentrándose en el análisis de un memorial de respuesta a la cédula de secularización; con ello, nos muestra un complejo panorama de cambios, restricciones y debilitamiento paulatino de la orden hasta el siglo XIX. El autor propone un recorrido por una serie de temas diversos: las transformaciones, los estatutos y privilegios de la Universidad Santo Tomás hasta convertirse en universidad real; el mantenimiento de las misiones en los llanos orientales donde no llegaba el clero secular; las legislaciones para reformar las costumbres de los dominicos en cuanto a sus prácticas piadosas y ayunos; asimismo, las formas de administración de sus recursos (bienes, contratos, testamentos, parroquias, capellanías, censos, misas, expolios, ventas de esclavos, etc.). De esta manera, el autor sigue las diferentes fases de la visita a los dominicos en 1777, comparando las diferencias entre las provincias de Santafé, Quito y el Caribe, y mostrando así más allá de las reformas un largo proceso de debilitamiento.

En materia de organización local de las parroquias, JULIÁN ANDREI VELASCO PEDRAZA examina las relaciones de ingresos y gastos parroquiales en las villas de San Gil y Socorro que debían ser enviadas periódicamente a los alcaldes ordinarios. A partir del análisis comparativo de datos, el autor rastrea el proceso de establecimiento de una parroquia, la creación de alianzas locales, los problemas en la administración de los sacramentos y las costumbres locales sobre los pagos. Con detalle, muestra para cada curato los productos de sus rentas, diezmos, congruas, beneficios, aportes por cofradías, fiestas, limosnas, entierros y sacramentos, así como sus gastos, linderos, divisiones, traslados, erecciones y sustracciones. Con ello, el autor presenta toda una serie de vacíos historiográficos y perspectivas de investigación en torno a la organización territorial, jurisdiccional y administrativa de las parroquias en sus actividades cotidianas.

Una segunda parte del libro está dedicada a las transformaciones que tuvieron lugar durante el siglo XIX. ANDRÉS BOTERO BERNAL nos presenta un análisis de la función cultural y la transformación de los juramentos de peritos, testigos y partes en procesos judiciales del siglo decimonónico. El autor nos señala que, como parte del proceso de laicización, los juramentos van perdiendo su valor simbólico, mientras van tomando mayor importancia

las pruebas. Así, analiza los fundamentos teológico-morales del juramento, la gravedad del perjurio, las fórmulas, rituales y consecuencias del juramento. Y sostiene cómo desde mediados del siglo XIX, si bien los juramentos se encuentran más arraigados entre los jueces legos, éstos van perdiendo solemnidad y extensión, hasta volverse fórmulas más escuetas, como muestra de una paulatina transformación del valor de las pruebas judiciales.

El artículo de JOSÉ DAVID CORTÉS GUERRERO analiza el patronato republicano como una forma de continuidad del patronato real, a la vez que propone, a partir de una revisión historiográfica, no sobrevalorar tanto las reformas políticas que generaban una imagen de rompimiento con el pasado colonial. Para ello, divide su texto en el análisis de cuatro momentos históricos concretos (1824: patronato republicano, 1835: aceptación de la independencia por la Santa Sede, 1853: separación Estado-Iglesia y 1887: concordato). A partir de ellos, el autor analiza una serie de consecuencias: el reconocimiento del país en el orbe católico, la figuración de movimientos independistas que respetaban el orden divino, la capacidad de injerencia de Roma más allá de un catolicismo nacionalista, los procesos de desamortización, la redistribución de diezmos, las relaciones del poder político con la iglesia en un régimen de cristiandad y el surgimiento de las devociones nacionales. El autor visibiliza con ello la falta de estudios que, más allá del discurso de las grandes reformas políticas, muestren cómo funciona cotidianamente en lo local una oficina encargada de desamortización o un proceso de elección de un párroco, para ver en esa escala otra dimensión de aquellos cambios y continuidades.

Por último, el artículo de GUILLERMO TELL AVELEDO COLL se concentra en el período entre 1810–1830, en el cual el autor identifica la convivencia de por lo menos cinco posturas políticas que se relacionaban de manera diferente con las instituciones eclesiásticas, sus fueros, la tolerancia de cultos, el fundamento de la autoridad, las virtudes morales, el patronato republicano, la enseñanza y la salida de órdenes religiosas. Más allá de una simple dicotomización Iglesia-Estado, el autor busca analizar las diferentes respuestas y reacciones ante un momento marcado por esta serie de reformas y escenarios. Este artículo presenta no sólo un balance historiográfico desde la perspectiva venezolana, sino que además subraya la necesidad de ver cómo fueron interpretadas estas reformas por diferentes funcionarios locales, cómo se llevaban a cabo desde lo cotidiano y qué diferencias regionales e internas había entre los actores políticos.

La reunión de estas nueve contribuciones muestra tanto los vacíos e imágenes historiográficas a los que se enfrenta cada una de estas investigaciones, como las potencialidades y nuevas perspectivas de análisis que surgen al preguntarse por su relación con las formas de producción de diferentes tipos de conocimientos normativos en el campo religioso, desarrollados desde las condiciones del contexto neogranadino. Particularmente interesante a lo largo de este libro es el uso de un amplio abanico de fuentes normativas que se producían y modificaban como respuestas a las condiciones locales. Podemos destacar, por ejemplo, la elaboración de catecismos en múltiples lenguas indígenas locales; las particulares formas de escritura de constituciones sinodales; la producción de memoriales escritos en el Nuevo Reino para ser presentados en las oficinas de Madrid y Roma; los cambios en las constituciones de los seminarios jesuitas; las formas de elaborar las informaciones de legitimidad y limpieza de los colegiales; la producción de documentos (encíclicas e informes) dentro de las visitas a las órdenes y sus formas de implementar una reforma a los regulares; los procesos locales de registro y tramitación de la documentación sobre los beneficios eclesiásticos; las relaciones de ingresos y gastos de los curatos; la transformación de los juramentos judiciales; los acuerdos con la Santa Sede más allá de las reformas liberales; las continuidades de las costumbres locales coloniales durante la república; y las estrategias diplomáticas para el mantenimiento de privilegios concedidos a las órdenes para evangelizar, entre otros.

El análisis de esta variedad de fuentes, tanto manuscritas como impresas, utilizadas en este volumen nos muestra las diferentes necesidades, retos, dificultades y soluciones cotidianas en medio de las cuales se llevaba a cabo el largo proceso de evangelización en disímiles momentos y lugares del Nuevo Reino de Granada. El particular diálogo que se establecía entre los diferentes tipos de normatividades (propias del derecho indiano como la recopilación de leyes de Indias, las reales cédulas y obras de doctrina jurídica; del derecho canónico como las constituciones sinodales e informes de visitas; de la literatura religiosa como los catecismos, crónicas y manuales de teología moral; junto con documentos de archivo como pleitos, correspondencias y registros) nos muestra la variedad de mecanismos a disposición para resolver los problemas cotidianos. Sin embargo, es necesario destacar que las investigaciones aquí reunidas exploran las actividades de una gran mayoría de figuras intermedias, agentes eclesiásticos y reales, mediadores diplo-

máticos y actores locales en movimiento, que más allá de sus acciones en torno a leyes, están inmersos más bien en intensos debates en materia moral, de costumbres, comportamientos y búsqueda de soluciones pragmáticas, como característica con la que se fueron construyendo las formas particulares de conocimiento de las instituciones locales.

Como consecuencia de esta situación y a diferencia de los dos volúmenes anteriores, dedicados a los virreinos de Nueva España y del Perú, el presente libro dió como resultado investigaciones más centradas en un conocimiento normativo no tanto enfocado en las fuentes tradicionales del derecho indiano, sino más en todas las otras normatividades que hemos mencionado. Ello hizo evidente así mismo la urgencia de un mayor diálogo entre disciplinas hasta ahora distanciadas en Colombia y Venezuela, como lo son la historia del derecho y la historia social, cultural y política en el ámbito religioso.

Se trata también de un volumen que nos hace reflexionar a partir de cada uno de sus artículos sobre el lugar que ocupaba el Nuevo Reino de Granada desde una mirada más global, que nos muestra sus particularidades dentro de la vasta geografía imperial. A la sombra de los dos grandes virreinos, podrían verse entonces estos territorios como lugares periféricos en muchos sentidos, aunque esto a su vez permite considerarlo como un lugar central para otros aspectos que nos interesan, como el desarrollo de novedosas y controvertidas propuestas de evangelización acordes con la diversidad étnica; el encuentro e intercambio de opiniones entre diversos personajes, clérigos y funcionarios reales, que de allí se iban repartiendo por los diferentes puntos del imperio mientras escalaban en sus carreras; y como lugar donde se pusieron en cuestión las soluciones universales.

El libro hace hincapié en las distintas propuestas y tensiones generadas por las diferentes prácticas, conductas y educación de doctrineros regulares y miembros del clero secular. No solamente en cuanto al análisis del proceso de secularización de las doctrinas, sino también en cuanto a la formación de las élites, la producción de sus estatutos, las labores diplomáticas, la denuncia de la precariedad de los recursos y las particularidades mismas de los primeros colegios y universidades. Las investigaciones ponen así en evidencia aquellas dinámicas de encuentro, discusión y controversia entre los agentes sobre las características locales y debates globales, tanto en las acciones diplomáticas de las órdenes religiosas en Madrid y Roma, como en las experiencias y saberes que llevaban consigo los ministros a otros lugares de otros

virreinos, y en las diferentes características que denunciaban los regulares en sus instituciones de formación a lo largo de sus diferentes provincias y diócesis. Por su parte, los estudios sobre la administración diocesana enfocados en los registros a nivel local de las parroquias, curatos y tribunales inferiores, reflejan la construcción de una cultura jurisdiccional que se perfila en los servicios, las competencias y las corporaciones. Esta preponderancia en las investigaciones por los debates y controversias entre diferentes miembros del clero, si bien muestra su conexión y participación en debates más amplios, han significado sin embargo una menor atención en el presente volumen hacia el rol desempeñado por otros actores, en particular el rol de indígenas y esclavos como demandantes o acusados, así como su conocimiento de los tribunales eclesiásticos y seculares.

Si bien los estudios reunidos en este volumen dedicados al siglo XIX fueron minoritarios en comparación con aquellos que se ocupan de la temprana edad moderna, vemos en ellos, como perspectiva transversal, un llamado a revisar las imágenes historiográficas producidas por los discursos liberales y conservadores. Con ello, buscan mirar de cerca cómo el funcionamiento de las reformas vistas en el plano local y desde la pluralidad de actores en esta época muestran más continuidades que quiebres con el pasado colonial. Las aportaciones buscaron esclarecer las relaciones entre Iglesia y Estado, no como una simple separación de dos esferas, sino más bien en el amplio contexto del regalismo de las Reformas Borbónicas hasta el liberalismo a fines del siglo XIX, mirando su funcionamiento en particulares contextos coloniales y procesos de independencia.

Debido a los intereses comunes y el diálogo establecido con los participantes durante el evento, hemos podido también dar continuidad a una serie de líneas de investigación a través de la colaboración y participación de la mayoría de los autores de este volumen en algunos proyectos de investigación del Instituto Max Planck para la Historia del Derecho Europeo. Particularmente, agradecemos la activa participación de los colegas en el proyecto del Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas (DCH).⁹ Así mismo, celebramos los frutos de las investigaciones que los autores de este volumen han seguido desarrollando después del evento en

9 Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI–XVIII: <https://dch.hypotheses.org/>.

Bogotá, cuyos libros y artículos son hoy parte fundamental de una nueva historiografía sobre las normatividades en el campo religioso.¹⁰

Con este tercer volumen de contribuciones sobre las normatividades e instituciones eclesíásticas en Hispanoamérica, los lectores podrán continuar ampliando sus miradas y establecer nuevas perspectivas comparativas. Tanto en los seminarios celebrados como en las publicaciones resultantes de los mismos, hemos querido contribuir a la formación de una serie de hilos conductores que permitan observar, en una geografía más amplia, aspectos tales como las interacciones entre las distintas normatividades, sus adaptaciones y producciones en los contextos locales, sus vínculos con debates globales, las reacciones normativas ante conflictos y particularidades regionales, así como la formación y herramientas que tenían distintos tipos de juristas, teólogos y demás actores diversos en lo local. Estamos seguros que la publicación de estos volúmenes son muestra de un campo dinámico de investigación, que si bien había sido poco cultivado por la historia del derecho, hoy se encuentra en diálogo con otras disciplinas y colegas interesados en continuar explorando la producción de los saberes normativos en el ámbito religioso, la comunicación entre sus actores y las instituciones locales que las producían.

Bibliografía

- AGUIRRE, RODOLFO, LUCRECIA ENRÍQUEZ (eds.) (2008), *La Iglesia hispanoamericana, de la colonia a la república*, México: IISUE/UNAM/Pontificia Universidad Católica de Chile/Plaza y Valdés
- ALBANI, BENEDETTA, OTTO DANWERTH, THOMAS DUVE (eds.) (2018), *Normatividades e instituciones eclesíásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX* (Global Perspectives on Legal History 5), Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, <http://dx.doi.org/10.12946/gplh5>
- ALZATE MONTES, CARLOS MARIO, FABIÁN LEONARDO BENAVIDES SILVA, ANDRÉS MAURICIO ESCOBAR HERRERA (eds.) (2014a), *La vida cotidiana en el Convento San José de Cartagena de Indias hacia mediados del siglo XVIII y comienzos del XIX*, Bogotá: Ediciones USTA

10 BOTERO BERNAL (2015); CORTÉS GUERRERO (2016); SALAZAR, VELASCO (2016); BENAVIDES SILVA, TORRES TORRES, ESCOBAR HERRERA (eds.) (2017a, 2017b, 2018a, 2018b); MARÍN LEOZ (2017, 2018); COBO BETANCOURT, COBO (eds.) (2018).

- ALZATE MONTES, CARLOS MARIO, FABIÁN LEONARDO BENAVIDES SILVA, ANDRÉS MAURICIO ESCOBAR HERRERA (eds.) (2014b), *Religiosidad e imagen: aproximaciones a la colección de arte colonial de la Orden de Predicadores de Colombia*, Bogotá: Ediciones USTA, <https://doi.org/10.2307/j.ctvb6v61g.5>
- BENAVIDES SILVA, FABIÁN LEONARDO, EUGENIO MARTÍN TORRES TORRES, ANDRÉS MAURICIO ESCOBAR HERRERA (eds.) (2017a), *Figuras dominicas, siglos XVI–XX*, Bogotá: Ediciones USTA
- BENAVIDES SILVA, FABIÁN LEONARDO, EUGENIO MARTÍN TORRES TORRES, ANDRÉS MAURICIO ESCOBAR HERRERA (eds.) (2017b), *Los dominicos en la política, siglos XVIII–XIX*, Bogotá: Ediciones USTA
- BENAVIDES SILVA, FABIÁN LEONARDO, EUGENIO MARTÍN TORRES TORRES, ANDRÉS MAURICIO ESCOBAR HERRERA (eds.) (2018a), *La vida conventual y misionera, siglos XVIII–XIX*, Bogotá: Ediciones USTA
- BENAVIDES SILVA, FABIÁN LEONARDO, EUGENIO MARTÍN TORRES TORRES, ANDRÉS MAURICIO ESCOBAR HERRERA (eds.) (2018b), *Los dominicos en la educación, siglos XVI–XXI*, Bogotá: Ediciones USTA
- BIDEGAIN GREISING, ANA MARÍA (ed.) (2004), *Historia del Cristianismo en Colombia*, Bogotá: Aguilar
- BORGES, PEDRO (ed.) (1992), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV–XIX)*, 2 vols., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- BOTERO BERNAL, ANDRÉS (2015), *Los representantes neogranadinos en las Cortes de Cádiz: ¿un esfuerzo perdido?*, en: LÓPEZ SÁNCHEZ, EDUARDO ALEJANDRO, JOSÉ LUIS SOBERANES FERNÁNDEZ (eds.), *La Constitución de Cádiz de 1812 y su impacto en el Occidente novohispano*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 101–131
- CAICEDO OSORIO, AMANDA (2008), *Construyendo la hegemonía religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII)*, Bogotá: Universidad de los Andes
- CÁRDENAS, EDUARDO (1992), *Colombia: La Iglesia diocesana (I)*, en: BORGES (ed.), vol. 2, 281–299
- CEBALLOS GÓMEZ, DIANA LUZ (2002), *Quyen tal haze que tal pague: Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá: Ministerio de Cultura
- CHAVES MALDONADO, MARÍA EUGENIA (2009), *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*, Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana
- COBO BETANCOURT, JUAN FERNANDO (2012), *Mestizos heraldos de Dios: la ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1573–1590*, Bogotá: ICANH
- COBO BETANCOURT, JUAN FERNANDO, NATALIE COBO (eds.) (2018), *La legislación de la arquidiócesis de Santafé en el periodo colonial*, Bogotá: ICANH
- CORDERO FERNÁNDEZ, MACARENA, RAFAEL GAUNE CORRADI, RODRIGO MORENO JERÍA (eds.) (2017), *Cultura legal y espacios de justicia en América, siglos XVI–XIX*, Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibáñez / dibam / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana

- CORTÉS GUERRERO, JOSÉ DAVID (2016), *La batalla de los siglos: estado, iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- DANWERTH, OTTO, BENEDETTA ALBANI, THOMAS DUVE (eds.) (2019), *Normatividades e instituciones eclesásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX* (Global Perspectives on Legal History 12), Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, <http://dx.doi.org/10.12946/gplh12>
- DELLAFERRARA, NELSON C., MÓNICA PATRICIA MARTINI (2002), *Temática de las constituciones sinodales indianas (S. XVI–XVIII): arquidiócesis de La Plata*, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho
- DUVE, THOMAS (2012), *Información bibliográfica para el estudio del Derecho Canónico Indiano*, Junín: Ediciones de las Tres Lagunas, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/libros/informacion-bibliografica-derecho-canonico.pdf>
- DUVE, THOMAS (ed.) (2017), *XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano* (Berlin 2016), 2 vols., Madrid: Dykinson, <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/25729>
- FORTICH NAVARRO, MÓNICA PATRICIA (2011), *Togados y letrados: libros, lecturas y bibliotecas en la formación de los abogados neogranadinos, 1739–1777*, Bogotá: Universidad Libre de Colombia
- GAMBOA MENDOZA, JORGE AUGUSTO (2013), *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del psihipqua al cacique colonial (1537–1575)*, Colección Espiral, Bogotá: ICANH
- GARCÍA Y GARCÍA, ANTONIO (1992), *Organización territorial de la Iglesia*, en: BORGES (ed.), vol. 1, 139–154
- GARRARD-BURNETT, VIRGINIA, PAUL FRESTON, STEPHEN C. DOVE (eds.) (2016), *The Cambridge History of Religions in Latin America*, Cambridge: Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/cho9781139032698>
- GROOT, JOSÉ MANUEL (1953), *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, 5 vols. (Biblioteca de autores colombianos 57–61), Bogotá: Ministerio de Educación Nacional
- HERA, ALBERTO DE LA (1992), *Iglesia y corona en la América española*, Madrid: Ed. MAPFRE
- KREBS W., RICARDO (2002), *La Iglesia de América Latina en el Siglo XIX*, Santiago de Chile: Ed. Universidad Católica de Chile
- LÓPEZ-BEJARANO, PILAR (2015), *Un Estado a crédito: deudas y configuración estatal de la Nueva Granada en la primera mitad del Siglo XIX*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, <https://doi.org/10.2307/j.ctv893gs1>
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, MERCEDES (1999), *Los hombres de Dios en el Nuevo Reino: curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé*, en: *Historia Crítica* 19, 129–152, <https://doi.org/10.7440/histcrit19.2000.07>
- LUQUE ALCAIDE, ELISA (2012), *Iglesia en América Latina, siglo XIX: Renovación y continuidad en tiempos de cambio*, Pamplona: EUNSA
- LYNCH, JOHN (2012), *New Worlds: A Religious History of Latin America*, New Haven (CT)/London: Yale University Press

- MANTILLA R., LUIS CARLOS (1994), *Historia de la Arquidiócesis de Bogotá: su itinerario evangelizador 1564–1993*, Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá
- MARÍN LEOZ, JUANA MARÍA (2017), «Que son casi una familia». Institucionalidad y familia en Villa de Leyva. Los Castro Neira, en: RESTREPO OLANO, MARGARITA (ed.), *Efectos del reformismo borbónico en el Virreinato del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá: Universidad del Rosario, 67–82
- MARÍN LEOZ, JUANA MARÍA (2018), *Institucionalidad y poder. La expulsión de los jesuitas y los colegiales reales del Real Colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé, Santafé de Bogotá*, en: *Revista de Indias* 78, no. 273, 459–503, <https://doi.org/10.3989/revindias.2018.014>
- MARÍN TAMAYO, JOHN JAIRO (2008), *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada: la producción del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)*, Bogotá: ICANH
- MAYA RESTREPO, LUZ ADRIANA (2002), *Historia, espiritualidad afroandina y patrimonio. Santos y reliquias en la encrucijada de lo material y lo inmaterial, en: Influencia y legado español en las culturas tradicionales de los Andes americanos. Memorias del III Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio folclórico de los países andinos*, Universidad de Granada
- MAYER, ALICIA, JOSÉ DE LA PUENTE BRUNKE (eds.) (2015), *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, Pamplona: Anaya
- MUÑOZ ARBELÁEZ, SANTIAGO (2015), *Costumbres en disputa: los muiscas y el imperio español en Ubaque, siglo XVI*, Bogotá: Universidad de los Andes
- PACHECO, JUAN MANUEL (1971–1986), *Historia Eclesiástica*, 4 tomos (Historia Extensa de Colombia, vol. XIII), Bogotá: Ediciones Lerner
- PÉREZ PÉREZ, MARÍA CRISTINA (2016), *Circulación y apropiación de imágenes religiosas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI–XVIII*, Bogotá: Universidad de los Andes
- PLATA QUEZADA, WILLIAM ELVIS (2012), *Vida y muerte de un convento. Dominicos y sociedad en Santafé de Bogotá (Colombia), siglos XVI–XIX*, Salamanca: San Esteban
- ROBAYO AVENDAÑO, JUAN MANUEL (1995), *Iglesia, tierra y crédito en la Colonia, Tunja, Boyacá*: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
- ROMERO, MARIO GERMÁN (1960), *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del nuevo reino de Granada*, Bogotá: Academia Colombiana de Historia, <https://doi.org/10.2307/979735>
- RUEDA ENCISO, JOSÉ EDUARDO (2018), *Campos de Dios y campos del hombre*, Bogotá: Universidad del Rosario
- SALAZAR CARREÑO, ROBINSON, JULIÁN ANDREI VELASCO PEDRAZA (2016), *El honor mancillado. Injurias en la villa de San Gil (Virreinato del Nuevo Reino de Granada) en vísperas de la Independencia*, en: CARRANZA VERA, CLAUDIA, RAFAEL CASTAÑEDA GARCÍA (eds.), *Palabras de injuria y expresiones de disenso: aproximaciones al lenguaje licencioso en la América colonial*, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 247–274

- SALINAS ARANEDA, CARLOS (2014), *Estudios históricos: El derecho canónico en Chile. Derecho canónico indiano, Valparaíso: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*
- SARANYANA, JOSEP IGNASI (ed.) (1999–2008), *Teología en América Latina*, 4 vols., Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert
- SARANYANA, JOSEP IGNASI, JUAN BOSCO AMORES CARREDANO (eds.) (2011), *Política y religión en la independencia de la América hispana*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- SCHMIDT, PEER, SEBASTIAN DORSCH, HEDWIG HEROLD-SCHMIDT (eds.) (2011), *Religiosidad y clero en América Latina (1767–1850): La época de las Revoluciones Atlánticas*, Köln / Weimar / Wien: Böhlau, <https://doi.org/10.7788/boehlau.9783412214661>
- SCHMIDT-RIESE, ROLAND (ed.) (2009), *Catequesis y derecho en la América colonial. Con la colaboración de LUCÍA RODRÍGUEZ*, Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, <https://doi.org/10.31819/9783964566249>
- SCHWALLER, JOHN F. (2011), *The History of the Catholic Church in Latin America: From Conquest to Revolution and Beyond*, New York / London: New York University Press
- TASCÓN BEJARANO, LIDA ELENA (2015), *Sin temor de Dios ni de la real justicia: amancebamiento y adulterio en la gobernación de Popayán, 1760–1810*, Cali: Universidad Autónoma de Occidente
- TAVÁREZ, DAVID (ed.) (2017), *Words and Worlds Turned Around: Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, Boulder (CO): University Press of Colorado
- TERRÁNEO, SEBASTIÁN, OSVALDO RODOLFO MOUTIN (eds.) (2015, 2017, 2018), *Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*, vols. II, III, IV, Junín: Ediciones de las Tres Lagunas
- TRASLOSHEROS, JORGE E. (2016), *Introduction: Canon Law and its Practice in Colonial Latin America*, en: *The Americas* 73:1, 3–11, <https://doi.org/10.1017/tam.2016.1>
- TRASLOSHEROS, JORGE E., ANA DE ZABALLA BEASCOECHEA (eds.) (2010), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México: UNAM
- VIGNAUX, HÉLÈNE (2009), *L'Église et les Noirs dans l'audience du Nouveau Royaume de Grenade – XVIIe siècle (Études américaines 6)*, Montpellier: PULM, <https://doi.org/10.4000/books.pulm.496>
- VILLALOBOS ACOSTA, MARÍA COSTANZA (2012), *Artificios en un palacio celestial: retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio; Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII (Colección Cuadernos coloniales 15)*, Bogotá: ICANH
- ZABALLA BEASCOECHEA, ANA DE (ed.) (2011), *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, <https://doi.org/10.31819/9783954872817-001>

La distancia entre el centro y la periferia en la implementación de políticas lingüísticas en el Nuevo Reino de Granada, 1574–1625*

Cuando el jesuita Jerónimo Navarro llegó a la doctrina de Duitama en abril de 1615 y empezó su labor misionera, lo que encontró lo sorprendió. La parroquia había pasado a manos de su orden recientemente, y Navarro fue uno de los primeros jesuitas enviados a Duitama a catequizar, predicar y administrar los sacramentos. Pero algo no estaba bien. «Empecé a predicar en la lengua de los indios», le explicó a su padre provincial, pero esto «fue algo nuevo, y que nunca habían oído».¹ Navarro no se estaba refiriendo al evangelio. El problema, admitió, fue que los indios no lo podían entender. Navarro había llevado consigo la traducción estándar del material catequético de la arquidiócesis en «la lengua de los indios», pero resultó ser de poca utilidad. Frente a esta situación, Navarro tuvo que aprender la lengua de sus nuevos feligreses por su cuenta, y producir una nueva traducción de los textos esenciales para poder cumplir sus funciones. Esta historia, y otras semejantes, son testimonio del complejo panorama lingüístico del Nuevo Reino de Granada durante el primer siglo del periodo colonial, de cuán heterogénea era la realidad lingüística de la región. Pero este episodio es ilustrativo de algo más: la experiencia de Navarro nos permite vislumbrar la distancia que existía entre las expectativas del centro y la realidad de la periferia, entre la legislación que indicaba que el problema lingüístico se

* Este artículo incorpora elementos previamente publicados en mi artículo, «Colonialism in the periphery: Spanish linguistic policy in New Granada, c. 1574–1625» en *Colonial Latin American Review*, con su autorización (© Taylor & Francis on behalf of CLAR). Agradezco a Gabriela Ramos, Carl Langebaek, Carrie Gibson, y a los participantes en el simposio por sus comentarios; al personal de los archivos en los que la investigación se llevó a cabo por su asistencia; y al AHRC, la Universidad de Cambridge y a Peterhouse por su ayuda financiera. Agradezco también a los revisores anónimos de esa publicación.

1 Archivum Romanum Societatis Iesu (en adelante: ARSI), Provincia Novi Regni et Quintens, 12-II, f. 159v.

podía solucionar a través del uso de una traducción autorizada del material catequético, y el verdadero panorama lingüístico de las doctrinas.

Este artículo examina dos momentos en la historia de la política lingüística de las autoridades coloniales del Nuevo Reino de Granada para explorar lo que representó precisamente esta distancia entre el centro y la periferia: una situación de relativa libertad para experimentar que hizo posible que las autoridades del Nuevo Reino pudieran generar políticas radicalmente distintas a las de sus superiores, para sus propios propósitos. En este caso, la legislación lingüística de la corona española fue utilizada para implementar, en dos momentos, políticas que contradecían las intenciones originales de la corona, pero que avanzaban en los intereses de las autoridades diocesanas y que respondían a sus prioridades y preocupaciones a nivel local.

El Nuevo Reino de Granada ocupaba una posición periférica entre las posesiones españolas del Nuevo Mundo, aunque no una posición marginal. El Nuevo Reino no contaba con el estatus y los recursos de los dos virreinos americanos: la mano de obra clerical siempre fue escasa comparada con la de México y Perú, había poco dinero, y no había imprenta. Al mismo tiempo, el Nuevo Reino disponía de recursos naturales exportables que atrajeron la atención de inmigrantes, misioneros y la corona: en menor medida que en los virreinos, pero más que en otras regiones periféricas como por ejemplo otras partes de América Central.² Además, la región se encontraba en el centro geográfico de la presencia española en América, y estuvo estrechamente vinculada a las redes de intercambio y movimiento de personas, productos, conocimiento e ideas que se extendió por el mundo católico premoderno.

Este estatus intermedio tuvo varias consecuencias prácticas: la falta de dinero y personal clerical, la debilidad de sus instituciones frente a las ambiciones personales de individuos y los intereses privados, y su escasa supervisión por parte de la corona muchas veces constituyeron una combinación desastrosa, y este periodo en varias ocasiones fue marcado por escándalos de

2 Entre 1550 y 1650, más del 55% de todo el oro extraído en la América española fue producido en el Nuevo Reino (85.914 de 154.557 kg), según TEPASKE (2010) 37–40, 56, y 261–270. Las esmeraldas neogranadinas se convirtieron en el siglo XVI en una mercancía global, que se comerciaba tan lejos como en el sur de Asia, como destaca LANE (2010). Esto contrasta con la situación que describen FARRISS (1984) en Yucatán y VAN OSS (1986) en Guatemala.

corrupción, enemistades personales y otras dificultades que pudieron llegar a paralizar el programa evangelizador que las autoridades buscaban implementar. Pero, inversamente, en otros momentos esta pobreza de recursos y de supervisión oficial, combinada con la circulación de personas e ideas, hizo posible una gran cantidad de experimentación e innovación. Esto queda claro cuando consideramos el tema de la política lingüística.

La política lingüística del centro

Las lenguas indígenas plantearon un problema fundamental a los clérigos y funcionarios alrededor de la América española, quienes intentaron evangelizar, y por este medio asimilar, a las poblaciones indígenas en la naciente sociedad colonial. Su respuesta desde el principio fue inaugurar una política doble, de fomentar la difusión del español, y al mismo tiempo de aprender e intentar apropiarse de las lenguas indígenas para sus propósitos. Y en respuesta a experimentos y observaciones provenientes de los dos centros del imperio, México y Perú, la corona española en dos ocasiones intentó impulsar una de estas alternativas, con la intención de implementar una solución universal al problema de las lenguas indígenas.

El primer intento fue una política inaugurada en la década de 1550, como esfuerzo concertado, pero demasiado ambicioso, de enseñar el español a las poblaciones indígenas, y con él el cristianismo y su visión de civilización y policía.³ La política fracasó, y se abandonó al cabo de algunos años, y una política alternativa fue propuesta con la legislación promulgada entre 1574 y 1580. Esta nueva estrategia buscó incorporar el uso de lenguas indígenas en la evangelización de la población indígena del nuevo mundo, y empezó con la *Cédula magna* de 1574, una cédula que jugó un papel fundamental en el intento por parte de la corona de tomar el control del proyecto evangelizador.⁴ El artículo 19 de la cédula le ordenaba a las autoridades locales que prefirieran a candidatos «que superan la lengua de los indios que han de doctrinar».⁵ Estas instrucciones fueron reiteradas en 1578, cuando se le

3 Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias (1681), libro VI, título I, ley 18, Que donde fuere posible se pongan Escuelas de la lengua Casterllana, para que la aprendan los Indios.

4 Archivo General de Indias (en adelante: AGI), Indiferente General 427, libro 30, ff. 255–259r.

5 AGI, Indiferente General 427, libro 30, f. 258r.

ordenó al arzobispo de Santafé que no instalara en doctrinas a candidatos ignorantes de las lenguas indígenas.⁶ En diciembre, el rey ordenó que todos los clérigos que viajaran a las indias occidentales debían demostrar que sabían las lenguas locales antes de ser admitidos a doctrinas.⁷ Y la legislación concluyó con dos cédulas de 1580 que extendían los requerimientos a los clérigos y frailes que ya estuvieran instalados. La primera cédula, expedida en agosto, reiteraba los decretos anteriores.⁸ Y la segunda, en septiembre, ordenaba que se estableciera una cátedra en cada diócesis para que un experto en la «lengua general» la enseñara a los que la necesitaran aprender, y los examinara.⁹ También prohibió la admisión al sacerdocio de toda «persona que no sepa la lengua general de los dichos indios y sin que lleve fe y certificación del catedrático que leyere la dicha cátedra, de que ha cursado en lo que se debe enseñar en ella», aunque «el tal ordenante tenga habilidad y suficiencia en la facultad que la Iglesia y sacros cánones mandan, pues para el enseñamiento y doctrina de los dichos indios lo más importante es saber la dicha lengua».¹⁰ Más aun, todos los doctrineros debían presentarse ante el catedrático para ser examinados dentro de un año, o perderían sus doctrinas.

La nueva política dependía de la idea problemática de las llamadas «lenguas generales». Pero, ¿qué eran? En un estudio reciente sobre la «lengua general» del Perú, César Itier resalta un problema fundamental: «en las fuentes históricas, el término *lengua general* se aplica a lo que en realidad son varios conceptos distintos». En el caso del Perú, en algunas fuentes y escritos se usa para describir «la familia lingüística Quechua en su totalidad; en otras, el dialecto específico que sirvió como la lengua franca de Tawantinsuyu; en otras más, a la colección de dialectos que parece coincidir con lo que las clasificaciones modernas denominan ‘Quechua IIC’».¹¹ Esta ambigüe-

6 LEE LÓPEZ (1964) 186.

7 Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias (1681), libro I, título VI, ley 30, Que los Clerigos y Religiosos no sean admitidos à Doctrinas, sin saber la lengua general de los Indios, que han de administrar.

8 Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias (1681), libro I, título XV, ley 6, Que los Religiosos Doctrineros sean examinados por los Prelados Diocesanos en la suficiencia, y lengua de los Indios de sus Doctrinas.

9 Archivo General de la Nación de Colombia (en adelante: AGNC), Curas y Obispos, leg. 9, ff. 226r–227v.

10 AGNC, Curas y Obispos, leg. 9, f. 226v.

11 ITIER (2011) 63.

dad es problemática, y ha generado gran confusión sobre la realidad lingüística de áreas periféricas como el Nuevo Reino. La legislación de 1580 se refería a una lengua indígena que se pudiera utilizar extensamente dentro de un territorio específico para los propósitos de la evangelización, como lengua franca. La idea era simple, y las ventajas obvias: en vez de tratar de aprender y utilizar todas las lenguas de una región, era más eficiente concentrarse en lo que parecía ser la lengua dominante. Esto resolvía el obstáculo más problemático que representaba el panorama lingüístico del nuevo mundo: la heterogeneidad.

La idea había surgido en la Nueva España y el Perú, donde ciertas lenguas habían llegado a ser utilizadas ampliamente en la época precolombina.¹² Por supuesto, referencias a «la lengua Mexicana» o al «Quechua» simplifican lo que de hecho eran realidades lingüísticas complejas, ignorando la existencia de dialectos, la variación geográfica, y otras consideraciones importantes que no podremos examinar en este artículo.¹³ Pero lo importante es que una lengua franca podía ser, y fue, utilizada en la evangelización de los dos centros del imperio, y que esto reforzó la idea de que lo mismo podría suceder en otras partes. La legislación de 1580 lo toma por dado, asumiendo que una lengua franca equivalente existía en cada territorio, y era lo suficiente extendida como para justificar la construcción de un sistema educativo para misioneros fueran entrenados en ella y para que se elaboraran traducciones estandarizadas de material catequético y pastoral. Característicamente, la corona estaba intentando extender lo que parecía funcionar en una región al resto de América, y esto es explícito en la legislación de 1580, que incluso se refería al éxito de la cátedra quechua de Lima.¹⁴

De manera fundamental, lo que la legislación de 1580 hizo al introducir la expectativa que existía una lengua franca indígena y debía ser utilizada, fue abrir el camino para que las autoridades locales de una región donde ninguna lengua se había identificado como «la lengua general» pudieran escoger cualquier lengua y denominarla general, siempre y cuando se pensara que era o podía ser utilizada de una manera similar a lo que la legislación describía. En otras palabras, el concepto era bastante ambiguo, y mientras que la «lengua general» en México o Perú podía ser una lengua franca, en

12 HARVEY (2008) 194.

13 ITIER (2011) 73.

14 AGNC, Curas y Obispos, leg. 9, f. 226r.

otras partes podría ser poco más que una ficción optimista – y esto es una distinción que ha sido ignorada por muchos historiadores de lenguas indígenas neogranadinas.

La política lingüística de la periferia

La segunda cédula de 1580, que fue recibida en Santafé el 2 de julio de 1581, requería que la audiencia del Nuevo Reino tomara una decisión difícil. Claro está, para poder establecer una cátedra de la «lengua general», primero era necesario decidir cuál podría ser esa lengua. En diciembre, la Audiencia publicó edictos convocando a candidatos para que se presentaran a la nueva cátedra en «lengua general», explicando que se había decidido que la lengua general del Nuevo Reino debía «ser la de este valle de Bogotá y Tunja».¹⁵ Esta decisión implicaba dos importantes supuestos: que una sola lengua – llamada «mosca» en fuentes del periodo, «chibcha» más recientemente y «muisca» en la literatura moderna – existía en toda la región, y que su uso era lo suficientemente amplio como para servir de lengua franca. Pero la realidad era bastante distinta. Primero, no se hablaba una única variedad de muisca en la región. Esto quedó claro apenas se consultó a personas con mayores conocimientos lingüísticos, y la referencia a Tunja prácticamente desaparece de los documentos posteriores.¹⁶ Por el contrario, la lengua que la Audiencia escogió fue la de la región inmediatamente aledaña a la ciudad de Santafé. Es difícil reconstruir el proceso por el cual la escogieron, pero la lógica es suficientemente sencilla: eligieron la lengua que hablaba el grupo con el que tenían el mayor contacto, los habitantes de la región adyacente a la ciudad, y asumieron que serviría para el resto de la región. Como luego declararon los que defendían la política, estos «de ordinario acuden a pleitos e agravios, y a los mercados que se hacen [...] a contratar, vender, y mercar, y por este curso [...] deben entenderse los unos a los otros en esta lengua general de este valle de Santafé».¹⁷ Desde esta perspectiva ignorante, y sin consciencia de la variedad lingüística de la región, pero con optimismo acerca del potencial de la

15 AGI, Santa Fe, leg. 234, núm. 47, f. 4v.

16 Por ejemplo, en las declaraciones de testigos que apoyaron la legislación en 1582. AGI, Santa Fe, leg. 234, núm. 47, ff. 33v, 36v, 39r, 44r.

17 AGI, Santa Fe, leg. 234, núm. 47, f. 39r. Este expediente lo discute LEE LÓPEZ (1964).

nueva legislación, el muisca de Santafé serviría bien. Este problema merece más atención, pero incluso antes podemos considerar la primera manera en la que esta legislación fue aplicada en el Nuevo Reino de Granada para propósitos distintos a los de la legislación original.

**La primera estrategia:
el arzobispo Zapata de Cárdenas y el liderazgo de la iglesia**

En este periodo, la iglesia colonial atravesaba una profunda transformación. Como en México y Perú, hubo importantes cambios en la iglesia y en la evangelización en las últimas décadas del siglo XVI. Los primeros esfuerzos misioneros, en manos de las órdenes religiosas, fueron transformados con la llegada y crecimiento de la iglesia secular, a medida que diócesis fueron erigidas, parroquias delimitadas, y programas evangelizadores sistemáticos empezaron a reemplazar y transformar los esfuerzos de los frailes. La persona enviada por la corona a liderar esta reconfiguración en el Nuevo Reino fue fray Luis Zapata de Cárdenas, el segundo arzobispo de Santafé y antiguo comisario general de los franciscanos del Perú, un personaje con un currículo de eficiencia en estos temas.¹⁸

Pero la misión de Zapata no sería fácil. No había dinero, las órdenes religiosas no querían cooperar, y el nuevo arzobispo tenía a su disposición apenas dos docenas de clérigos, más o menos. Viendo cómo se organizaban concilios provinciales en México y Perú, intentó convocar uno en el Nuevo Reino en agosto de 1583.¹⁹ Pero luego cayó víctima de una disputa jurisdiccional con la arquidiócesis de Lima, cuando el obispo de Popayán – exiliado en Quito debido a un conflicto con las autoridades civiles de su provincia – se rehusó a reconocer la jurisdicción de Zapata, y el concilio tuvo que ser cancelado en marzo de 1584.²⁰ En vez de un sofisticado corpus de legislación y material catequético y pastoral en lenguas indígenas, como los de Lima y México, Zapata tuvo que conformarse con lo que podía escribir él mismo, su *Catecismo e instrucciones* de 1576.²¹ E incluso su intento en 1581 de fundar un seminario diocesano en conformidad con los requerimientos del Concilio

18 COBO BETANCOURT (2012) 64–69.

19 AGI, Santa Fe, leg. 226, núm. 44, f. 5r.

20 AGI, Santa Fe, leg. 226, núm. 49.

21 ZAPATA DE CÁRDENAS (1576).

de Trento fracasó, y el seminario tuvo que cerrar en 1586 por falta de financiación.²²

La legislación lingüística de 1580 fue criticada en varias ocasiones por las órdenes religiosas, por varios motivos teológicos e ideológicos. Esto ha sido examinado en detalle por fray Alberto Lee López, y no vale la pena detenernos.²³ Pero lo clave para los propósitos de este artículo es que la legislación lingüística de 1574–1580 fue empleada por el arzobispo Zapata como la solución a todos sus problemas, y de manera implacable. Primero, Zapata utilizó el marco disciplinario de la legislación para despojar a las poderosas órdenes religiosas de sus doctrinas. Esto era algo que Zapata había estado intentando hacer y justificar desde su llegada, pues era esencial dentro de su esfuerzo por tomar el control y liderazgo del proyecto evangelizador. De esta manera, unos meses después de que la legislación de 1580 se recibiera en Santafé, Zapata declaró vacantes a «todas las doctrinas e curatos de indios» para que se llenaran conforme a los nuevos requisitos.²⁴ En teoría, tanto los frailes como el clero diocesano podría ser admitido a estas doctrinas y curatos si cumplían con los requisitos lingüísticos, pero Zapata sabía bien que las órdenes religiosas estaban opuestas a los nuevos requerimientos, que habían boicoteado la cátedra de la lengua, y que incluso buscaban suprimirla.²⁵ En otras palabras, sabía que los únicos peritos en las lenguas indígenas eran clérigos diocesanos. El arzobispo aplicó la misma estrategia cuando una epidemia de viruelas pasó por la región en 1588, y el arzobispo aprovechó la emergencia para despojar a las órdenes de más doctrinas con el argumento de que estos doctrineros «no [eran] idóneos por no saber la lengua de los indios a quien han de administrar los santos sacramentos y doctrina cristiana».²⁶

La otra cara de su estrategia para tomar el liderazgo de la iglesia y fortalecer la iglesia secular consistió en la ordenación masiva de más de 125 sacerdotes seculares entre su llegada a Santafé en 1573 y su muerte en

22 Sobre su fundación, AGI, Santa Fe, leg. 226, núm. 40. Sobre su clausura, AGI, Santa Fe, leg. 226, núm. 57.

23 LEE LÓPEZ (1964).

24 Como lo reportó Alonso Romero de Aguilar en julio de 1582. AGI, Santa Fe, leg. 234, núm. 47, f. 22r.

25 AGI, Santa Fe, leg. 234, núm. 47.

26 AGNC, Curas y Obispos, leg. 9, f. 221r.

1590, a quienes procuró instalar en las doctrinas que tomaba de las órdenes religiosas. De manera controversial, de estos sacerdotes, 22 fueron mestizos y 39 criollos.²⁷ Zapata hizo todo esto bajo el pretexto de cumplir con los requerimientos lingüísticos de la nueva legislación, argumentando en repetidas ocasiones que sus acciones eran justificadas pues estos nuevos sacerdotes dominaban las lenguas indígenas. Esto lo reiteraría repetidamente el resto de su vida, especialmente cuando su decisión de ordenar mestizos se convirtió en el foco de su conflicto con las órdenes religiosas, y una controversia enorme que llegó a involucrar al rey y al papa.²⁸ Es decir, el arzobispo Zapata utilizó legislación diseñada para superar un problema lingüístico para algo mucho más amplio: fortalecer la iglesia secular que estaba a su cargo e imponer su autoridad y liderazgo sobre las órdenes religiosas, empleando incluso una estrategia – la ordenación de mestizos – que la misma corona llevaba años intentando prohibir.²⁹

La implementación de la legislación lingüística de 1574–1580 por el arzobispo Zapata fue controversial, y tocó temas mucho más vastos de lo que la legislación buscaba resolver. Pero bajo los sucesores de Zapata, la distancia entre la legislación y la práctica sería aun más amplia: las políticas que se ejecutaron a nivel local para implementar la legislación estarían en contradicción directa con los objetivos de la legislación original.

La segunda estrategia: descartar el uso de una lengua franca indígena

A pesar del optimismo de la Audiencia en diciembre de 1581 cuando declaró que habría una lengua general en el Nuevo Reino, la realidad era distinta. Zapata lo había resaltado incluso antes de que llegaran las cédulas de 1580. En 1577, por ejemplo, mientras proponía que la evangelización debía llevarse en lenguas indígenas (plural), aclaró:

27 LEE LÓPEZ (1963) 32–55; COBO BETANCOURT (2012) 73–89.

28 Zapata defendió sus ordenaciones en estos términos en cartas al rey de 1575, 1577, 1580 y 1583. AGI, Santa Fe, leg. 226, núms. 7, 12, 31 y 44, respectivamente. Sobre la controversia de las ordenaciones, véase COBO BETANCOURT (2012).

29 El rey le había prohibido a Zapata que ordenara mestizos desde 1576, y lo reiteraría en repetidas ocasiones. COBO BETANCOURT (2012) 77.

Digo en sus propias lenguas, porque en este Reino, en cada valle o provincia, hay su lengua diferente una de otra, y no es como en el Perú y Nueva España, que aunque son diferentes en las lenguas, tienen una lengua general que se usa en toda la tierra.³⁰

Esto es precisamente lo que Navarro comprobaría casi treinta años después. Claro, no es sorprendente que Zapata apoyara la nueva legislación cuando llegó, apreciando su potencial. Puede haber sido parte concepto erróneo, parte ficción legal, pero le permitió valerse de un marco de disciplina y procedimiento para promover su reconfiguración de la iglesia. Pero volviendo al tema de la evangelización, también está claro que la solución de Zapata no podría funcionar a largo plazo. Requería un suministro constante de sacerdotes lenguaraces de las diferentes regiones de la arquidiócesis, y que estos se quedaran trabajando en las regiones de donde venían. Luego de la controversia sobre la ordenación de mestizos, los sucesores del arzobispo se mostraron menos dispuestos a ordenarlos. Y los criollos no servirían: como el viceprovincial jesuita le explicó a sus superiores en 1609, en el Nuevo Reino ya se había perdido «costumbre que las Indias críen los hijos de españoles que nacen en esa tierra y por consiguiente no pueden aprender la lengua de esos naturales».³¹ Claro está, el uso del español seguía incrementándose entre la población indígena. Pero, ¿cómo funcionaba la evangelización de quienes no lo podían hablar?

La solución fue simple, y nuevamente nos permite vislumbrar la distancia entre las políticas del centro y la periferia, y entre sus intenciones. Lo primero fue elaborar un corpus catequético y pastoral estandarizado para la arquidiócesis. Esto lo logró el sucesor de Zapata, Bartolomé Lobo Guerrero, cuando en el segundo sínodo de Santafé, en 1606, introdujo oficialmente los textos del Tercer Concilio Provincial de Lima, de 1583.³² Estos textos estuvieron vigentes hasta 1625, cuando las autoridades eclesiásticas del Nuevo Reino por fin lograron organizar un concilio provincial, que produjo un corpus para la arquidiócesis, basado principalmente en estos mismos textos de Lima. Lo segundo fue traducir este material. Esto finalmente se logró en una junta coordinada por Lobo Guerrero y el presidente Juan de Borja en

30 AGI, Santa Fe, leg. 226, núm. 12, f. 1r.

31 ARSI, Provincia Novi Regni et Quitensis, 1-2, f. 15r.

32 Constituciones sinodales celebradas en la ciudad de Santafé del Nuevo Reino de Granada, por el señor doctor don Bartolomé Lobo Guerrero, arzobispo del dicho Nuevo Reino, acabadas de promulgar a 2 de septiembre de 1606 años (2018) 226.

agosto de 1606, días antes del sínodo, en el que participaron las autoridades regulares, civiles y diocesanas, incluyendo al catedrático Bermúdez, varios encomenderos, y los intérpretes oficiales de la audiencia.³³ El resultado fue una traducción oficial al muisca de Santafé. Como esto no resolvía el problema de heterogeneidad lingüística, el sínodo declaró que dentro de cuatro meses, «los vicarios de los demás partidos [...] juntando las mejores lenguas que hubiere en los tales pueblos, traduzcan la misma doctrina y catecismo de Lima en la lengua que se usa en los tales partidos, y así traducida nos la envíen, y, aprobada, la hagan enseñar con todo cuidado, como está dicho».³⁴

Claro está, este lenguaje es ambiguo, y ha llevado a varios historiadores a asumir que lo que el texto ordenaba era el uso de varias lenguas francas. El problema radica en el tamaño de los «partidos». Por eso vale la pena examinar lo que ocurrió dentro de los territorios muisca, dentro del «valle de Bogotá y Tunja» al que la Audiencia se refirió en 1580. Esto lo podemos hacer a partir de los documentos de una exhaustiva visita pastoral que realizó el arzobispo Hernando Arias de Ugarte a partir de 1619.³⁵

Los sacerdotes visitados debían exhibir, entre otras cosas, un número de objetos y textos esenciales para sus funciones. De esta manera, en noviembre de 1621, el arzobispo le ordenó a Andrés de Córdoba, el doctrinero de Soracá, que presentara varios documentos.³⁶ Crucialmente, le pidió que exhibiera «la doctrina cristiana y catecismo *en la lengua*» y «el confesionario *en la lengua*». Córdoba tenía una copia de las constituciones del concilio de Trento y del sínodo de Santafé de 1606, algunos registros parroquiales, y los títulos de sus órdenes y su parroquia, pero no pudo exhibir la mayoría del resto de los documentos, incluyendo el catecismo y el confesionario.³⁷ El arzobispo lo amonestó, quejándose de «que siendo tan buena lengua *no ha hecho* el catecismo oraciones y confesionario en la lengua ni ha enseñado a los indios el dicho catecismo en ella como lo debería hacer».³⁸ «La lengua» no era la «lengua general» de la arquidiócesis, sino la lengua del pueblo. Lo mismo ocurrió en San José de Pare, en junio de 1623, cuando el doctrinero

33 Este proceso lo describió Borja con detalle. ARSI, Provincia Novi Regni et Quitensis, 14, f. 48v.

34 Constituciones sinodales [1606] (2018), 229–230.

35 Sobre la visita, véase OSPINA SUÁREZ (2004).

36 AHSB, Libro 6, f. 13r (énfasis mío).

37 AHSB, Libro 6, f. 13v.

38 AHSB, Libro 6, f. 14r (énfasis mío).

Fernando de Gordillo fue amonestado por no «haber exhibido ni tener en su poder el Catecismo ni Confesionario en la lengua de los indios de esta parroquia, ni saberla».³⁹

Ante el cargo de «no tener hecho catecismo y oraciones y confesionario en la lengua», Córdoba se excusó diciendo: «no lo he hecho hasta ahora hasta ver la manera que se mandara a hacer en esta visita, lo cual haré ahora en virtud de lo que en ella se me manda».⁴⁰ Una excusa mediocre, pero reveladora: los doctrineros de la arquidiócesis de Santafé debían producir sus propias traducciones de los textos catequéticos y pastorales de la arquidiócesis a las lenguas de sus feligreses. De hecho, esto bien puede ser la razón por la cual tan pocos textos en lenguas indígenas han sobrevivido para este período, viendo como relativamente pocos documentos parroquiales de cualquier tipo han sobrevivido de esta época de parroquias de Cundinamarca y Boyacá. Arias de Ugarte les ordenó a ambos sacerdotes que hicieran la traducción necesaria, y que se la enviaran a Santafé para ser aprobada.⁴¹ Más aun, también había un procedimiento a seguir incluso cuando el arzobispo tenía la sospecha de que el sacerdote no sería capaz de producir una traducción adecuada. En julio de 1623, cuando amonestó a Rodrigo Alonso, el doctrinero de Saboyá, «de que no tiene hecho catecismo ni confesionario en la lengua de los indios», le ordenó que hiciera la traducción dentro de cuatro meses, «con apercibimiento que el término pasado, enviaremos persona a su costa para que lo cumpla».⁴² Lo mismo había hecho con Juan de Guevara, el doctrinero de Monquirá, ese junio.⁴³

Estas fuentes, por supuesto, dejan muchas preguntas sin resolver, pero lo que es clave para los propósitos de este artículo es que las autoridades eclesiásticas del Nuevo Reino habían abandonado la idea de utilizar una lengua franca indígena en la evangelización, y más bien crearon su propia estrategia para superar el problema de la lengua en la evangelización.

39 AHSB, Libro 6, f. 98v (énfasis mío).

40 AHSB, Libro 6, f. 15r.

41 A Córdoba dentro de seis meses, a Gordillo dentro de cuatro. AHSB, Libro 6, ff. 16r y 98v.

42 AHSB, Libro 6, f. 125v.

43 AHSB, Libro 6, f. 105v.

Conclusión

La heterogeneidad lingüística de los territorios muiscas generó que las autoridades coloniales carecieran una lengua franca que pudiera aprovecharse para sus propósitos. Los intentos de utilizar la variante de muisca que se hablaba en la región en los alrededores de la ciudad de Santafé como lengua franca no tuvieron éxito, y ello fue reconocido por las autoridades, como lo demuestra la correspondencia del arzobispo Zapata en el siglo XVI, y la decisión de adoptar múltiples variantes de muisca para la evangelización en el XVII, y la creación de procedimientos estandarizados y formales para garantizar la creación de traducciones hechas a la medida de las circunstancias de cada doctrina.

Los mecanismos disciplinarios y legales que sostuvieron estos procedimientos se basaron en la legislación de 1574–1580, en la cual la idea ambigua de las «lenguas generales» era una cuestión central. En este sentido, la impresión o ficción de que el Nuevo Reino sí tenía una lengua franca indígena era esencial, incluso si las políticas que derivaron de la legislación eran muy distintas. En otras palabras, el Nuevo Reino sí tuvo una «lengua general» (en el sentido de concepto erróneo entre quienes no conocían la realidad lingüística, y, de manera crucial, como una ficción legal), y esto fue fundamental en la implementación de una política lingüística por parte de las autoridades locales para superar el hecho de que, a diferencia de otras regiones de la América española, el Nuevo Reino no tuvo una «lengua general» en el sentido de lengua franca indígena.

En una primera instancia, la legislación hizo posible una estrategia controversial por parte del arzobispo Zapata para reconfigurar la evangelización del Nuevo Reino, y asumir el liderazgo de la iglesia en desmedro de las órdenes religiosas. Más adelante, los aspectos disciplinarios e institucionales de la misma legislación, que tenía como objetivo superar la heterogeneidad lingüística de la población indígena, fueron utilizados para implementar políticas que reforzaron esta heterogeneidad lingüística de las localidades y sus habitantes: dos ejemplos más de la manera en la cual las políticas del centro pudieron ser transformadas radicalmente en su aplicación en la periferia.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

- Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)
Indiferente General 427, libro 30
Santa Fe, legs. 226 y 234
Archivo General de la Nación, Bogotá (AGNC)
Fondo Curas y Obispos, leg. 9
Archivo Histórico, Fundación Colegio Mayor de San Bartolomé, Bogotá (AHSB)
Libro 4 y 6
Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma (ARSI)
Provincia Novi Regni et Quitensis 1-2, 12 y 14

Fuentes impresas

- Constituciones sinodales celebradas en la ciudad de Santafé del Nuevo Reino de Granada, por el señor doctor don Bartolomé Lobo Guerrero, arzobispo del dicho Nuevo Reino, acabadas de promulgar a 2 de septiembre de 1606 años, en: COBO BETANCOURT, JUAN FERNANDO, NATALIE COBO (eds.) (2018), *La legislación de la arquidiócesis de Santafé en el periodo colonial*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 221–288
- Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias (1681), Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, mandadas a imprimir, y publicar por la magestad católica del Rey Don Carlos II nvestro señor (1681), 4 tomos, edición facsimilar. Madrid: por Iulán de Paredes
- ZAPATA DE CARDENAS, LUIS (1576) Catecismo, en que se contienen reglas y documentos para que los curas de indios les administren los santos sacramentos, con advertencias para mejor atraerlos al conocimiento de nuestra santa fe católica, en: COBO BETANCOURT, COBO (eds.) (2018), *La Legislación de la Arquidiócesis de Santafé en el periodo colonial*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Bibliografía

- COBO BETANCOURT, JUAN FERNANDO (2012), *Mestizos heraldos de Dios: la ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1573–1590*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
- FARRISS, NANCY M. (1984), *Maya society under colonial rule: the collective enterprise of survival*, Princeton: Princeton University Press
- HARVEY, PENELOPE (2008), *Language States*, en: POOLE, DEBORAH (ed.), *A companion to Latin American Anthropology*, Oxford: Blackwell, 193–213

- ITIER, CÉSAR (2011), What was the 'Lengua General' of Colonial Peru?, en: PEARCE, ADRIAN J., PAUL HEGGARTY (eds.), *History and language in the Andes*, New York: Palgrave Macmillan, 63–85
- LANE, KRIS (2010), *Colour of Paradise: the emerald in the age of gunpowder empires*, New Haven: Yale University Press
- LEE LÓPEZ, ALBERTO (1963), Clero indígena en el Arzobispado de Santafé en el Siglo XVI, en: *Boletín de Historia y Antigüedades* 50, 3–86
- LEE LÓPEZ, ALBERTO (1964), Gonzalo Bermúdez, primer catedrático de la lengua general de los Chibchas, en: *Boletín de Historia y Antigüedades* 51, 183–217
- OSPINA SUÁREZ, PEDRO ANTONIO (2004), *Hernando Arias de Ugarte (1561–1638): el criollo arzobispo de las tres sedes sudamericanas*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana
- TEPASKE, JOHN J. (2010), *A new world of gold and silver*, Leiden: Brill
- VAN OSS, ADRIAAN C. (1986), *Catholic colonialism: a parish history of Guatemala, 1524–1821*, Cambridge: Cambridge University Press

Evangelización de indios y secularización del clero: una mirada a las políticas jesuitas en el Nuevo Reino de Granada (1605–1650)

Introducción

Mucho se ha escrito sobre el rol de los jesuitas en la transformación de la iglesia americana, sobre su celo en la aplicación de las reformas del Concilio de Trento para contrarrestar el poder de las Órdenes mendicantes en favor de la construcción de un clero secular competente y reformado. En este sentido se ha subrayado su actuación como especialistas de derecho canónico y hábiles negociadores en la mayor parte de los procesos políticos que instauraron Concilios, Sínodos y Cánones. También se ha escrito bastante en cuanto a su rol en la corrección de los clérigos mediante la educación confesional impartida en colegios y seminarios. Así mismo se ha insistido en su labor en la enseñanza de las lenguas indígenas y en la traducción de catecismos y confesionarios. En el caso del Perú es conocido el papel jugado por el Padre Acosta tanto en las negociaciones que llevaron a la promulgación del Tercer Concilio de Lima en 1585, como en la del catecismo y confesionario de la lengua quechua.¹ Para la Nueva Granada sabemos de buena tinta las actuaciones de José Daddey y de otro puñado de jesuitas en la traducción de catecismos y en la puesta en marcha del Seminario Mayor, hoy colegio de San Bartolomé.²

Sin embargo, son menos conocidas las negociaciones políticas que tanto en Europa como en la Nueva Granada implicaron la puesta en marcha de una actitud misionera jesuita, actitud muchas veces controvertida y que muestra así mismo hasta qué punto fue ambiguo su rol en este proceso reformista tan relacionado con la evangelización de los Indios. El presente

1 ESTENSSORO FUCHS (2003); HYLAND (2003).

2 PACHECO (1955, 1959, 1989); BERNAND (1989); REY FAJARDO (2003); TRIANA Y ANTORVEZA (1987).

estudio se concentra en los primeros cincuenta años de políticas misioneras jesuitas, un periodo para el cual tomaremos como punto de partida el viaje del padre Martín de Funes a Europa en 1606 y cuyas evoluciones se pueden seguir en la praxis misionera jesuita hasta mediados del siglo XVII. A través del análisis de las lógicas de poder (local, regional, regalista, ultramontano) es posible escudriñar en el nudo de conflictos que atraviesa uno de los periodos fundadores de la Iglesia en el Nuevo Reino de Granada para tratar de entender la manera como se aúnan, entrecruzan o chocan las políticas jesuitas de evangelización con las reformas del Concilio de Trento.

Las actuaciones del padre Martín de Funes

Las actuaciones del español Martín de Funes (1561–1611)³ parecen haber sido dejadas de lado por muchos estudiosos a pesar de que se trata de uno de los actores más importantes en este crucial periodo de transición de la historia de la iglesia en Colombia. Una de las razones principales de este relativo olvido historiográfico⁴ radica sobre todo en el carácter heterodoxo de este jesuita. Tratándose de un caso conflictivo y disidente, es lógico entender que la máquina de nivelación hagiográfica haya tratado de borrar sus

3 Transcribo a continuación la primera parte de la noticia biográfica de este jesuita según el padre José del Rey Fajardo: «Nació en Valladolid en 1561 e ingresó en la Compañía de Jesús, el año de 1577, en Salamanca, aunque hizo su noviciado en Villagarcía de Campos después de haber estudiado tres años de Cánones. Al concluir sus estudios eclesiásticos en Salamanca fue destinado al colegio máximo de Gratz (Austria). Recibió la ordenación sacerdotal en Loreto en 1587. Enseñó teología escolástica en Gratz de 1588 a 1596. En 1597 proseguía su labor docente en el colegio de Viena como profesor de teología moral. Como no se sintiera a gusto en Austria fue trasladado a Milán donde proseguiría su docencia en teología moral (1597–1604). En 1603 se ofrece al P. General de la Compañía de Jesús para pasar a la Provincia del Perú. El 30 de abril de 1604 se embarca en Cádiz y llegaba a Cartagena a mediados de julio. Fundador de la Viceprovincia del Nuevo Reino y primer Rector del Colegio de Santafé (1604–1606) que en 1623 devendría en la Universidad Javeriana». REY FAJARDO (2006) 298.

4 El padre Astrain ni siquiera lo menciona en el largo capítulo que consagra a la fundación de la provincia jesuita del Nuevo Reino y el padre Pacheco se limita a mencionar su hoja de vida y a recordar que fue enviado «a la corte de Madrid y de Roma a dar cuenta de los negocios eclesiásticos del Nuevo Reino»; pero poco o nada menciona sobre lo particular, o sui generis del caso de este jesuita y solo se limita a escribir: «Por algún tiempo se trató de que el P. Funes regresara a América. No regresó el Padre Funes. El 24 de febrero de 1611 moría en Cole (Etruria)». PACHECO (1959), vol. 1, 114.

huellas. Su oposición al general Acquaviva y en cierta medida a la filosofía misionera instaurada por el padre Acosta es sintomática de las tensiones de poder entre regalismo y ultramontanismo y de manera más general nos permitirá entender lo que está en juego en la puesta en marcha de las políticas jesuitas y su relación con la circulación del poder entre los centros de decisión (Madrid–Roma) y las periferias. Desde ya es importante subrayar uno de los rasgos esenciales de la intervención jesuita: el talento innegable para saber navegar entre las consignas de la curia romana, las restricciones del patronato regio y el arraigado feudalismo de los colonos. Las formas de acción no siempre coinciden con estos tres principios constitutivos: feudalismo para los encomenderos, regalismo para los funcionarios españoles y ultramontanismo para las órdenes religiosas y el episcopado, sobre todo tratándose de los jesuitas que según su conveniencia parecen haberse puesto alternativamente del lado del rey, del Papa o de la casta de encomenderos según el consabido principio del mayor fruto: *ad maiorem Dei gloria*.

En 1606, Funes dejaba la ciudad de Santafé de Bogotá con destino a Europa como Procurador de Provincia. El cargo era de extremada importancia para el desempeño de la política misionera local y garantizaba el control de la autoridad y su circulación entre la periferia y su centro en Roma. El viaje a Europa era el momento de tratar cuestiones específicas directamente con la alta jerarquía que podía además decidir confiarle mayores responsabilidades. En efecto, muchos procuradores regresaron a América con el cargo de Provinciales, la función de mayor jerarquía local para cada territorio. De los treinta y seis Provinciales elegidos por el General para la Nueva Granada entre 1616 y 1767, casi la mitad habían anteriormente viajado a Europa con el cargo de Procurador de Provincia. Su influencia sobre las políticas que debían seguirse en cada territorio era pues fundamental y su opinión tenía un peso considerable en las decisiones tomadas en Roma. Sobra decir que el destino no fue particularmente favorable a Funes, quien en vez de subir en la jerarquía jesuita se vio relegado y excluido.

Funes venía encargado de agenciar ante el rey y ante la curia romana las reformas de secularización del Clero que se estaban llevando a cabo en el Nuevo Mundo bajo el amparo del Concilio desde hacía casi tres décadas y que en el Nuevo Reino apenas se empezaron a gestar a finales del siglo XVI. Su rol era importante, pues el padre había participado en Santafé, a instancias del arzobispo Bartolomé Lobo-Guerrero, en la implementación del

seminario diocesano fundado dos años antes y en el primer Sínodo de la arquidiócesis.⁵ En este último se subrayaba la necesidad de evangelizar a los indios en su propia lengua, se prohibía el servicio personal para los encomenderos y se aprobaba el *Catechismus brevis pro rudibus* traducido del mosca por el padre Daddei, a partir del aprobado por el Tercer Concilio de Lima.⁶

Uno de los aspectos más delicados de estas reformas consistía en el reparto de las doctrinas de indios al clero y en su conveniente evangelización. Como señalaban el presidente Francisco Borja y el propio arzobispo Bartolomé Loboquerrero, ni los religiosos ni los pocos clérigos que habían sido ordenados estaban realmente preparados para una misión de evangelización. Así lo subrayaba en 1607 el propio Funes en uno de los memoriales presentados en Roma al padre general Acquaviva:

Los curas de españoles como de yndios no sean como hasta agora mercenarios [...] y si en España y en Ytalia con ser curatos propios, los curas son la gente más vaja del clero que será en las yndias donde los curatos se dan ad tempus.⁷

Funes subrayaba lo que ya muchos habían denunciado desde tiempos de Las Casas: la codicia de los que asistían a los indios y su connivencia con las castas de encomenderos que violaban sin cesar las leyes de protección que desde principios del siglo XVI se habían venido promulgando para su defensa y cristianización. El jesuita insistía en la incompetencia y en el grado elevado de corrupción tanto de los religiosos como de los clérigos. En este sentido no hacía más que retomar los argumentos ya esgrimidos por otros jesuitas, y en particular por el padre Acosta quien, en el espíritu de Trento, escribía casi veinte años atrás:

La industria que espera las ocasiones y vende las oblaciones de los fieles de acuerdo con los encomenderos bajo cierto convenio mutuo, y otros mil fraudes de avaricia, no hay para qué referirla. De suerte que las parroquias de indios más apetecidas, y con mayor ambición y precio obtenidas, son las que aunque producen menos renta dan más ocasión de negociar. Desde el sacerdote hasta el profeta todos están entregados a la avaricia, dice la palabra de Dios. He aquí los naufragios que cada día padece el sacerdocio de las Indias en estas Sirtes y Caribdis.⁸

5 REY FAJARDO (2006) 299.

6 PACHECO (1959), vol. 1, 124; PIRAS (1998) 120–125.

7 PIRAS (1976) 61.

8 ACOSTA ([1585] 1952) 385.

En la Nueva Granada, para llevar a cabo la reforma tanto de regulares como de seculares y subordinar la Iglesia al patronato español, los jesuitas trabajaron en estrecha colaboración con el arzobispo desde su llegada en 1604. Los padres se ocupaban de mejorar la educación de los clérigos en el seminario, labor en la cual el padre Funes jugó un rol importante como rector que era del Colegio Máximo, como eminente especialista de teología moral, y sobre todo como encargado del colegio seminario «que para criar clérigos le manda erigir el Concilio Tridentino».⁹ El arzobispo por su parte se dedicó a tumbar los privilegios de las ordenes mendicantes, en cuyo poder se encontraban la mayor parte de las doctrinas de indios. Ya en 1571, los dominicos poseían más de diecisiete conventos con más de ciento cincuenta frailes consagrados a la cura de sesenta y tres doctrinas (pueblos de indios), más del cuarenta por ciento en el altiplano cundiboyacence; y los franciscanos tenían veinte conventos y cuarenta y cinco doctrinas.¹⁰ Aunque las primeras tentativas de reforma tuvieron lugar en Santafé solamente algunos años después de las ordenanzas de Felipe II, gracias a las gestiones del arzobispo Fray Luis Zapata de Cárdenas,¹¹ el precedente realmente importante en este proceso no se consiguió sino en 1605, justamente el año de la fundación del seminario y de las gestiones del arzobispo Lobo-Guerrero para retirar las primeras doctrinas a los religiosos. Sin embargo, el fortalecimiento de un clero secular siguió siendo un proceso largo y complicado a causa de los privilegios que las órdenes religiosas continuaron conservando, en gran medida por la influencia que siguieron teniendo en la Corte. Sobre estos privilegios y bulas y el rol de la Corona en su conservación volveremos más adelante al tratar precisamente del caso de las doctrinas concedidas en la Nueva Granada a la Compañía de Jesús.

En 1606, una de las misiones de Funes al llegar a Madrid era justamente conseguir la aprobación del Sínodo de Santafé por parte del rey de España, paso indispensable para obtener la posterior aprobación del Papa y la abrogación de los privilegios de las Órdenes mendicantes. Sin embargo su gestión en la corte parece haber sido contraproducente o en todo caso imprudente, razón por la cual Acquaviva le escribía desde Roma:

9 Archivo Romano Societatis Iesu (en adelante: ARSI), Novo Regno et Quitensis, 12, Historia I. PACHECO (1959), vol. 1, 116.

10 SIMÓN ([1627] 1981), vol. IV, 387; ZAMORA ([1701] 1980), vol. 1, 199.

11 COBO BETANCOURT (2012).

[...] será bien que procure salirse afuera, dejando el cargo a quien lo tiene, que esto tenemos por cierto será de mayor servicio de Dios y bien de la Compañía, que no el saberse que uno de ella viene por agente y solicitador de negocios que pueden tocar a otros.¹²

Funes parece haber actuado *motu proprio* en este asunto saltando el protocolo establecido por la curia romana y por la diplomacia española. A nivel interno, normalmente en Sevilla y Madrid los procuradores debían dirigirse a dos jesuitas cuya misión era centralizar las relaciones de la Orden con el rey: el procurador de Indias para todo lo relacionado con las provincias americanas y el procurador de Corte que manejaba las relaciones diplomáticas entre la Corte y la Curia Romana. Antes de 1574, estas dos funciones se concentraron en el Procurador de Corte, pero el General Mercurián decidió separarlas en virtud de la importancia que fueron tomando los asuntos americanos después de la llegada de los jesuitas a México y al Perú. Los dos procuradores debían actuar en perfecta inteligencia para el buen resultado de las negociaciones.¹³ En asuntos muy delicados era regla de oro que los procuradores americanos llegaran primero a Roma para entregar en manos propias el reporte de la congregación antes de dirigirse a Madrid para negociar los asuntos misioneros. Tal protocolo buscaba restringir el regalismo y el nacionalismo de los jesuitas españoles cada vez más apegados al patronato y a la corte. Tal actitud parece haber sido frecuente entre los profesos españoles como lo señalaba en esta época el padre Rivadeneyra, criticando ante el general la conducta de los jesuitas:

Todos están ocupados en negocios temporales; todos salen cuando quieren, y pueden hacer lo que quieren, y cansan a los ministros, presidentes y consejeros del Rey, y escandalizan la Corte, por ver tantos de la Compañía ocupados en solicitar y procurar y pleitear.¹⁴

El comentario de Rivadeneyra es revelador del clima de insubordinación que se generalizaba entre los jesuitas profesos españoles a finales del siglo XVI, muestra del apego que poco a poco fue ligando la Compañía de Jesús a la monarquía española y a sus políticas regalistas. Son de notar los esfuerzos tenaces de Felipe II para dar a la Compañía un carácter más nacional y para que fuera un dócil instrumento de su voluntad. La política regalista tuvo su

12 ARSI, Toletanae, 6, II, Epist. Gen., f. 525; GUTIÉRREZ (2004) 643.

13 ZUBILLAGA (1956), vol. I, 369.

14 ASTRAIN (1909), vol. III, 664.

punto culminante en la quinta Congregación general de la Orden (1593–1594) cuando un grupo de jesuitas liderados por el Cardenal Toledo y el embajador español en Roma buscaron destituir a Acquaviva de su cargo de General. Aunque los intentos por sacar al padre Italiano fueron en vano, Acquaviva evitó cualquier motivo de tensiones con la Corona española y siguió mostrándose obediente al rey. Es de notar que en esta ocasión, como en el caso de Funes, el padre Acosta jugó un rol importante como emisario secreto del rey y del Papa sin pasar por el protocolo y desconociendo las Órdenes de Acquaviva. Pero en este caso, contrariamente a lo que ocurrió con Funes, la protección del rey de España contra el propio General fue más que beneficiosa para Acosta en su carrera de jesuita.

En el caso de Funes el problema de la aprobación del Sínodo también constituía un punto delicado entre Roma y Madrid. Al parecer, y como había ya ocurrido en el caso del Perú, la renuencia en la Corte de hacer pasar la aprobación por las vías diplomáticas ordinarias obligó a Funes a tratar el asunto directamente con el Papa, como también fue el caso del Arzobispo Mongrovejo quien negoció la aprobación del Concilio de Lima sin pasar por la diplomacia de la corte española que defendía los privilegios de las Órdenes mendicantes. El General Acquaviva, consciente de lo delicado del problema, sobre todo tratándose de asuntos del real patronato, cuya autoridad no podía desconocer, escribía a Funes a este respecto:

será medio muy eficaz el tratarlo primero en la corte con su Majestad y con los de su real Consejo de Indias, cargándoles la conciencia, y procurando que de allá se escriba sobre ello a su Santidad.¹⁵

En efecto, la situación no era entonces tan favorable como lo había sido en la época del Concilio de Lima para Mogrovejo, en un momento en que se había reforzado por un lado la política regalista española y en el que, por otro lado, con Acquaviva, se romanizaba y se desespañolizaba la Compañía. Sin embargo, aunque esta última ganó en independencia frente al rey de España y ante el Papado los jesuitas españoles siguieron dependiendo de los privilegios otorgados por la monarquía para la ejecución de su política misionera. Esto es muy palpable en una de las representaciones visuales más conocidas de la Compañía en la cual se puede ver toda la red global de provincias y colegios que la Orden tenía al rededor del mundo, red que

15 ARSI, Toletanae, 6-II, Epist. Gen., f. 214; PIRAS (1976) 84.

no habría podido existir sin el concurso estrecho de las Cortes de Madrid y de Lisboa. Se trata de un grabado de 1646 de Athanasius Kircher, un conocido profesor jesuita de la Universidad Gregoriana en Roma. Publicado con el título *Horoscopium Catholicum Societatis Jesu*, en él la Compañía está representada por un árbol de Olivo en cuyo eje superior se encuentra el águila bicéfala de la casa de Austria, coronada con la tiara papal.¹⁶ Este símbolo representa la dualidad de poder que fundamentaba la acción pastoral jesuita: la fidelidad al Papa (tiara), cuya cabeza era al mismo tiempo la del Emperador de los romanos y la de la Casa de Austria. El águila bicéfala representaba igualmente el principio de las dos majestades (el poder temporal del rey y el poder espiritual del Papa) una dualidad que parece resolverse, al menos en el caso de la política misionera americana, en la preferencia por el regalismo y por la sumisión al patronato.

Además de su rol en la controvertida aprobación del Sínodo de Santafé, Funes se opone a Acquaviva en lo tocante a las doctrinas de indios. Como ya hemos dicho más arriba, para el Jesuita el impedimento para una verdadera conversión de los indios no radicaba en la resistencia de sus estructuras religiosas paganas (como se argüía con frecuencia) sino en la incapacidad de la propia iglesia de convertirlos. Si los indios seguían en sus idolatrías y no habían recibido la fe *con el corazón*, esto se debía *no tanto a su propia culpa sino a la de los curas, cuya extrema codicia hace que la fe de Jesucristo sea calumniada por los Indios*.¹⁷ Esta codicia, la atribuía por un lado a las cercanas relaciones de los miembros del clero secular con los encomenderos, donde unos y otros defendían el sistema del servicio personal. Por el otro, la fundamentaba en la renuencia del clero regular a dejar sus privilegios y dispensas y en el rechazo a someterse, en su calidad de curas de almas, a la jurisdicción episcopal. A este respecto citaba ampliamente las normas del Sínodo de Santafé haciendo indirectamente referencia al precedente del Concilio de Lima.

Funes había criticado abierta y firmemente a los encomenderos y funcionarios reales reacios a la aplicación de las reformas contra el servicio personal. De escala en Santo Domingo, de camino a España, pronunció un

16 KIRCHER (1646) 21.

17 Non tam suo, quam parochorum vitio, quorum nimia cupiditati fides Christi blasfematur ab Indis. *Martinus Funes Societatis Jesu et duodecim clerici seculares*, Archivio Generalizio dell'Ordine della Madre de Dio, Roma f. 49v; PIRAS (1976) 119–124.

imprudente sermón en el que denunciaba la transferencia de encomiendas en beneficio de la explotación minera en la isla. El gobernador Antonio Osorio escribía al Rey pidiéndole que por vía del General de la Compañía se encargara de reprenderlo por haberse declarado en su sermón *en contra de lo ordenado sobre la despoblación y reducción de la banda norte de aquella isla, y el beneficio de la labor de minas de oro y plata de ella, escandalizando con él a vecinos y autoridades y sin que se hubiera retractado de ello*.¹⁸ Es cierto que Acquaviva era muy sensible a esto del escándalo y en múltiples ocasiones recomendaba la prudencia en las delicadas actuaciones políticas que debían ser llevadas a cabo por los agentes jesuitas para no crear indignación en contra de la Compañía. Y es precisamente lo que debió ocurrir en Madrid, donde Funes se había explayado demasiado en las denuncias contra el Clero y los encomenderos. El General le escribía:

En lo que toca a los negocios de que viene encargado, lo que acá juzgamos que puede hacer, es dar la carta que trae para su majestad y siendo preguntado de lo de aquella tierra, decir lo que supiere en común sin venir a cosas particulares [...] y será más acertado remitirse a dicha carta.¹⁹

Al acusar a los curas de indios de ser *mercenarios*, Funes criticaba a ciertos benefactores laicos que tanto en España como en territorio americano habían contribuido a la instalación de la Orden, y es quizás por esta razón que Acquaviva consideró su celo como indiscreción. Esto es lo que se desprende indirectamente de la actitud del General frente al servicio personal que, con todo, era bastante ambigua. Tanto en la Nueva Granada como en el Tucumán algunas haciendas y colegios jesuitas habían recibido de parte de encomenderos benefactores algunos indios de servicio. En 1609, Acquaviva escribía al padre Diego de Torres, superior y compañero de viaje del padre

18 AGI, Santo Domingo, 869, leg. 5, ff. 119r–120r. Real Provisión al Padre General de la Compañía de Jesús, para que advierta a los superiores de su orden en las Indias, que los sermones de sus miembros se hagan con la templanza y consideración necesarias, para evitar escándalos como el protagonizado por el padre Martín de Funes en Santo Domingo, al que también se le encarga reprender por ello. Dicho padre en un sermón que dio en la plaza de aquella ciudad se declaró en contra de lo ordenado sobre la despoblación y reducción de la banda norte de aquella isla, y el beneficio de la labor de minas de oro y plata de ella, escandalizando con él a vecinos y autoridades y sin que se hubiera retractado del mismo ante Antonio Osorio, gobernador y capitán general de aquella isla. AGI Santo Domingo 869, leg. 5, ff. 119r–120r.

19 ARSI, Toletanae, 6-II, Epist. Gen., f. 525; GUTIÉRREZ (2004) 642.

Funes, que debía actuar con prudencia en esta delicada materia. El General no mandaba que al instante y públicamente se suprimiese el servicio personal como indicaba de manera perentoria el Sínodo de Santafé. Muy por el contrario le pedía discreción en este asunto y le ordenaba no otorgar la libertad a los indios en su posesión para no causar «revolución e inquietud en el reino e indignación contra la Compañía».²⁰

Pero quizás el asunto más espinoso haya sido el negocio tratado por Funes en Roma entre 1607 y 1608. Paralelamente a su participación en la congregación general, procedió a informar directamente al Papa sobre los asuntos de la Nueva Granada. No solamente pretendía hacer aprobar el Sínodo de Bogotá, sino que proyectaba la fundación de un colegio misionero independiente de la influencia de la Compañía y compuesto exclusivamente por el clero secular. Presentado en 1608 al Papa Paulo V bajo la forma de un memorial, el proyecto es frecuentemente citado por los historiadores de la Iglesia nada menos que como el primer antecedente de lo que sería más adelante la Congregación de Propagación de la Fe. Fue redactado en colaboración con un grupo de curas seculares romanos y tuvo una acogida favorable por parte del Papa, que buscaba una mayor autonomía para el clero secular. La actitud de Funes parece haber sido inspirada, como lo señala Alberto Gutiérrez en un interesante artículo, en las amistades que Funes había logrado establecer en la ciudad de Milán, justo antes de embarcarse para el Nuevo Mundo, con un grupo de clérigos seculares profundamente tocados por el ideal misionero y muy próximos del cardenal Borromeo, que como sabemos obró en Italia por la fundación o reforma de los seminarios según la legislación tridentina.²¹

Funes proponía la creación de un seminario que formara misioneros de acuerdo a las tres reglas de los votos religiosos (pobreza, castidad y obediencia) pero supeditando la obediencia al obispo y al Papa. La propuesta, como veremos, aunque era fruto del celo con el cual nuestro personaje pretendía aplicar la reforma tridentina, no era nada propicia a los jesuitas.

En primer lugar defendía la aplicación del método carismático para la evangelización de los indios, lo que era a todas luces contrario a lo proyectado por las políticas jesuitas. En efecto, las teorías del padre Acosta, que se

20 Paraquaria. Epist. Gen. A Torres, 28 de abril de 1609, en: ASTRAIN (1913), vol. IV, 650.

21 GUTIÉRREZ (2004) 636.

constituyeron en la norma para la América del Sur después de la publicación de su *Procuranda Indorum Salute* de 1589 recomendaban métodos más radicales, es decir una evangelización armada con ayuda de soldados (*viros militares*), protección necesaria de la vida humana (*necessaria humanae vitae praesidia*) para volver a traer a Dios las almas prisioneras de la tiranía del demonio (*ut diabolica tyrannide captas anima Deo expugnent*).²²

En segundo lugar, la creación de un colegio misionero en Roma directamente bajo el control del Papa tampoco debió gustar mucho a las altas jerarquías de la Compañía de Jesús. Aunque el patronato debilitara la influencia del Papa frente a los obispos, para Funes era más conveniente educar misioneros que aceptaran la autoridad episcopal, pues, como hemos señalado más arriba la mayoría de los curas de indios eran por entonces religiosos que no dependían de ésta, lo que para el jesuita constituía el principal obstáculo a la organización eficiente y autónoma de la Iglesia. Funes buscaba entonces otra solución más eficaz que la propuesta por el Concilio de Trento al decretar que ningún religioso podía ejercer como cura de indios sin haber pasado por la autorización del Obispo. La medida la parecía, y lo sabía por su propia experiencia en Santafé, más que insuficiente. Se hacía también necesario formar un clero secular competente, educado en Roma según las mismas reglas de perfección religiosa, pero sin el principio de obediencia al Superior. Era pues lógico que esta idea repugnara a los jesuitas, que poco a poco se fueron convirtiendo en campeones de obediencia de las leyes del patronato real como hemos visto por la prudencia con la cual maniobraba el General Acquaviva. Hasta el año de 1621 en que fue instalado oficialmente el Dicasterio Romano de Propaganda Fides, cuyo antecedente directo era la propuesta de Funes, las empresas misioneras dependían exclusivamente del rey de España y del derecho regalista. El patronato ofrecía una protección a los proyectos misioneros jesuitas y al mismo tiempo fijaba las reglas y límites haciendo aparecer la evangelización como una empresa nacional, indisolublemente asociada a la política colonial española. Propaganda Fides por su parte, abría la acción misionera al clero europeo, particularmente a las nuevas Órdenes romanas y al clero secular, excluido hasta mediados del siglo XVII de las misiones lejanas. Esta doble

22 ACOSTA ([1585] 1952), lib. II Justicia e injusticia de la guerra, cap. XII De las entradas necesarias para predicar el Evangelio a los bárbaros, 231.

jurisdicción misionera, es decir, por un lado Roma y por el otro el Rey, fue muy problemática en el caso de las Antillas y de la costa norte del continente suramericano llamada Tierra Firme (Venezuela), a causa de la influencia francesa en esta parte del Nuevo Mundo. El historiador Italiano Giovanni Pizzorusso subraya esta doble concurrencia entre Roma y los jesuitas recordando la poca colaboración de estos últimos con las políticas del Dicasterio. Las hostilidades jesuitas contra Proganda Fides son palpables en 1645 cuando la Compañía se enfrenta a los capuchinos franceses por el control territorial del Guarapiche venezolano. Igualmente y bajo la influencia del Cardenal Richelieu y del secretario de la *Propaganda* Francesco Ingoli – y a pesar de las protestas diplomáticas del cardenal español Albornoiz –, el Papa permitió una misión de dominicos franceses en Guadalupe.²³ Es todavía el caso en la isla de Curaçao en 1705 donde son claros también los enfrentamientos entre el jesuita Alejo Shabel y el agustino Fray Agustín de Caycedo, nombrado vicario apostólico de las Antillas por el Papa. Y esta no era la última vez que el Papado trataba de hacer entrar la jurisdicción romana en las Antillas nombrando vicarios apostólicos. En 1733, Benito XIII otorgó una patente de obispo al cura lionés Nicolás Gervais de Labride. Pero Labride tuvo grandes dificultades en hacer valer su autoridad en el Orinoco español y sin el apoyo de los colonos fue rápidamente asesinado por los Indios.²⁴

El destino para el padre Martín de Funes fue la exclusión de la Compañía y posteriormente su muerte en 1611. Hay incluso quienes sugieren que se trató de una muerte jurídica impuesta por el General.²⁵ Como sea, en 1609 el jesuita se encontraba recluido en el colegio jesuitas de Como con mandato expreso de Acquaviva de que no se le entregara correspondencia alguna y de que estuviera siempre bien acompañado para evitar cualquier huida. Acquaviva ordenaba hacer todas las diligencias en la puerta de la ciudad eterna para que «*si acaeciese llegar, sea capturado valiéndose aun del brazo secular*»; y todavía agregaba a uno de sus acólitos que era menester «*teniéndolo a mano lo encierre y me avise y no atienda a sus protestas que hiciere de querer acudir a su Santidad*».²⁶

23 PIZZORUSSO (1997) 584.

24 USECHE LOSADA (1987) 95; CAULÍN ([1779] 1841) 307.

25 LAURENCICH MINELLI (2001) 21.

26 GUTIÉRREZ (2004) 648.

Su desgracia traduce la ambigüedad de las altas jerarquías jesuitas frente al Papa y a la monarquía y es sintomática de la posición francamente regalista que los jesuitas fueron poco a poco adoptando para sentar su poder pastoral. Funes, como lo sugiere el historiador Gutiérrez, pecó por celo excesivo. En España, hubiera debido limitarse a entregar las cartas y peticiones escritas, sin explayarse en explicaciones, y en Roma informar primero a la curia jesuita y pasar por la vía diplomática española respetando así el patronato regio en la aprobación del Sínodo de Santafé. Tampoco hubiera debido presentar su proyecto misionero directamente al Papa antes de haberlo consultado con el General. En ambos casos, se trataba de un serio cortocircuito al sistema diplomático establecido por los jesuitas, lo que ponía en tela de juicio la autoridad del general de la Compañía y sus relaciones con Madrid. Pero sobre todo se trataba de una visión idealista, radical y militante que iba francamente en contra de las políticas misioneras jesuitas.

La Compañía de Jesús y las doctrinas de indios

Como hemos visto, la distancia entre la posición de Funes y la de la Compañía es reveladora de una contradicción interna de la Orden en materia de política misionera, una contradicción que es patente al estudiar en detalle los primeros cincuenta años de política misionera jesuita en la Nueva Granada: el celo por la aplicación de las reformas de Trento no parece compaginar con el carácter sectario y religioso de su trabajo misionero. Dicho de otro modo, se trata del antagonismo entre dos de las funciones más importantes confiadas a la Compañía: la colaboración con la diócesis en la secularización de los pueblos de indios y la puesta en marcha de proyectos misioneros en donde la administración de las doctrinas por parte de los mismos jesuitas era un elemento necesario al desarrollo interno de la Orden. Esta paradoja no es evidente de dilucidar y merece estudiar en detalle la naturaleza de los conflictos que opusieron, por un lado la colonización laica y la misionera, y por el otro, la organización del patronato, la del arzobispado y la de las Órdenes religiosas.

El estudio de los conflictos por el control de los pueblos de indios nos permite abordar la pregunta. Comenzaremos por explicar el marco histórico general en el cual se inscribe la intervención jesuita. Veremos en seguida cómo se aplicó en la Nueva Granada dando algunos ejemplos, entre los cuales es indispensable subrayar los conflictos entre la diócesis y los jesuitas.

El más interesante es el de la doctrina de Chita (1621–1628),²⁷ cuyo eco con lo ocurrido algunos años antes en la región del Tucumán parece indicar que se trata de la misma lógica de poder y de la misma política misionera.

Aunque, como hemos visto, la Compañía participó activamente en las reformas del Real Patronato, la secularización y el fortalecimiento del clero secular fue un proceso largo y complicado a causa, como ya hemos dicho, de los privilegios que las Órdenes religiosas continuaron conservando. Cuando en 1604 el arzobispo de Bogotá quitó los privilegios a los mendicantes, y en particular ciertas doctrinas de indios que fueron confiadas al clero secular desde 1605, los jesuitas recibieron así mismo algunas doctrinas. El marco general de su aceptación fue definido en la provincia del Perú, donde la Compañía aceptó las doctrinas del Cercado en 1571 y la de Juli en 1576 gracias a las negociaciones entre el padre Acosta y el virrey Toledo. Para Acosta tres eran los escollos: el peligro de disipación (pérdida de la disciplina religiosa), el atentado contra la pobreza evangélica (el uso de los servicios personales de los indios) y la dependencia y sujeción de los misioneros al obispo y al vicepatrón (el peligro de la visita). Sin embargo, Acosta se vio obligado a negociar con el virrey nuevas condiciones para aceptar las doctrinas de indios. Estas no debían ser otorgadas más que a título provisional, solamente para dar el ejemplo, y en la medida en que los seculares no fueran suficientes para proveerlas. Debían pertenecer al rey (encomiendas reales), estar alejadas de las ciudades española y ser suficientemente autónomas económicamente para poder mantener a los misioneros y a sus indios.²⁸

Estas reglas se aplicaron en la medida de lo posible en la Nueva Granada donde las relaciones entre la diócesis y los jesuitas fueron cercanas y positivas en los primeros veinte años de presencia jesuita. Esto se debió en gran parte a la voluntad del rey y del Consejo de Indias de nombrar arzobispos seculares muy favorables a la Compañía: Don Bartolomé Lobo-Guerrero en 1599 y

27 Chita es un municipio colombiano ubicado en la provincia de Valderrama en el departamento de Boyacá. Está situado a 189 kilómetros de la ciudad de Tunja. Limita por el norte con El Cocuy, al noroccidente con La Uvita, al occidente con Jericó, Socotá y Pisba, al sur con Pisba y al oriente con Támara, La Salina y Sácama (Casanare).

28 JOUANEN (1941) 86.

Hernando Arias de Ugarte desde 1618.²⁹ Los jesuitas aceptaron de parte de estos dos prelados un pequeño número de pueblos cuidadosamente seleccionados de acuerdo a objetivos estratégicos bien definidos. Para el gobierno, confiarlos a la Orden aseguraba el control de ciertos puntos considerados como estratégicos. Así mismo, se aseguraba el crecimiento temporal de la Orden y su prestigio. Desde este punto de vista, la construcción de una red territorial de influencia al servicio de un proyecto de civilización puede comprenderse también como una maniobra geopolítica. Estos pueblos aseguraban la continuidad de las haciendas, residencias y colegios jesuitas que comenzaban a extenderse por todo el reino. Ciertos pueblos fueron escogidos por su posición privilegiada en el camino real entre Cartagena y Santafé: Fontibón en 1604, Honda en 1612 y Mompox en 1647. Salvo la *doctrina* de Fontibón que siguió siendo de la Compañía hasta su expulsión en 1767, y que como en el caso del Cercado en Lima y de Páscuaro en la Nueva España constituyeron un verdadero laboratorio misionero jesuita, los otros pueblos de indios fueron administrados temporalmente, siguiendo la política definida por Acosta. Al noreste de Santafé, los jesuitas ocuparon el pueblo de Caxicá hasta 1615 fecha en la cual fue recuperado por el clero secular e intercambiado por el de Duitama, uno de los más grandes pueblos de indios del altiplano y lugar donde la Compañía fundó algunas haciendas. Duitama fue luego reemplazado por Tópaga en 1637 y en 1659 Tópaga fue de nuevo intercambiado por el pueblo de Pauto, punto estratégico de las misiones jesuitas de Casanare.³⁰

Sin embargo, las cosas se pusieron difíciles a la salida del arzobispo Arias de Ugarte para Lima en 1625. La Compañía lograría a su turno la antipatía del nuevo arzobispo y del clero diocesano, como anteriormente había sido el caso entre las otras Órdenes mendicantes y el arzobispado pro-jesuita. Esto

29 Arias de Ugarte nació en Santafé en 1561. Como muchos otros prelados de su época, antes de ser eclesiástico, siguió una larga carrera en el gobierno civil: estudió con los dominicos en Salamanca, fue funcionario de la armada en Cataluña, Oidor en Panamá, Charcas y Lima, Corregidor en Potosí y visitador de las minas de Huancavelica. Antes de llegar a Santafé, fue nombrado obispo de Quito por don Bartolomé Lobo-Guerrero. Resumen de la visita del Arzobispo Hernando Arias de Ugarte, junio 3 de 1620, AGI, antigua nomenclatura, 79-2-20, ff. 2-5. Carta de Hernando Arias y Ugarte Arzobispo a S. M. sobre los asuntos expuestos al margen de cada capítulo, sobre abuso de los encomenderos, 6 de mayo de 1622. AGI, antigua nomenclatura, 73-2-20, ff. 24-28.

30 COLMENARES (1997) 185.

ocurrió a la llegada del prelado Julián de Cortázar en 1627. Los jesuitas habían recibido tres doctrinas de las más importantes del reino: Chita y Honda en 1621 y Santa Ana en 1624, pero estas fueron puestas en tela de juicio por Cortázar desde su llegada a Santafé y suscitaron la envidia del clero secular, lo que era lógico tratándose del proceso normal de la secularización y en la medida en que eran tres de las más codiciadas.³¹ Eran en efecto los más importantes beneficios del reino en materia de algodón, de comercio y de extracción minera.³² En Honda, la oposición de los *vecinos* fue patente desde la llegada de los jesuitas en 1624. El *encomendero* Sebastián Pretel, descontento con su presencia llegó hasta amenazarlos con una escopeta. En 1629, Pretel escribía al rey en nombre de la corporación de encomenderos-transportadores (*de indios bogas*) quejándose de la protección que el gobierno les acordaba y reclamaba un clérigo secular. El arzobispo Cortázar, tomó más tarde su defensa y decretó la expulsión de los jesuitas de aquel beneficio. Por su lado, la Audiencia se pronunció en favor de la Compañía. Aunque el arzobispo murió en 1620 y que el Consejo de Indias se pronunció en favor de los jesuitas, estos últimos decidieron cederlo a los franciscanos hacia 1636.³³ Sin embargo, decidieron conservar una residencia y una parroquia de blancos. Hacia 1643 el arzobispo Fray Cristóbal de Torres puso de nuevo en tela de juicio la presencia jesuita en Honda. Esta vez el prelado logró suprimirles su carga parroquial en provecho de un cura secular, pero los jesuitas consiguieron una dispensa del rey que les confirmaba de nuevo en su posesión.³⁴

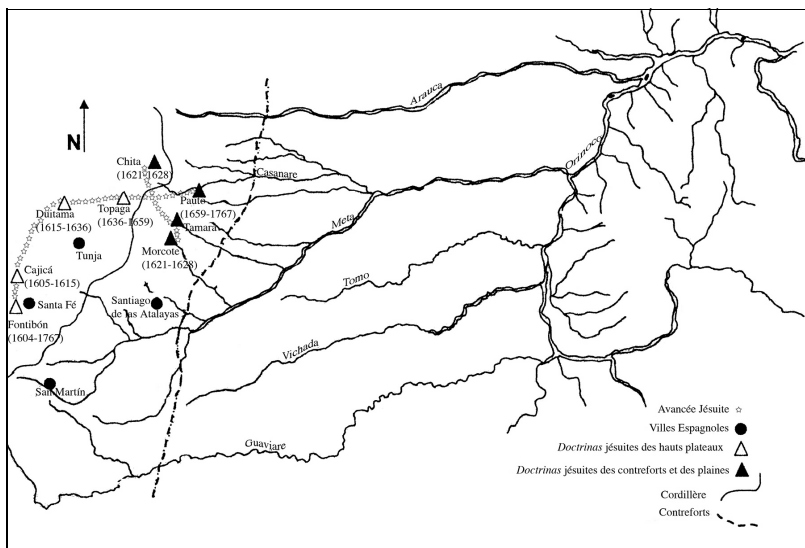
Para el caso de la doctrina de Chita, las desavenencias comenzaron en 1626 cuando el clero secular de Tunja pidió al tribunal de la diócesis su restitución en favor de los clérigos criollos y mestizos descendientes de los conquistadores y encomenderos, *hijos patrimoniales* o *beneméritos* que tenían fuertes intereses personales en la región y que veían a los jesuitas como usurpadores y espías al servicio del poder de Santafé. Considerado como un derecho patrimonial sobre las tierras y sus indios, estos clérigos manifestaban un gran sentimiento de injusticia contra el poder real (Presidente, Audiencia). El rey no podía negarles beneficios que eran recompensa de

31 Véase lo dicho por Funes y Acosta al principio de este ensayo.

32 PACHECO (1959), vol. 1, 328.

33 PACHECO (1959), vol. 1, 182.

34 PACHECO (1959), vol. 1, 187.



Avances estratégicos de los pueblos jesuitas hacia el noreste entre 1604 y 1628.

Fuente: Castro Roldán (2009) 217.

los servicios prestados a la Corona por sus ancestros, sobre todo tratándose de su único medio de subsistencia. Dice el documento que algunos candidatos: «son tan pobres que no tienen con que sustentarse por estar desposeídos de los patrimonios que legítimamente son suyos», mientras que los jesuitas pueden «pasar la vida con las gruesas rentas y haciendas que tienen y cada día de nuevo van acaudalando [...]». ³⁵ Estos argumentos tenían un gran peso en favor de los seculares, como lo demuestra la prioridad que la justicia distributiva atribuía a los beneméritos frente a otros candidatos. Aún la casuística jesuita reconocía esta prioridad. Según Avendaño, que seguía la lógica reformista tridentina:

35 Archivo de la Universidad de Comillas (Madrid), FJC (Fondo Jesuita de Comillas), tomo 52, f. 232v. El tomo 52 se trata de uno de los muchos tomos mecanografiados en los que el padre jesuita Pablo Pastells (1836–1932) transcribe documentos sacados del Archivo de Indias, muchos de los cuales no se pudieron encontrar en el AGI, pues las referencias de Pastells corresponden a la antigua nomenclatura y no coinciden con la catalogación actual de dicho archivo.

los Beneméritos son los hijos de los Conquistadores, por lo que se apegan más a la iglesias fundadas con su esfuerzo; [...] Igualmente, según la autoridad de Santo Tomás, el que es menos santo y sabio ha de preferirse al mejor y más sabio, si ello, debido a su autoridad o actividad secular o algo semejante, conviene más al común.³⁶

A esto se sumaba el hecho de que Chita era una encomienda privada³⁷ y que por regla general la Compañía hubiera debido repugnar este tipo de beneficios. Si los superiores la aceptaron fue ante todo por su estratégica posición geográfica (punto de partida de las misiones del llano) y por su gran importancia en la economía algodonerá tunjana como centro de mercado entre las parcialidades de Bimisa, Malareque, Togasa, Chichagui, Chichacuca, Bichacuca, Basameque, Sacama, Rubacate, Chipa, Rudigoque y La Sal. Según el jesuita Cassani, los clérigos decían que los jesuitas se habían convertido en mercaderes y que «traficaban singularmente en paños, y chucherías; y que a los Indios, a quienes llamaban sus hijos, les obligaban a que no comprassen de los Mercaderes, por despachar ellos sus generos».³⁸ Los jesuitas no negaron estos tratos pero se defendieron invocando su pobreza:

Cierto es que habemos traido algunas camisetitas y mantas a esta tierra, y con ellas comprado algunas cosas necesarias para el sustento [...] Y nuestro estilo es pagar al que vende a su satisfacción y no ocupar yndio ni yndia en otra cosa alguna sino es enviando alguno de una parte a otra en lo nezesario para nuestra comunicazion pagandose y por la bondad de N.S. estamos tan lexos de los tratos y granjerías que nos imponen que viendo algunos amigos nuestra pobreza y abiendo sabido quedabamos todavia debiendo buena cantidad de dinero que tomamos prestado para nuestro avio cuando vinimos a esta tierra nos ofrecieron su cuidado y diligensia sin que nadie supiese era para nosotros y que solamente les diesemos con que pagar a los yndios su trabajo y se les respondio agradeciendoles su voluntad que por

36 AVENDAÑO ([1668] 2001), tít. I Del Derecho de Indias y de las Obligaciones de los Reyes Católicos acerca de su Administración, cap. VII, 229.

37 La *encomienda* de Chita hacía parte del antiguo dominio de Gonzalo Jiménez de Quesada y marcaba los límites entre los indios del altiplano (Chitas, Laches) con fuertes lasos culturales con la civilización mosca; los indios del piedemonte, confederados con estos primeros desde antes de la conquista (Tunebos, Guayupes, Teguas) y los indios del llano, en su mayoría no sometidos al poder español (Achaguas, Caquetios, Giraras, Guahibos, Chiricoas, Sálivas, etc.). Autos sobre el Curato del Pueblo de Chita, AGI, antigua nomenclatura 72-3-25 y 73-3-7.

38 CASSANI ([1741] 1967), lib. I, cap. IX Fruto, que se consiguió en estas Doctrinas: Persecución contra los Padres, y la Compañía, hasta obligar à que las dexassen en otras manos, 106.

ningun caso se tratase de eso y que antes nos venderíamos como esclavos para pagar que usar de esos medios tan ajenos a obreros evangélicos.³⁹

Cuando en 1628 el arzobispo Cortázar pidió la salida de los cuatro jesuitas, en vez de *seguir el traslado*, los padres invocaron la protección del presidente de la Audiencia. Cortázar por su lado representaba «el gran perjuicio de los clérigos, hijos y nietos de conquistadores, que hay muchos y muy capaces y suficientes, paupérrimos [...]», y añadía que dichos clérigos eran tan eficaces como los padres en aquellas doctrinas «y cuando no cumplen con sus obligaciones como deben, son visitados y castigados por sus prelados, y no se puede hacer con los religiosos, por ser exentos de la jurisdicción ordinaria [...]».⁴⁰ Un año más tarde el Consejo daba razón al arzobispo pero mandaba no innovar en cuanto a las otras doctrinas otorgadas a la Compañía. El peso político de los encomenderos era entonces muy importante, y los jesuitas debieron renunciar a su tentativa misionera y esperar hasta 1659 para emprender la evangelización del Casanare. Recordemos que la Compañía no se había instalado en la ciudad de Tunja hasta 1611 y que aún en 1620 una parte del clero le era hostil. Era el caso de los dominicos, por ejemplo, que controlaban las doctrinas del corregimiento de Chivatá, en su mayor parte encomiendas privadas. La instalación de los jesuitas en Chita puede ser interpretada como una tentativa de implantación en el corregimiento del Cocuy, segundo en importancia a causa del algodón, tal y como ya lo habían hecho en el corregimiento de Sogamoso ganándose la amistad de la familia Bravo y Becerra.

Es interesante comparar lo ocurrido en Chita desde 1627 con lo que ocurrió algunos años antes en la provincia de Tucumán, donde el prelado nombrado por el rey era el mismo Julián de Cortázar que luego pasaría a Bogotá. Cortázar, al igual que los anteriores prelados era un secular. Había estudiado teología en el Colegio Mayor de Valladolid y había servido la canonjía magistral de la Catedral de Santo Domingo de la Calzada.⁴¹ En las informaciones para su nombramiento es revelador el destacar que fue nombrado por el Consejo de Indias prefiriéndosele a los otros candidatos, que eran todos religiosos.⁴² Esto muestra la voluntad del rey de continuar la

39 AUC, FJC (Fondo Jesuita de Comillas), tomo 52-1, ff. 139–143.

40 PACHECO (1959), vol. 1, 383.

41 LEVILLIER (1926) 153.

42 Otros contendores eran: el maestro fray Alonso de Saabedra de la Orden de San Agustín, Fray Diego Altamirano de la Orden de San Francisco, Fray Gaspar de Avendaño de la

política de secularización iniciada veinte años antes y cómo aquella debió generalizarse tanto en la región de Tucumán como en la de Santafé.

Sin embargo, es patente constatar que el arzobispo no se entendía con la Orden jesuita, como se puede ver en los documentos de visita y en particular aquellos referentes a la colonización del valle de los Calchaquies, donde se habían instalado algunas misiones de la Compañía. Los encomenderos decían que los padres impedían «*la execución de la real justicia y a la causa estar los yndios por este respeto soberuios y altiuis haciendo cosas exoruitantes por no tener temor a la rreal justicia*». ⁴³ El superior de la misión, padre Cristóbal de Torres, protestaba explicando la crueldad con que eran castigados aquellos indios «*por no ser mi yntencion, escribe el jesuita, ni pretender se aga cosa que llegue a mutilación de mienbro ni efusión de sangre*». ⁴⁴ Y al parecer, la riña entre colonos y jesuitas parecía estar centrada en las injusticias de las campañas de pacificación hechas por los encomenderos y, sobre todo, en la atribución de las curas de almas de las nuevas parcialidades a clérigos familiares de los encomenderos. El prelado tomó muy pronto parte por los clérigos seculares, hijos y nietos de encomenderos, tal y como lo hizo más tarde en Bogotá en el caso de Chita. En efecto, un año después escribía de nuevo al rey:

Soy de parecer (salvo meliori) que Vuestra Magestad mande executar pronta y efectivamente la Vuestra Real cédula su fecha de 1583, anssi por las razones vivas y eficaces en ella contenidas, como por las que la esperiencia nos ba enseñando convenir assi al servicio de Dios nuestro Señor, al vuestro, bien de las almas y a la quietud, observancia, clausura y recogimiento de las mismas religiones y buen exemplo que deven dar en su proceder, con cuya execucion tendrán los religiosos todo lo dicho en sus conventos y euitar a. Vuestra Magestad los encuentros que de ordinario suelen tener con los visitadores de los obispos repugnando la visita y no queriendo dexarse visitar dellos no obedecerlos en esto, debiendolo hacer pues en quanto curas deben ser visitados según lo dispuesto por el Santo Concilio Tridentino, con lo qual han causado grandes escándalos en el piru, en gran perjuicio y escándalo de los naturales recien conbertidos a nuestra santa fee católica y a los hijos de los descubridores y pobladores destas tierras pues ay ya suficiente número dellos para poder obtener las dichas doctrinas y tienen la suficiencia necesaria para el dicho ministerio y en particular en la lengua que es lo mas necesario e ymportante y como criollos de la tierra sauen acomodarse mejor que los que no lo son a la condición de los naturales [...]. ⁴⁵

Orden de Santo Domingo, Fray Ambrosio de Vallejo de la Orden del Carmen; LEVILLIER (1926) 153.

43 LEVILLIER (1926) 322.

44 LEVILLIER (1926) 322.

45 LEVILLIER (1926) 322.

En 1622 el obispo visitó por fin las misiones jesuitas pero fue de parecer que los padres de la Compañía habían hostilizado su visita. Como consecuencia de ello, las doctrinas jesuitas fueron abandonadas hacia 1627. Los padres del Colegio de Salta continuaron entonces la evangelización del Valle por medio de misiones volantes, pero las doctrinas y pueblos de indios no fueron refundadas sino hasta 1642, a tres años de diferencia de la instalación de los jesuitas en el Casanare.

Vemos cómo el caso del valle Calchaquí es bastante parecido al caso de Chita, de donde los jesuitas debieron salir por el acoso del clero secular y del arzobispo. La pregunta que podemos hacernos al mirar en paralelo estos dos casos, casi contemporáneos, es saber si la actitud del arzobispo estuvo dictada por una política generalizada o si por el contrario se trata más bien de un prelado reacio a la Compañía. Es posible que las políticas del patronato real frente a los jesuitas hubieran cambiado con la llegada al poder de Felipe IV en 1621 y de las nuevas estrategias del Conde Duque de Olivares, cambio que corresponde igualmente a la llegada de Urbano VIII al papado y a su voluntad de volver a levantar los privilegios a las Órdenes religiosas para la mejor aplicación del Concilio de Trento. En estos dos casos precisos, los Jesuitas fueron víctimas de la secularización, habiendo sido anteriormente actores de la misma.

Conclusiones

Es importante subrayar de nuevo la ambigüedad del rol de la Compañía de Jesús en la aplicación del Concilio de Trento en el caso preciso de la Nueva Granada. Es notorio su papel positivo en la aplicación general de las reformas clericales, en particular a través de la aplicación de la normatividad tridentina puesta en marcha en Santa Fe a través de Sínodo de 1606, que no es sino una adaptación local del famoso Tercer Concilio de Lima llevado a cabo con ayuda de los jesuitas en 1585 y que llevó a la creación del seminario. Sin embargo, el rol de Martín de Funes en este caso preciso es bastante revelador de las contradicciones internas de la Compañía de Jesús en materia de política misionera, y en particular en lo tocante a la aplicación concreta de las reformas de Trento que muchas veces iban en contra de los privilegios otorgados por la monarquía a las Órdenes religiosas, privilegios que la Compañía supo conservar a pesar de todo. En efecto, hacia 1606, y como ya lo hemos señalado, la situación no era entonces tan favorable como lo había

sido en 1585 a causa de la independencia que poco a poco fue tomando la política regalista española frente a la política del papado. Aunque la Compañía ganó en independencia frente al rey de España y ante el Papado, los jesuitas españoles siguieron dependiendo de los privilegios otorgados por la monarquía para la ejecución de su política misionera.

Esto es también patente si miramos el seguimiento de dichas políticas misioneras durante los primeros cincuenta años de presencia jesuita en el Nuevo Reino de Granada, un caso de estudio que, bien es de notar, no es completamente diferente de lo ocurrido en otras regiones del Nuevo Mundo. Como hemos constatado comparando los casos de Chita y del Valle de los Calchaquies, a partir de la década de 1640, los jesuitas vuelven a integrarse a estas doctrinas, que desde entonces, y siguiendo la tradición historiográfica, tomaron el nombre de misiones. La distancia que poco a poco fue separando a los jesuitas de su primer rol de reformadores tridentinos se puede entender sobre todo en el marco de una política misionera que se afirma desde la época de Acosta con una voluntad de independencia frente a la administración diocesana, voluntad política que se acentuará después de la muerte de Acquaviva en 1615 y sobre todo con la llegada de sus dos sucesores: el General Vitelleschi (1615–1645) y el General Caraffa (1646–1649). Ya para mediados del siglo XVII, la política misionera jesuita en la América española parece haberse alejado de las consignas tridentinas, con base en el argumento del mal desempeño de los seculares y de las injusticias que cometían contra los indios. Además, tales pueblos de indios o misiones eran la única garantía de que, a través de la Compañía, se ejerciera la soberanía del estado español en los territorios de frontera, tan alejados de los centros de poder, máxime cuando a partir de 1640 la Corona de Portugal se distanciaba definitivamente de España. Es comprensible, pues, que en siglo XVIII la monarquía los haya expulsado de la América española, teniendo en cuenta el poder pastoral que lograron adquirir y la independencia que terminaron manifestando frente a la monarquía. Para los ilustrados, aquella independencia era tal que muchas de las acusaciones apuntaban a la cercanía de la Compañía de Jesús con el Papado, lo que a la luz de la historia aquí desarrollada con el caso de Funes y de la implantación misionera jesuita a nivel local parece paradójico.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

- Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)
Santo Domingo 869, leg. 5
Archivo de la Universidad de Comillas, Madrid (AUC)
Fondo Jesuita de Comillas (FJC), tomo 52
Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma (ARSI)
Provincia Novi Regni et Quitensis 12
Toletanae 6

Fuentes impresas

- ACOSTA, JOSÉ S. I. ([1585] 1952), *De Procuranda Indorum salute*, Madrid: Ediciones España Misionera
AVENDAÑO, DIEGO S. I. ([1668] 2001), *Thesaurus Indicus*, Pamplona: Eunsa
CASSANI, JOSEPH S. I. ([1741] 1967), *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reino de Granada en la América, descripción y relación exacta de sus gloriosas misiones en el reyno, llanos, meta y río orinoco. Estudio Preliminar y anotaciones al Texto por José del Rey, S. J.*, Caracas: Academia Nacional de la Historia
CAULÍN, ANTONIO ([1779] 1841), *Historia Corográfica natural y evangélica de la Nueva Andalucía, Provincias de Cumaná, Nueva Barcelona, Guayana y vertientes del río Orinoco*, Caracas: Gerge Corser
Constituciones sinodales del Sínodo de 1606 celebrado por Don Bartolomé Lobo Guerrero (1955), en *Ecclesiastica Xaveriana*, V, 153–201
KIRCHER, ATHANASIUS (1646), *Artis Magna Lucis et Umbrae*, Romae
LEVILLIER, ROBERTO (1926), *Papeles eclesiásticos del Tucumán siglo XVII*, vol. 1, Madrid: Imprenta de Juan Pueyo
ZUBILLAGA, FÉLIX S. I. (1956–1981), *Monumenta Mexicana*, Roma: I. H. S. I.

Bibliografía

- ASTRAIN, ANTONIO S. I. (1902–1925), *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols., Madrid: Sucesores de Rivadeneyra
BERNARD, CARMEN (1989), *Le chamanisme bien tempéré: Les jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle Grenade*, en: *Mélanges de l'École Française de Rome* 101:2, 789–815, <https://doi.org/10.3406/mefr.1989.4065>
CASTRO ROLDÁN, ANDRÉS (2009), *Discours et pratiques jésuites en Nouvelle Grenade: Les Missionnaires du Casanare, du Meta et de l'Orénoque (1624–1767)*, Tesis Doctorado, Paris: Université Sorbonne Nouvelle
COBO BETANCOURT, JUAN FERNANDO (2012), *Mestizos Heraldos de Dios: La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino*

- de Granada y la racialización de la diferencia, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
- COLMENARES, GERMÁN (1997), *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá: TM editores
- ESTENSSORO FUCHS, JUAN CARLOS (2003), *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los Indios del Perú al catolicismo, 1532–1750*, Lima: IFEA, <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4412>
- GUTIÉRREZ, JOSÉ ALBERTO. S.I. (2004), Gloria y tragedia del primer rector de Santa Fe, en: *Teología Xaveriana* 54:152, 629–649
- HYLAND, SABINE (2003), *The Jesuit and the Incas: The Extraordinary Life of Padre Blas Valera*, S.J., Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press
- JOUANEN, JOSÉ S.I. (1941), *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito 1570–1774*, Quito: Editorial Equatoriana
- LAURENCICH MINELLI, LAURA et al. (2001), *Actas del coloquio Guamán Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial*, Roma: Antonio Pellicani
- PACHECO, JUAN MANUEL (1955), *Constituciones sinodales*, en: *Ecclesiastica Xaveriana* V, 123–152
- PACHECO, JUAN MANUEL S.I. (1959–1989), *Los jesuitas en Colombia*, 3 vols., Bogotá: Editorial San Juan Eudes
- PIRAS, GIUSEPPE (1976), *La congregazione e il collegio di propaganda fide di J.B. Vives, G. Leonardi e M. de Funes*, Roma: Università Gregoriana Editrice
- PIRAS, GIUSEPPE (1998), *Martin de Funes S.I. (1560–1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Roma: Ed. di storia e letteratura
- PIRAS, GIUSEPPE (2004), El conflicto interno de la Compañía de Jesús sobre las doctrinas de Indios en los años 1568–1608 y el papel de Diego de Torres y Martín de Funes en su solución, en: LAURENCICH MINELLI, LAURA, PAULINA NUMHAUSER BAR-MAGEN (eds.), *El Silencio Protagonista: El Primer Siglo Jesuita en el Virreinato del Perú. 1567–1667*, Quito: Editorial Abya Yala, 115–125
- PIZZORUSSO, GIOVANNI (1997), Propaganda fide e le missioni cattoliche sulla frontiera politica, étnica e religiosa delle Antille nel XVII secolo, en: *Mélanges de l'École française de Rome* 109:2, 581–599, <https://doi.org/10.3406/mefr.1997.4505>
- REY FAJARDO, JOSÉ DEL S.I. (2003), La «facultad de lenguas» en la Javeriana Colonial y sus profesores, Bogotá: Universidad Javeriana
- REY FAJARDO, JOSÉ DEL S.I. (2006), *Biblioteca de escritores jesuitas neogranadinos*, Bogotá: Universidad Javeriana
- SIMÓN, FRAY PEDRO O.F.M. ([1627] 1981), *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, 7 vols., Bogotá: Biblioteca del Banco Popular
- TRIANA Y ANTORVEZA, HUMBERTO (1987), *Las lenguas indígenas en la Historia social del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo
- USECHE LOSADA, MARIANO (1984), Los estudios Etnohistóricos en la Orinoquía Colombiana, en: *Encuentro Nacional de Investigadores sobre la Orinoquía*, Bogotá: Editorial Guadalupe, 69–75

- USECHE LOSADA, MARIANO (1987), El Proceso colonial en el alto Orinoco-Río Negro (siglos XVI–XVIII), Bogotá: Banco de la República
- ZAMORA, ALONSO DE ([1701] 1980), Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada, 4 vols., Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura

**«Virtud, letras y conocida sangre; siendo hijo de
muy buenos padres».*
Informaciones de los colegiales de San Bartolomé,
1689–1808****

La expulsión de la Compañía de Jesús de tierras hispánicas en 1767 transformó la realidad de los territorios hispánicos en ambas orillas del Atlántico. La red de instituciones educativas jesuitas a lo largo y ancho del continente americano sufrió, directamente, los efectos de la expulsión y, posterior, extinción de la orden jesuita. El presente capítulo, se centra precisamente en uno de estos centros educativos, el Real Colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé de Santafé, en el virreinato de la Nueva Granada, y en el análisis de las informaciones de legitimidad y limpieza a la que eran sometidos los pretendientes al colegio seminario, con el fin definir las características y naturaleza de estos documentos y la razón de ser del mismo proceso como herramienta de exigencia y refrendamiento del poder tanto de la institución jesuita como de las élites neogranadinas. Un escenario de análisis articulado cronológicamente en torno a la expulsión de la Compañía como eje vertebrador de dos realidades de la misma institución.

* Relación de méritos y servicios de Antonio Mena y Felices que fue colegial real de San Bartolomé, Santafé, 21 de mayo de 1741, Archivo Histórico Javeriano Juan Manuel Pacheco S.J. (en adelante: AHJJMP), B1-ES1-EN1-CP26-DVD01, doc. 1210, f. 1r.

** Proyecto de investigación «La familia bartolina. Los colegiales del Real Colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé, 1742–1792», financiado por la Oficina de Investigación (OFI) de la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana como parte de la Convocatoria Interna «Apoyo a proyectos de Investigación a partir de los fondos documentales del Archivo Histórico Javeriano», convocatoria núm. 003 año 2013.

Los colegiales del Real Colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé

El Real Colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé de Santafé fue inaugurado el 18 de octubre de 1605 por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, quien delegó en la recién llegada Compañía de Jesús la gestión de la nueva institución,¹ con el objetivo de regir la educación de los jóvenes pertenecientes a las principales familias de la capital y materializar la institucionalización de un verdadero seminario diocesano siguiendo las directrices del Concilio de Trento.² Además, la cesión por parte del arzobispo de la dirección del Colegio a la Compañía supuso que la rectoría del mismo se subordinase al superior jesuita, relacionando, inevitablemente, el destino de ambas direcciones.³

Las *Constituciones* del Seminario definían las calidades de quienes debían ingresar en él, subrayando su condición de «pobres, españoles y de legítimo matrimonio, y de edad de por lo menos 12 años; y que sepan leer y escribir; de buenas costumbres y civilidad; y serán preferidos con iguales partes de las dichas, los descendientes de conquistadores». ⁴ Junto a los seminaristas, San Bartolomé contó, desde 1610, con colegiales convictores o porcionistas.⁵ Estudiantes que residían en el convictorio,⁶ que no se formaban para ser

1 RESTREPO (1928); SILVA OLARTE (2002) 35.

2 DELGADO CRIADO (1993) 75–76.

3 El Capítulo III de las Constituciones y testimonio de erección del Colegio Seminario de San Bartolomé de la ciudad de Santafé. Firma de Juan de Ovando (1682). AHJJMP, B1-ES1-EN1-CP26-DVD 1, doc. 636, f. 6r–v, recoge el encargo del arzobispo de Santafé a la Compañía de Jesús de la nueva institución bartolina.

4 Constituciones y testimonio de erección del Colegio Seminario de San Bartolomé de la ciudad de Santafé. Firma de Juan de Ovando (1682), cap. 1. AHJJMP, B1-ES1-EN1-CP26-DVD 1, doc. 636, f. 3v.

5 A pesar de que el general Aquaviva no era favorable, finalmente, se abrió el convictorio con el fin de contar semillero propio en caso de tener que entregar el seminario al arzobispo. Véase PACHECO (1959) 128.

6 «En los Colegios de los Padres de la Compañía de Jesús dan este nombre a la habitación, que agregada al Colegio, tienen destinada para que viva la juventud que admiten en ella, pagando su pensión: y se les enseña a escribir y leer, la Gramática, y otras cosas concernientes a la buena crianza, virtud y educación»; Convictorio, en: Diccionario de Autoridades (1729), vol. 2.

sacerdotes y pagaban, en virtud de las *Constituciones*, una pensión anual de 100 pesos.⁷

Esta dualidad inicial de colegiales bartolinos se fue ampliando, definiendo un escenario colegial⁸ múltiple de la mano de la creación de colegiaturas o becas específicas que abrieron la puerta a la ampliación de la tipología bartolina. Nos referimos a becas específicas en tanto que a la condición de colegial se le sumaba una remuneración para el pago de los estudios, y el sustento de cada individuo otorgada por una institución o particular, que caracterizaba la calidad y naturaleza de la beca. Así, recibir una beca en un colegio hacía referencia a la «prebenda o plaza que se gozaba al ser colegial», convirtiéndose la beca en sinónimo de colegial, materializada en la prenda o «insignia de diversos colores» que distinguía a los colegiales.⁹ En San Bartolomé, por tanto, se dieron becas seminarias – las fundacionales – (financiadas por las rentas eclesiásticas), becas reales (sufragadas por las rentas reales) y particulares (costeadas por familias o individuos específicos). La siguiente tabla presenta la tipología colegial de San Bartolomé entre 1605 y 1767,¹⁰ año de expulsión de la Compañía, y define un escenario colegial múltiple dentro del Colegio Seminario bartolino.¹¹

- 7 Constituciones y testimonio de erección del Colegio Seminario de San Bartolomé, cap. 1 (1682), AHJJMP, B1-ES1-EN1-CP26-DVD 1, doc. 636, f. 4r.
- 8 «La persona que tiene beca o plaza en qualquier Colégio. Viene del nombre Colégio. Latín. *Collega*»; Colegial, en: Diccionario de Autoridades (1729), vol. 2.
- 9 Beca, en: Diccionario de Autoridades (1726), vol. 1. También GUILLÉN DE IRIARTE (1994), vol. I, 24–25.
- 10 En la reconstrucción y análisis de la tipología colegial de San Bartolomé se han dejado al margen los colegiales que presentaban informaciones de legitimidad y limpieza. SILVA OLARTE (1994) 72–74.
- 11 Para la realización de la tabla se han utilizado las siguientes fuentes: Colegio de San Bartolomé, provisión de becas, oposición a ellas, nombre de los opositores y beneficios. Archivo General de la Nación Colombia (en adelante: AGNC), Fondo Colegios, leg. 2, ff. 432v, 447v, 448r–v, 453r. Carta del alumno Miguel de Rianza Saldarriaga al rector del Colegio Mayor de San Bartolomé para la integración a este, 1757. AHJJMP, SCSB, rollo 4, caja 7, núm. 683, ff. 224–231, pp. 1498–1511. Informe audiencia sobre patronato becas Sanz Lozano, 25 de febrero de 1697. AHJJMP, B1-ES1-EN1-CP26-DVD1-Doc. 796. GROOT (1869), vol. I, 436; PACHECO (1959), vol. III, 130; RESTREPO POSADA (1961) 160.

Tabla 1.

Tipología de becas y colegiales en el Colegio Seminario de San Bartolomé, 1605–1763

<p>14 BECAS SEMINARIAS Fundadas en 1605 Provisión y patronato arzobispal Renta anual 100 pesos en rentas de arzobispados Españoles pobres y descendientes de los conquistadores Formación sacerdotal Expediente de legitimidad y limpieza</p>	<p>30–35 CONVICTORES Fundadas en 1610 Provisión Rector San Bartolomé Pago de pensión anual de 60–70 pesos Formación secular Expediente de legitimidad y limpieza</p>
<p>6 BECAS REALES Fundadas 4 en 1664 Aumento a 6 c.1700 Provisión presidente audiencia – patronato real 500 pesos oro anuales en pensiones de encomiendas reales Hijos y descendientes de ministros y oficiales reales Formación secular Expediente de legitimidad y limpieza</p>	<p>2 BECAS ARZOBISPO SANZ LOZANO Fundadas en 1688 Nominación cabildo Cartagena y designación del arzobispo de Santafé Patrimoniales ilustres de Cartagena Formación secular Expediente de legitimidad y limpieza</p>
<p>1 BECA DEAN JUAN BAUTISTA MARTÍNEZ OVIEDO Fundadas c. 1690 Patronato rector San Bartolomé Patrimoniales pobres de Ibagué Renta de 2000 pesos Formación secular Expediente de legitimidad y limpieza</p>	<p>2 BECAS FAMILIA SALAZAR Fundadas c. 1700 por Agustín Salazar en Antioquia Patronato particular – familiar Descendientes familia Salazar Formación secular Expediente de legitimidad y limpieza</p>
<p>4 BECAS ARZOBISPO ÁLVAREZ QUIÑONES Fundadas en 1736 Provisión y patronato arzobispo Santafé Patrimoniales del arzobispado de Santafé Renta 6000 pesos Formación secular Expediente de legitimidad y nobleza</p>	

El conjunto de los colegiales recogidos en la tabla precedente se sometían, como pretendientes a ingresar en la institución educativa, a un proceso de informaciones genealógicas de limpieza y legitimidad con el fin de acreditar

su óptima condición y calidad.¹² Esta exigencia nos remite a la doctrina fijada a mediados del siglo XVI en Castilla, «a partir de la articulación del pensamiento genealógico con el antijudaísmo, que configuró el principio de limpieza de sangre como mecanismo de exclusión y control».¹³ En este escenario se definieron los estatutos de limpieza de sangre, cuya implantación en instituciones como cabildos catedralicios, colegios mayores, cofradías y órdenes militares¹⁴ hizo que todo pretendiente a estos debiera someterse a una investigación genealógica para evidenciar sangre limpia, sin antepasados judíos ni musulmanes. Con el paso del tiempo, este requerimiento se convirtió en «un sistema burocrático» de información que permitió gestionar y administrar el saber genealógico para visibilizar y controlar la diferencia.¹⁵ En la realidad americana, el principio de limpieza de sangre se cimentó, junto a las máculas heredadas de la península, en torno a los neófitos indios, mestizos y negros, lo que trajo consigo su redefinición retórica y práctica, a partir de la inclusión del color de piel y las lógicas estamentales en la definición de sus contornos de exclusión y discriminación.¹⁶

En el contexto de definición y fortalecimiento de los estatutos de limpieza de sangre, la V Congregación General de la Compañía de Jesús «aprobó, el 23 de diciembre de 1593, los estatutos de limpieza de sangre que prohibían la admisión de los confesos o cristianos nuevos a la orden ignaciana».¹⁷ Esta primera decisión fue ratificada con la promulgación del decreto 28 del 18 de junio de 1608, que certificaba la exclusión de la Compañía de todos aquellos que tuvieran antepasados musulmanes o judíos, un decreto que tuvo su escenario de gestación en la VI Congregación, realizada en Roma entre el 21 de febrero y el 29 de marzo de 1608. Asimismo, la nueva normativa exigía

12 COELLO DE LA ROSA (2011) 46.

13 HERING TORRES (2011) 38.

14 «Se llama el que tiene las Iglesias, Colegios y otras Comunidades, assí Eclesiásticas, como Seculares, para calificar y probar (según lo que cada una tiene establecido) la limpieza de sangre, calidad y nobleza de los individuos, que pretenden entrar en ellas. Latín. *Statutum. Constitutio*»; Estatuto, en: Diccionario de Autoridades (1732), vol. 3. La implantación de los estatutos de limpieza de sangre en estos escenarios definió una «institucionalidad de estatuto», cuya naturaleza y razón de ser, como veremos más adelante, dará pie a un enfrentamiento entre el Colegio Seminario de San Bartolomé y el Colegio Mayor del Rosario en torno a qué significa y qué consecuencias tiene para el proceso de selección y definición institucional ser o no ser colegio de estatuto.

15 HERING TORRES (2011) 38.

16 HERING TORRES (2011) 43–44.

17 COELLO DE LA ROSA (2011) 46.

a los provenientes de «familias nobles y respetables que demostraran su pureza de sangre hasta la quinta generación».¹⁸ A pesar de las protestas por parte de algunos sectores de la Compañía,¹⁹ las decisiones de la Congregación fueron aprobadas y aplicadas. No obstante, esto último solo se dio en los territorios hispánicos (peninsulares y ultramarinos) donde provinciales y rectores implementaron los estatutos de limpieza de sangre y sus correspondientes informaciones, tanto en la selección de novicios como de colegiales en sus seminarios y colegios,²⁰ respondiendo a un rigorismo jesuita que temía que conversos y mestizos pudieran desacreditar su labor educativa y misional.²¹

Informaciones de legitimidad y limpieza de San Bartolomé, 1689–1767

Las *Constituciones* del Seminario de San Bartolomé redactadas por Lobo Guerrero no mencionaban explícitamente la necesidad de que los pretendientes se sometieran a un proceso de información y acreditación de su limpieza de sangre.²² En este sentido, las calidades y condiciones de los que debían formarse en el seminario señalaban unas pautas y requisitos escuetos, pero claros; los pretendientes debían ser españoles y de legítimo matrimonio, de buenas costumbres y civilidad y, preferiblemente, descendientes de con-

- 18 Rigurosa exigencia de limpieza de sangre absoluta ya atenuada por parte de la Junta convocada por Felipe II durante el mandato del Inquisidor General Pedro de Portocarrero. COELLO DE LA ROSA (2011) 46–47.
- 19 Las protestas respondieron al rechazo de la política segregacionistas del general Aquaviva y su deseo de italianización de la Compañía. COELLO DE LA ROSA (2011).
- 20 COELLO DE LA ROSA (2011) 48. La promulgación de los decretos de limpieza de sangre en la Compañía coincidió con la promulgación – el 8 de enero de 1599 – e implantación – en 1616 tras una modificación – de la *Ratio atque Studiorum Societate Jesu* para todos los colegios y colegiales jesuitas, hasta la supresión de la Compañía en 1773. Ambos escenarios normativos, bajo el mandato del padre general Claudio Acquaviva, definen un escenario de búsqueda de orden, estabilidad y legitimidad para el conjunto de los estamentos e individuos jesuitas. GIL (2002) 25–26.
- 21 En este sentido, Alexandre Coello de la Rosa también analiza cómo estas políticas restrictivas también afectaron a los criollos, especialmente en el tránsito entre los siglos XVI y XVII, en relación a su condición inferior y «tropical» frente a los peninsulares. COELLO DE LA ROSA (2008) 37–66.
- 22 SALAZAR (1946) 329. Constituciones y testimonio de erección del Colegio Seminario de San Bartolomé de la ciudad de Santafé. Firma de Juan de Ovando (1682), cap. 1. AHJJMP, B1-ES1-EN1-CP26-DVD 1, doc. 636.

quistadores. Por tanto, definía un obligatorio escenario español y legítimo como exigencia de selección.

Asimismo, la comisión de la dirección y gestión de San Bartolomé, así como la instrucción de sus colegiales, significaron para la Compañía de Jesús que las normativas y los decretos que regían el gobierno jesuita comenzarían a aplicarse en la recién inaugurada institución bartolina. Por lo tanto, las decisiones tomadas en la V Congregación General en torno a los estatutos de limpieza de sangre, posteriormente corroboradas en 1608, tuvieron necesariamente que ser implantadas en San Bartolomé.²³ La ausencia de documentación relativa a estas informaciones²⁴ nos impide rastrear cómo se llevó a cabo esta aplicación normativa desde los inicios del siglo XVII, así como su evolución al compás del fortalecimiento y desarrollo del Seminario. No obstante, este vacío documental no significa necesariamente que los procesos y pruebas de acreditación de limpieza no se llevaran a cabo en San Bartolomé, sino que, por alguna razón que a día de hoy todavía desconocemos, la documentación en la que se materializaron estos procesos y testimonios, fuera de la condición y naturaleza que fuera, se ha extraviado.²⁵

Partiendo, por tanto, de la documentación conservada, a continuación, nos centraremos en el análisis de la estructura y contenido de las informaciones de legitimidad y limpieza, con sus respectivos interrogatorios, que presentaron los pretendientes a colegiales de San Bartolomé entre 1689 y 1767, fecha de la expulsión de la Compañía.²⁶ El examen de los documentos nos permitirá reconstruir, primero, la estructura del proceso de información, así como la relevancia de su denominación; segundo, los participantes en el mismo, tanto de la jerarquía y organigrama institucional jesuita como del entorno del candidatos; tercero, el lugar de realización, la duración y resolución del proceso; y, cuarto y último, la naturaleza y condición del interrogatorio.

23 COELLO DE LA ROSA (2011) 58.

24 Los primeros expedientes conservados datan de 1689.

25 Del conjunto de los autores que trabajan el Seminario bartolino solo JARAMILLO MEJÍA (1996) se detiene a analizar el contenido de las informaciones de legitimidad y limpieza presentadas por los pretendientes a colegiales. De hecho, él es el único que señala la fecha de los primeros expedientes. Sin embargo, no se cuestiona en ningún momento sobre el vacío documental existente entre 1605 y 1689.

26 El grueso de las informaciones de este periodo se encuentra microfilmado. AHJJP, fondo Colegio de San Bartolomé, rollos 1 (caja 2), 2 (cajas 3 y 4), 3 (cajas 5 y 6) y 4 (cajas 6, 7 y 8). Para el examen de estas informaciones nos hemos basado en un análisis conjunto de las mismas.

Así, el proceso comenzaba con una carta de presentación del pretendiente, en la que se presentaba como hijo legítimo de sus padres y natural de un lugar específico y, con el objetivo de continuar sus estudios en San Bartolomé, suplicaba que el Rector le recibiera la información de su legitimidad y limpieza, aportando los testigos necesarios. La mayoría de las cartas de presentación comparten estos datos, ya que su objetivo es dejar constancia de quién es el aspirante, quiénes son sus legítimos padres y de dónde es originario. La diferencia más significativa en estas cartas se relaciona con su denominación, ya que estas van a ser definidas por los propios postulantes de diferentes formas. Aunque mayoritariamente en la primera mitad del siglo XVIII se van a titular como cartas de información de legitimidad y limpieza, las primeras informaciones conservadas nos hablan de presentación e información de requisitos de calidad,²⁷ mientras que las informaciones de los años 50 y 60 del siglo XVIII incluyen la mención a los buenos procederes del pretendiente y a la legitimidad, limpieza, linaje y nobleza del mismo. Una variedad de denominaciones que refleja el trasegar de la institución en torno al perfil de colegiales que la va a definir. Esto es, unos candidatos que mayoritariamente acreditan su condición y calidad limpia y legítima en un contexto en el que el término nobleza no adquiere una presencia muy significativa, aunque comienza a definir su escenario de existencia.

Volviendo a la carta, esta era dirigida al rector de la institución, quien proveía la continuación o no del proceso, lo que significaba la recepción o no de la información y la posterior realización del interrogatorio. Tras la provisión del rector, informada por escrito por el secretario de Seminario, se procedía a llevar a cabo el interrogatorio a los testigos presentados por el pretendiente. Estos, generalmente, oscilaban entre dos o tres y debían ser personas de acreditada calidad. El interrogatorio se realizaba en San Bartolomé²⁸ según lo expuesto en las informaciones, y los encargados de recibir la decla-

27 «Se llama la nobleza y lustre de la sangre: y assí el Caballero o hidalgo antiguo se dice que es Hombre de calidad. Latín. Generis claritas, dignitas»; Calidad, en: Diccionario de Autoridades (1729), vol. 2.

28 No todas las informaciones se ajustaban a este modelo, ya que muchas se hacían en el lugar de origen del postulante, eran mucho más extensas, presentaban más testigos (que no respondían a interrogatorios tipo), e incluían diferentes documentos como fe de bautismos, árboles genealógicos y copias de actas de matrimonios de libros de españoles. Sin embargo, para este trabajo nos hemos centrado, precisamente, en aquellas que se ajustaban al modelo ordinario no excepcional.

ración de los testigos eran dos consiliarios y un notario o secretario, todos integrantes de los cuadros de dirección del Colegio Seminario. Tras la firma de los interrogatorios por parte de los testigos y los consiliarios, el pretendiente volvía a enviar una carta al rector en la que informaba de la remisión de la información y solicitaba que «no resultando embarazo alguno» se le recibiera como colegial. A continuación, el rector proveía dar curso a la información y resolvía si el pretendiente era apto o no para vestir beca en la institución bartolina. La media de duración de estas informaciones ordinarias era de uno a dos días, entre que el candidato enviaba la carta, se realizaba el interrogatorio en el Colegio y se resolvía su aceptación o no como colegial. Hay que subrayar que en las informaciones no se especifica el tipo de beca que se pretende, solo se define la nueva condición del pretendiente como colegial bartolino, sin definir el tipo de beca específica que vestirá.²⁹

En cuanto a los interrogatorios, tras el análisis de los documentos de estos casi ochenta años, podemos definir la existencia de ocho modelos de cuestionarios – correspondientes a los años 1689, 1701, 1708, 1716, 1737, 1755, 1763 y 1767 –, una tipología que varía en virtud del tipo, del número y de la organización de las preguntas que componen el mismo, y que nos va a servir de punto de partida para la realización de un análisis conjunto y comparado. Estos, en su totalidad, se inician con una breve introducción en la que se da el nombre del testigo presentado. Generalmente, la presentación del testigo no incluye el cargo que ejerce, tan solo en aquellos casos en los que el empleo es relevante, como alcaldes ordinarios, alguaciles y canónigos, entre otros. En la misma introducción, se recoge el juramento del testigo:

y luego *incontinenti* en este Colegio Mayor en este día, mes y año del decreto Don Miguel de la Rocha en cumplimiento de la información ofrecida presenta por testigo al mayor Don Pedro González de quien por ante mi el presente secretario *recibieron juramento los consiliarios* que lo hizo por Dios nuestro señor y en la señal de la cruz en forma de decreto *prometiendo decir verdad* en todo lo que supiese y fuese preguntado [...].³⁰

- 29 Son muy pocas las informaciones en las que se especifica el tipo de beca concedida, ya que tras la aceptación del pretendiente como colegial se emitía el nombramiento con el tipo de beca que iba a vestir.
- 30 Información de legitimidad y limpieza de Miguel José de la Rocha al rector del C. M. S. Bartolomé para la integración de este, año 1742. AHJJMP, SCSB, rollo 3, caja 5, núm. 460, ff. 71–75. El subrayado es nuestro.

A continuación, tras el juramento, aparece el interrogatorio. Es reseñable el hecho de que en este primer periodo de análisis apenas hemos localizado el esquema de las preguntas del interrogatorio,³¹ sino que el expediente recoge, tan solo, las respuestas de los testigos. No obstante, la forma de responder de estos es totalmente dirigida, lo que permite reconstruir las preguntas con facilidad. La reconstrucción de las preguntas que componen los interrogatorios de este periodo se recogen en la siguiente tabla.³²

Tabla 2. Interrogatorios de San Bartolomé, 1689–1767

<p>Información y requisitos de calidad de Diego Álvarez de Pino, 1689</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Si conoce al pretendiente y a sus padres. 2. Si el pretendiente es hijo legítimo de los dichos y procreado de legítimo matrimonio. 3. Si el pretendiente y sus padres son limpios de todas malas razas de moros, judíos y penitenciados por el Santo Tribunal de la Inquisición y que en este concepto son comúnmente reputados. 4. Si el pretendiente y sus padres son limpios de las razas de indios y negros esclavos y que sabe por se pública voz y fama, y por estas en el concepto de personas nobles. 5. Si el pretendiente o sus padres han cometido delito alguno por donde hayan contraído infamia de derecho por dónde se impida a dicho pretendiente ser eclesiástico y así mismo no han oficiado oficio vil. 6. Si le tocan las generales de la ley y si todo es público y notorio so cargo de juramento.
<p>Información de Miguel Ramírez, 1701</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Si conoce al pretendiente y a sus padres. 2. Si el pretendiente es hijo legítimo y de legítimo matrimonio. 3. Si el pretendiente y sus padres son limpios de moros, judíos y penitenciados por el Santo Oficio de la Inquisición y como tales son tenidos y comúnmente reputados. 4. Si el pretendiente y sus padres tienen raza de indios y negros. 5. Si le tocan las generales de la ley y si todo es verdad. Edad del testigo.

31 Para este periodo tan solo contamos con tres cuestionarios de preguntas, en los expedientes de Marcos Velázquez de Obando (1698), de Juan Francisco Molina (1704) y de Agustín Cogollos (1708), localizados en AHJJMP en la Sección Colegio de San Bartolomé.

32 Para la realización de la tabla se utilizado, por orden cronológico los siguientes expedientes: AHJJMP, rollo 1, caja 2, exp. 77 (ff. 1–4), exp. 134 (ff. 208–210), exp. 178 (ff. 432–437); rollo 2, caja 3, exp. 256 (ff. 93–99); y caja 4, exp. 352 (ff. 75–79); rollo 3, caja 6, exp. 608 (ff. 432–441); y rollo 4, caja 7, exp. 711 (ff. 358–362).

Información de calidad de Agustín Cogollos, 1708
<ol style="list-style-type: none"> 1. Si saben y conocen a sus padres de origen y naturaleza limpia. 2. Si saben si el dicho es hijo legítimo de D. y Da., vecinos de la ciudad y si es limpio de raza de moro, judío, negros e indios, sin tener cosa alguna de mestizo y otras mezclas. 3. Si alguno de sus parientes inmediatos tiene oficios viles como zapatero y otros, o si alguno ha sido ajusticiado por algún tribunal. 4. Si le tocan las generales de la ley y si todo es público y notorio so cargo de juramento. Edad del testigo.
Información de Bartolomé Bermúdez de Angarita, 1716
<ol style="list-style-type: none"> 1. Si conoce al que lo presenta, si es hijo legítimo y si es cristiano viejo. 2. Si conoce a los abuelos por parte paterna y materna y demás descendientes y si han sido cristianos viejos. 3. Si sabe que él lo presenta, sus padres, abuelos y demás descendientes han tenido alguna mala raza como indios, mestizos, negro, mulato o moro. 4. Si sabe que el que lo presenta, sus padres y descendientes han sido penitenciados por el Santo Oficio o por algún tribunal y si han ejercido oficios viles. 5. Si sabe que el que lo presenta, sus padres y abuelos son bien nacidos, nobles y de buenos procederes. 6. Si le tocan las generales de la ley y si todo es público y notorio so cargo de juramento. Edad del testigo.
Información de legitimidad y limpieza de Antonio Torres, 1737
<ol style="list-style-type: none"> 1. Si conoce al que lo presenta y a sus padres naturales y si todos son cristianos viejos y no de los nuevos conversos a nuestra fe. 2. Si los padres naturales son hijos legítimos y limpios de toda mala raza de judíos, moros, negros, mestizos, mulatos y moros. 3. Si el pretendiente es hijo legítimo de D. y Da., los cuales son de notoria hidalguía, bien habidos y por tales reputados. 4. Si algún pariente obtiene o ha obtenido oficio vil o mecánico o ha sido ajusticiado o ensambenitado por tribunal alguno. 5. Si le tocan las generales de la ley y si todo es público y notorio so cargo de juramento. Edad del testigo.
Información de legitimidad y limpieza de Manuel Andrade, 1755
<ol style="list-style-type: none"> 1. Si conoce al que lo presenta y a sus padres naturales y si son cristianos viejos y no de los nuevamente convertidos. 2. Si el que lo presenta es hijo legítimo de D. y Da., que los tales son personas nobles, bien habidas y por tales reputadas. 3. Si los padres naturales del que lo presentan son tenidos por hijos legítimos, limpios de toda mala raza de judíos, negros, mulatos, moros y mestizos. 4. Si alguno de los parientes del que lo presenta ha ejercido oficio vil o mecánico o han sido ajusticiados por tribunal alguno. 5. Si le tocan las generales de la ley y si todo es público y notorio so cargo de juramento. Edad del testigo.

<p>Información de limpieza y calidad de Juan de Dios Andrade, 1763</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Si conoce al pretendiente, a sus padres naturales y si estas son personas nobles, bien habidas y por tales reputadas. 2. Si los padres del pretendiente son hijos legítimos de legítimo matrimonio y limpios de toda mala raza de negros, mulatos, judíos. 3. Si el pretendiente es hijo legítimo y de legítimo matrimonio de D. y Da. 4. Si algún pariente del que lo presenta ejerce o ha ejercido oficio vil o mecánico como herrero, zapatero ... 5. Si le ha llegado noticia de que algún pariente haya siendo penitenciado por el Santo Oficio o algún tribunal inferior. 6. Si le tocan las generales de la ley y si todo es público y notorio so cargo de juramento. Edad del testigo.
<p>Información de limpieza de José Delgadillo, 1767</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Si conoce al que lo presenta y a sus padres naturales y si sabe que son cristianos viejos, personas nobles, bien habidas y por tales reputados. 2. Si conoce a los padres del que lo presenta y si son hijos legítimos y limpios de toda mala raza de judíos, moros y mulatos. 3. Si sabe que el que lo presenta es hijo legítimo de D. y Da. 4. Si sabe si algún pariente del que lo presenta ejerce o ha ejercido oficio vil o mecánico o ha sido ajusticiado por el Santo Oficio o infamado por otros tribunales. 5. Si le tocan las generales de la ley y si todo es público y notorio so cargo de juramento. Edad del testigo.

El análisis del conjunto de los interrogatorios nos permite subrayar los siguientes elementos. En primer lugar, que a pesar de que el número de preguntas oscila entre cuatro y seis, el aumento o disminución de las mismas responde a la unión o separación de las existentes desde el primer expediente conservado y no a la aparición de nuevas o a la desaparición de las mismas. En este sentido, la limpieza de todas las «malas razas» será uno de los elementos de mayor relevancia, así como de variación, ya que en un primer momento las *máculas peninsulares* y las ultramarinas contarán con enunciados de interrogación individuales y, a partir de iniciado el siglo XVIII, ambas malas razas se unirán en una sola pregunta. La búsqueda de limpieza en torno a las malas razas se completa, por un lado, con la indagación sobre el ser cristiano viejo, que aparece como parte de la primera y la segunda pregunta a partir del primer cuarto del siglo XVIII, manteniendo la importancia de una herencia peninsular limpia; y, por el otro, con la desaparición del término *indio* de los cuestionarios, a partir también de ese primer cuarto dieciochesco, y la aparición de *mestizo*. Un recambio que nos remite a la transformación social de la realidad neogranadina en la que, tanto cuantita-

tiva como cualitativamente, el proceso de mestizaje era una realidad incuestionable, por lo que era frente a este nuevo grupo humano que había que delimitar los vértices de la limpieza.

Continuando con esta, el interrogatorio se dirige a definir la realidad social y la limpieza jurídica del pretendiente y su familia,³³ tanto en su condición de no infamados, ensambenitados o ajusticiados por la Inquisición o por otro tribunal como de no haber ejercido ningún oficio vil o mecánico. Estas pesquisas en ocasiones comparten la misma pregunta, y en otras van por separado, subrayando diferentes tipos de tribunales y delitos, así como ejemplos de oficios viles. En definitiva, estos requerimientos insisten en demostrar la condición y buenos procederes de los pretendientes y sus familias, y los relacionan, aunque sin mencionarlo, con escenarios de notoriedad y nobleza. No obstante, es significativo que estos términos apenas aparezcan en las informaciones y que su presencia se relacione implícitamente con el ejercicio profesional y el no ajusticiamiento de los familiares del pretendiente. Por tanto, en general, hay una afirmación de la calidad del aspirante desde la negación de aquello que podría poner en duda la misma.

Finalmente, los interrogatorios remarcan la legitimidad del pretendiente de la mano del conocimiento de los padres por parte de los testigos y, fundamentalmente, de la honradez tanto de los progenitores como de los abuelos del candidato. Los matrimonios legítimos subrayaban, además, la condición de cristianos viejos. Por lo tanto, los interrogatorios, en general, examinan la limpieza y moralidad del pretendiente, como orden de enunciación que responde a la preeminencia de lo indagado, definiendo un perfil de colegial bartolino que, aunque con otras palabras y sin ajustarse específicamente a las *Constituciones*, responde a lo propuesto por Lobo Guerrero para los seminaristas: españoles, de legítimo matrimonio y de buenas costumbres y civilidad. Una definición que no incide, eso sí, en la prelación de los herederos de los conquistadores, ya que el contenido que brindan las informaciones sobre el pasado de la familia, más allá de lo que no hicieron, es prácticamente irrelevante en cuanto a acciones, empleos y beneficios.

33 En este escenario familiar, es interesante apreciar la falta de precisión de hasta qué generación se lleva a cabo la pesquisa, ya que junto a unos expedientes que definen la extensión a padres y abuelos, la mayoría apuesta por unos indefinidos parientes o descendientes.

La expulsión de la Compañía de Jesús y las informaciones bartolinas entre 1767 y 1808

El decreto de expulsión y la Instrucción del conde de Aranda recibidos por el virrey Pedro Mesía de la Cerda el 7 de julio de 1767 señalaban el 1 de agosto como fecha de ejecución de la misma.³⁴ Según el relato recogido por Juan Manuel Pacheco, al despuntar el día, los conjueces encargados se dirigieron al Colegio Máximo, al Noviciado y al Colegio Seminario de San Bartolomé para proceder con la expulsión. Tras reunir e informar de lo que estaba sucediendo a los cuatro jesuitas que se hallaban en el convictorio,³⁵ los conjueces Juan Francisco Pey Ruiz y Gregorio Díaz Quijano dieron permiso a los colegiales para salir de la institución, anunciándoles que dentro «de pocos días el colegio estaría organizado con otros preceptores para que pudieran continuar sus estudios».³⁶

Paralelamente, el virrey solicitó al deán del cabildo eclesiástico, depositario del patronato al encontrarse el arzobispado en sede vacante, que organizara interinamente a las personas encargadas de suceder a los ignacianos en la administración del Colegio. Dicha reorganización respondía a la instrucción real de «proveer en el mismo instante a sustituir a los maestros jesuitas con eclesiásticos seculares que no sean de su doctrina».³⁷ La exigencia de un rápido cambio en la dirección se resolvió, efectivamente, con celeridad.³⁸ Así, aunque el primer mes fue ciertamente complicado, desde los primeros compases el cabildo eclesiástico se hizo cargo de la institución. Esta premura cristalizó en el hecho de que el 4 de agosto de 1767, apenas tres días después de la expulsión, el nuevo rector dio curso a la solicitud de la beca seminaria de Juan Nepomuceno Ramírez de Arellano, una beca que había sido conce-

34 Los relatos sobre la expulsión de la Compañía de Jesús de la Nueva Granada fueron recopilados por el padre Pacheco a principios del siglo XX, y nos permiten aproximarnos a cómo sucedió el proceso de extrañación. PACHECO (1959), vol. III, 507–537. Sobre la expulsión de la Compañía véanse MÖRNER (1965) y BATLLORI (1988); FERRER BENIMELI (2000) y REY FAJARDO (2014) para el territorio neogranadino.

35 El rector José Yarza, el ministro José Joaquín Leal, el pasante Francisco de la Cerda y el hermano coadjutor Matías Pirle. PACHECO (1959), vol. III, 507–508.

36 GROOT (1869), tomo II, 87; SALAZAR (1946) 358.

37 GROOT (1869), tomo II, 554.

38 MARÍN LEOZ (2018) 459–503.

dida por el provisor el 19 de junio del mismo año.³⁹ Del mismo modo, este mes de agosto fue testigo del reinicio de las informaciones. Así, el primer expediente postexpulsión data del 20 de agosto y el segundo del 26 del mismo mes.⁴⁰ Por lo que apenas transcurrido un mes del exilio jesuita, la institución volvía, poco a poco, a engrasar la maquinaria administrativa. Esta nueva etapa estuvo marcada por diferentes propuestas de reformas educativas y pedagógicas, a pesar de las cuales San Bartolomé siguió en marcha, respondiendo a la voluntad de la Corona de no clausurar el Colegio Seminario, sino de reemplazar la antigua jerarquía administrativa y el cuerpo docente.⁴¹

En el escenario específico de las informaciones, los años 1767 y 1768 fueron de acondicionamiento y ajuste. En consecuencia, estas variaron en múltiples aspectos, desde la estructura y gestión del proceso, pasando por la cuantía de preguntas, hasta la propia denominación de las mismas. Analizaremos estas modificaciones a partir de los cinco modelos de interrogatorios – años 1767, 1769–70, 1790 y 1808 – que caracterizaron este periodo,⁴² con el objetivo de identificar y subrayar los escenarios de cambio que trajo la expulsión.

Así, comenzando por la realización del proceso, un nuevo conjunto de personas entró a formar parte de él. Tras la recepción de la carta de presentación del pretendiente por parte del rector, este la pasaba a los consiliarios, que aumentaron de dos a nueve, quienes emitían un dictamen sobre el candidato que entregaban al rector (dictamen que, por otra parte, solo es mencionado en las informaciones, pero no quedó por escrito). Posteriormente, el rector proveía la autorización para seguir adelante con el interrogatorio. Tras su realización, de nuevo intervenían los consiliarios reconociendo el mismo y concluyendo si el aspirante podía ser admitido o no. En este

39 Concesión de Beca Seminaria a Juan Nemopuceno Ramírez Arellano, Santafé, 4 de agosto de 1767. AHJJMP, SCSB, rollo 29, caja 56, f. 153r.

40 Carta de Joseph María Ramos al Rector del Colegio Mayor de San Bartolomé para la integración a este, 20 agosto 1767. AHJJMP, SCSB, rollo 4, caja 8, núm. 784, ff. 193–197. Carta de Cristóbal y Javier de Restrepo y Vélez al Rector del Colegio Mayor de San Bartolomé para la integración de este, 6 agosto 1767. AHJJMP, SCSB, rollo 4, caja 8, núm. 783, ff. 158–193.

41 SILVA OLARTE (2004) 121.

42 El grueso de los expedientes de ese periodo se encuentran en AHJJMP, rollo 4, caja 8; rollo 5, cajas 9–10; rollo 6, cajas 11–12; rollo 7, cajas 13–14; rollo 8, cajas 15–16; rollo 9, cajas 17–19; rollo 10, cajas 20–21.

momento, aparecía la nueva figura del fiscal, quien reconocía y evacuaba la información y concluía si se le daba o no cumplimiento. Finalmente, el rector recopilaba los dictámenes de los consiliarios y del fiscal y decidía sobre la admisión del pretendiente. Este renovado y complejo entramado decisivo, no se puede entender solo desde la inclusión cuantitativa de nuevas autoridades y ritmos en la gestión de la selección, puesto que estos nuevos miembros trascendían la presencia testimonial y eran parte de la toma de decisiones, emitiendo dictámenes y pareceres. Esta realidad remite a la participación del Claustro directivo en el Colegio del Rosario, en el que la dirección de la institución en pleno participaba en la designación de los colegiales.⁴³ Por lo tanto, el inicio de la secularización bartolina reforzó, como veremos a continuación, el escenario de disputa y reivindicación existente entre ambas instituciones.

En relación a los testigos, tanto el número de ellos como toda la ceremonia previa a los interrogatorios mantuvieron los contornos anteriores a 1767, y tan solo es reseñable el hecho de que aunque se incidía en la distinción y nobleza de los declarantes, en la mayoría de las informaciones continuó sin aparecer el cargo de quien testificaba. Introduciéndonos propiamente en los interrogatorios, es significativo el hecho de que en estos años posteriores a la expulsión las respuestas de los testigos se acompañen con más asiduidad con los cuestionarios, en los que se introduce cómo se va a llevar a cabo la indagación. Así, entre 1769 y 1770, se publicó el interrogatorio de preguntas «por el que han de ser examinados los testigos [...] [por] el Sr. rector y los nueve consiliarios que están señalados para investigar la nobleza del pretendiente».⁴⁴ Un enunciado que presenta, en primer lugar, la novedad de los nueve consiliarios y, en segundo, la desaparición de los términos de limpieza y legitimidad frente al de nobleza. Se puede apreciar una reorientación de las informaciones tanto en la denominación de las mismas como en las preguntas que las conforman, como se observa en la siguiente tabla.⁴⁵

43 GUILLÉN DE IRIARTE (1994), vol. I, 22.

44 Colegio de San Bartolomé, condiciones que debían llenar los candidatos, en: AGN, fondo Colegios, leg. 3, doc. 4, f. 12. El documento lo firma el rector Juan Félix Villegas, por lo que el mismo debe ser de 1769 ó 1770; JARAMILLO MEJÍA (1996) 159.

45 Los expedientes utilizados para la realización de la tabla son, por orden cronológico: AHJJMP, rollo 4, caja 8, exp. 783 (ff. 158–193) y exp. 789 (ff. 223–239); AGN, fondo Colegios, leg. 3, doc. 4. También: AHJJMP, rollo 4, caja 8, exp. 810 (ff. 339–352); rollo 5, caja 10, exp. 890 (ff. 206–207).

Tabla 3. Interrogatorios de San Bartolomé, 1767–1808

Información correspondiente de Cristóbal y Xavier Restrepo, 26 agosto 1767
<ol style="list-style-type: none">1. Si conoce al que lo presenta y a sus padres, personas nobles, bien habidas y ser descendientes de pobres españoles.2. Si conoce que los padres son hijos legítimos de legítimo matrimonio y limpios de toda mala raza de judíos, moros y mulatos.3. Si sabe que el pretendiente es hijo legítimo.4. Si algún pretendiente ha ejercido oficio vil o mecánico o ha sido penitenciado por el Santo Oficio o injuriado por otro tribunal.5. Si le tocan las generales de la ley y si todo es público y notorio so cargo de juramento. Edad del testigo.
Información de nobleza y limpieza de mala raza de Miguel Báez de la Torre, 12 octubre 1767
<ol style="list-style-type: none">1. Si conoce a los padres del pretendiente, si son personas nobles, bien habidas y por tales reputadas y si sus primeros progenitores han obtenido cargos honoríficos.2. Si el pretendiente es hijo legítimo de los enunciados, si algún pariente ha ejercido oficios viles o ha sido penitenciado en algún tribunal y si en su familia no ha habido mala raza como judíos, moros, mulatos.3. Si algún pariente ha sido traidor al rey.4. Si el pretendiente puede ser cruzado en el caso de que lo pretenda.5. Si el pretendiente ha sido religioso o ha sido expulso de alguna religión.6. Si el pretendiente es descendiente de pobres españoles y si tiene habilidad para los estudios.7. Si le tocan las generales de la ley y si todo es público y notorio so cargo de juramento. Edad del testigo.
Interrogatorio de preguntas [...] para investigar la nobleza del pretendiente, 1769–1770
<ol style="list-style-type: none">1. Si conoce al pretendiente, a los padres y a los abuelos del pretendiente por parte paterna y materna y si sabe si son estas personas nobles, bien habidas y por tales reputadas.2. Si sabe que los padres del pretendiente son hijos legítimos de legítimo matrimonio y si el pretendiente es hijo legítimo de los anunciados.3. Si sabe que algún ascendiente del pretendiente ha sido penitenciado por el Santo Tribunal de la Inquisición o Real Justicia.4. Si sabe que algún ascendiente del pretendiente ha ejercido o ejerce oficio vil o mecánico.5. Si sabe que algún pariente del dicho es manchado con nota vil o mala raza de judíos, negros, mulatos o mestizos.6. Si muestra inclinación a las letras.7. Si sabe que el pretendiente es de buena vida y costumbres o ha sido expulso de alguna religión o colegio: o tuvo algún mal contagioso o enfermedad habitual.8. Si sus ascendientes han sido traidores a la Corona. Si le comprenden las generales de la ley, si todo lo que ha dicho es público y notorio, pública voz y fama.

<p>Informaciones de José María y Tomás García Palacio, 18 agosto 1790</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Si sabe que el pretendiente es hijo legítimo y de legítimo matrimonio de D. y Da. y de dónde son oriundos. 2. Si los ascendientes, padres y abuelos son de legítimo matrimonio, si son blancos, nobles y caballeros y en virtud de su notoria distinción, y los de su familia, si han obtenido empleos de República. 3. Si algún ascendiente como colateral ha sido notado de vil, infame, de mala raza como infiel, hereje, prosélito, mulato o mestizo. 4. Si algún pariente ha sido castigado por el tribunal de justicia o por la Santa Inquisición o ha sido traidor al rey. 5. Si algún pariente ejerce o ha ejercido oficio vil o mecánico. 6. Si los pretendientes son bien educados y si son de cristianas costumbres, que no han sido expulso de religión, ni colegio, si sabe si padecen alguna enfermedad. Si le tocan las generales de la ley y si todo es público y notorio so cargo de juramento. Edad del testigo.
<p>Información de nobleza de Pedro Antonio Gómez, 24 mayo 1808</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Si conoce al pretendiente, a los padres y abuelos, por parte paterna y materna, y si sabe ser personas nobles, bien habidas y por tales reputadas. 2. Si sabe que los padres del pretendiente son hijos legítimos, de legítimo matrimonio y si el pretendiente lo es de los enunciados. 3. Si sabe que algún pariente ha sido penitenciado por el Santo Tribunal de la Inquisición o Real Justicia. 4. Si sabe o ha oído decir que algún pariente ejerce o ha ejercido oficio vil o mecánico. 5. Si sabe que algún pariente es machado con la nota vil, infame o de mala raza como judíos, moros, mulatos o mestizos. 6. Si el pretendiente muestra inclinación a las letras. 7. Si saben si el pretendiente es de buena vida o costumbre o ha sido expulso de religión o colegio, o tiene algún mal contagioso o enfermedad habitual. 8. Si sus ascendientes han sido traidores a la real Corona, si le comprenden las generales de la ley.

Antes de analizar las transformaciones sufridas, apuntemos los elementos que perviven de las *informaciones jesuitas*. Así, las preguntas sobre la legitimidad matrimonial y nacimiento del candidato y sus ascendientes siguen presentes, así como la limpieza de malas razas y, en este escenario, el no haber sido penitenciados por la Inquisición ni otro tribunal de justicia. Sin embargo, estas preguntas se diluyen con la aparición de todo un nuevo horizonte indagador, en el que la nobleza, la calidad, la notoriedad y las buenas costumbres delimitan, ahora sí explícitamente, los ejes articuladores de los interrogatorios. De esta manera, la cuestión sobre el ejercicio de cargos honoríficos y empleos de república dotan de una nueva dimensión a la pregunta sobre el ejercicio profesional de la familia, no solo que no hayan ejercido

oficios viles o mecánicos, sino que los ejercidos respondan a una condición social específica, que les permita incluso ser cruzados, lo que responde a autodefinirse y a refrendar su condición noble. En este sentido, es también significativa la aparición de la pregunta sobre la fidelidad al Rey, que exige la proclamación de la lealtad a la Corona en el escenario postexpulsión y de aplicación de las políticas borbónicas en el territorio neogranadino.

En este contexto de reformatión del interrogatorio es significativo que en varios modelos aparezca la mención a la condición de pobres españoles exigida por las *Constituciones* de Lobo Guerrero, ya que durante el ejercicio jesuita apenas había referencias a esta exigencia, lo que nos lleva a pensar que su presencia puede responder a una especie de crítica al quehacer de la Compañía que, en el proceso de selección de candidatos, se alejó de lo expuesto en las *Constituciones*.

Finalmente, es interesante cómo en estos nuevos cuestionarios el pretendiente cuenta con un protagonismo individual más fuerte, ya que, tras las preguntas sobre sus parientes, padres, abuelos y demás, se inquiriere específicamente sobre él. La averiguación no solo se realiza desde un horizonte de sospecha, es decir, si ha sido expulso de alguna religión o colegio, o si ha tenido algún mal contagioso o enfermedad, todo en relación a sus buenas o malas costumbres. También se contempla si el aspirante cuenta con inclinación y habilidad para los estudios. Las preguntas nos ponen en relación con el escenario de reforma educativa ilustrada y reorganización de los planes de estudios en las que las instituciones educativas santafereñas se vieron envueltas tras la expulsión de la Compañía.⁴⁶

Por tanto, aunque al igual que en el periodo jesuita no contamos con un único modelo de interrogatorio y hay cambios y reorganizaciones habituales, sí que podemos concluir que mientras las informaciones de 1689 a 1767 inquirían principalmente sobre la legitimidad y limpieza de los pretendientes, tras la expulsión estos dos escenarios fueron subsumidos por la apuesta por interrogar e investigar la nobleza de los mismos, predominando este término tanto en la denominación de las informaciones como en las preguntas y respuestas que componen los interrogatorios.

Esta preeminencia de la nobleza nos habla de las transformaciones que se estaban sucediendo dentro del secularizado Colegio Seminario de San Bartolomé, pero, fundamentalmente, nos conduce a la relación entre la

46 Sobre las reformas educativas: SILVA OLARTE (2004) 42–170.

renovada institución bartolina y el Colegio Mayor del Rosario. Fundado este último como institución de estatuto el 18 de diciembre de 1653, sus Constituciones subrayaban que sus colegiales debían «corresponder a la nobleza secular del reino [...] por tanto la primera fundación sea con piedras preciosas de nombres ilustres en sangre [...] por la gran notoriedad de su nobleza».⁴⁷ Esta exigencia de nobleza cristalizó en unas informaciones que, respondiendo a su condición de colegio de estatuto, certificaban junto a la limpieza, la nobleza e hidalguía del pretendiente.⁴⁸ En este sentido, el cuestionario tipo de las informaciones rosaristas es el siguiente.⁴⁹

Tabla 4. Interrogatorio del Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario

Información de nobleza y limpieza del Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario
<ol style="list-style-type: none"> 1. Diga si conoce al opositor a sus padres, abuelos y ascendientes por ambas líneas con expresión de sus nombres. 2. Diga los lugares de su naturaleza y aquellos de dónde procedan sus familias 3. Diga si el opositor o algún ascendiente suyo ha ocultado su apellido paterno por encubrir alguna infamia o mala nota. 4. Diga si el opositor sus padres, abuelo y ascendientes por ambas líneas son y fueron hijos legítimos; si sus matrimonios fueron iguales en calidad; o se murmuró lo contrario. 5. Diga si alguno de éstos ha pretendido entrar en alguna hermandad de estatuto o cargo que requiere nobleza y por falta de ella fue repelido. 6. Diga si los mencionados por ambas líneas son y fueron cristianos viejos, sin sangre de Indios, ni mulato, ni otras malas razas de moros, judíos, conversos, marranos, gitanos o de otras sectas reprobadas o el testigo ha oído murmurar lo contrario. 7. Diga si el dicho opositor o alguno de sus ascendientes ha sido traidor a la real Corona, penitenciado por el santo tribunal o no, o ha incurrido en infamia por derecho. 8. Diga si el opositor o sus ascendientes han ejercido oficios viles o infames, si antes bien los honoríficos, expresen cuales. 9. Si juzga el testigo que el opositor en cuanto a linaje es capaz de cruzarse hábitos militares, becas en colegios mayores de España y armas de la Santa Inquisición o sabe de algún defecto que lo pudiera impedir. 10. Diga si el opositor es casado, fraile o expulso de alguna comunidad si solicita la beca huyendo de la justicia, si tiene enfermedad contagiosa, si es virtuoso y de natural sociable. 11. Edad del testigo, y si le tocan las generales de la ley. 12. Si el público y notorio, pública voz y fama, según sentir y la verdad.

47 GUILLÉN DE IRIARTE (1994), vol. I, 26.
48 Constituciones del Rosario, tít. III, constitución IV, en: GUILLÉN DE IRIARTE (1994), vol. I, 20.
49 GUILLÉN DE IRIARTE (1994), vol. I, 37–38.

La comparación del cuestionario rosarista y los interrogatorios bartolinos postjesuitas nos muestran la existencia de varios puntos comunes en las cuestiones indagadas: la ampliación de la investigación a padres y abuelos por ambas líneas, la presencia en la familia de traidores a la Corona, la posibilidad del candidato de ser cruzado en órdenes militares o hermandades de estatuto, y la potencial expulsión del mismo de alguna institución o el padecimiento de alguna enfermedad contagiosa. En definitiva, el grueso de las novedades de los renovados interrogatorios bartolinos (novedades orientadas a refrendar la nobleza del postulante) se pueden rastrear en el tradicional cuestionario rosarista.

Esta coexistencia nos lleva directamente a la real cédula de 3 de mayo de 1768, por la cual Carlos III ratificaba al Colegio del Rosario como «colegio de estatuto al igual que los demás colegios mayores peninsulares». ⁵⁰ Esta ratificación tenía como destinatario tanto al Rosario como a San Bartolomé, ya que este último, sin contar con dicha prerrogativa, desde la expulsión de la Compañía y de la mano de la transformación de las condiciones de las informaciones, había comenzado *de facto* a funcionar y exigir cual institución de estatuto.

Esta dirección tomada por San Bartolomé se enmarca en el extenso y recurrente escenario competencial en el que las dos instituciones se vieron envueltas desde la fundación rosarista. Una disputa marcada por la exigencia bartolina de disfrutar de los mismos privilegios, facultades y honores de su homólogo rosarista. Las peticiones de San Bartolomé tuvieron eco, finalmente, a principios del XVIII, cuando por real cédula del 25 de noviembre de 1704 el monarca resolvió «que los dos colegios de N. S. Del Rosario y San Bartolomé gocen recíprocamente el uno de los privilegios del otro, y el otro de los del otro». ⁵¹ Esta resolución significó también el cambio de denominación de San Bartolomé, que pasó a ser Real Colegio Mayor y Seminario, espejo de la titulación rosarista.

Este renovado nombre de la institución marcaba el escenario de acción y poder de la misma: Seminario que formaba seminaristas; Colegio Real en el que, de la mano de la becas reales, se instruían los hijos y descendientes de

50 GUILLÉN DE IRIARTE (1994), vol. I, 30.

51 PACHECO (1959) III, 121.

los ministros y burócratas del rey;⁵² y Colegio Mayor que, al igual que su homónimo rosarista, definía un escenario electivo marcado por una rigurosa selección. Así, tras la expulsión jesuita y en pleno proceso de secularización, los nuevos cuadros directivos de San Bartolomé apostaron, *de facto*, por redefinir los contornos de selección de sus pretendientes con el propósito de elevar la condición de los mismos, subrayando su calidad y nobleza.

Esta redefinición de los requisitos de ingreso no significaba necesariamente la transformación total de los nichos de selección de los colegiales, que seguían siendo fundamentalmente los mismos (aquellas familias vinculadas al ejercicio de la administración colonial),⁵³ sino que se pretendía precisamente fortalecer la condición de nobleza de dichos colegiales y sus familias en relación con el escenario benemérito rosarista, a través de la autoexigencia y autorefrendación de sus calidades de nobleza. Así, mientras que en el Rosario se formaban los herederos de los primeros conquistadores y pobladores del reino (la nobleza benemérita neogranadina), San Bartolomé y sus nuevos gestores, a la sazón las élites administrativas neogranadinas, exigían la refrendación de su condición de institución formadora de los herederos de la nobleza de cargo.⁵⁴ Como se ha visto en el análisis previo, a pesar de las quejas del Rosario, las renovadas informaciones bartolinas siguieron realizándose, por lo menos, hasta 1808, por lo que sus colegiales durante los últimos compases coloniales debían acreditar como exigencia explícita de ingreso su condición de calidad y nobleza, por encima de la de legitimidad y limpieza. Esto transformó la naturaleza y definición de la institución misma, trascendiendo la secularización.

52 A partir de la creación de las becas reales, San Bartolomé comenzó a denominarse Real Colegio y Seminario de San Bartolomé, tanto así que en el *Catálogo de la Provincia del Nuevo Reino* del año 1671 se oficializó esta denominación. La posibilidad de red denominación fue rechazada por la Corona en 1689, que distinguió claramente entre las becas creadas, que eran las que debían denominarse como reales, y el grueso de la institución. A pesar de esta negativa de la Corona, San Bartolomé siguió denominándose *de facto* Colegio Real y Seminario. SALAZAR (1946) 353.

53 Otro de los resultados del presente proyecto es un artículo que se encuentra en proceso de conclusión sobre la creación de las becas reales en 1664 en San Bartolomé y la introducción de los poderes administrativos en la gestión del Colegio Seminario a partir de esa fecha.

54 LIRA MONTT (1978) 132.

Conclusiones

El análisis de los interrogatorios correspondientes a las informaciones presentadas por los pretendientes a colegiales de San Bartolomé nos permite ver cómo la expulsión de la Compañía de Jesús y el inicio del proceso de secularización del Colegio Seminario aceleró y fortaleció el escenario de disputa entre la institución bartolina y el Rosario. En este escenario específico dicha disputa se articuló en torno a la definición del perfil del colegial bartolino, que más allá de buscar nuevos horizontes o nichos de selección, proyectaba reformular la condición y calidad de las tradicionales familias y dinastías bartolinas. Es decir, la transformación de los requisitos de selección que se pueden apreciar en los interrogatorios definidos a partir de 1770 era una apuesta, desde la propia institución, de ennoblecer a sus colegiales y así misma.

Si bien esta vía comenzó de la mano de la propia Compañía, tras la fundación del Colegio Mayor del Rosario y la comprobación de la preeminencia de la nueva institución en algunos escenarios, y tuvo su recompensa en la real cédula de 1704, que abogaba por el goce recíproco de privilegios, los interrogatorios de estos 80 años jesuitas nos presentan una apuesta más pausada en la que siguen predominando los contornos fundacionales del Seminario tridentino y las Congregaciones jesuitas. Esto es, una indagación centrada en la limpieza y la legitimidad. Frente a este escenario implícito y contenido, la salida de la Compañía de San Bartolomé y la reorganización del Colegio Seminario significaron la aceleración de esta apuesta y un salto cualitativo en la explicitación de la exigencia de nobleza, con el objetivo de funcionar y ejercer como Colegio Mayor con idénticas prerrogativas y privilegios que el Rosario. Esta política de hechos consumados, fue denunciada por el propio Rosario, originando la real cédula de 3 de mayo de 1768, que respondía a la autoexigencia y autorefrendación por parte de San Bartolomé de la calidad y nobleza de sus colegiales, y de ella misma como institución formadora al mismo nivel que la institución rosarista. Así, la expulsión de la Compañía Jesús y el fin de su dirección de San Bartolomé, sin adentrarnos en lo pedagógico, lo educativo ni lo espiritual, y la consecuente transformación de las informaciones e interrogatorios reflejaron el protagonismo de lo genealógico en la concreción del proceso de selección de los colegiales. Un protagonismo en el que la legitimidad y la limpieza van dejando paso, paulatinamente, a los contornos definitivos de nobleza, desde el anhelo bartolino de convertirse en colegio de Estatuto, con el fin de que el colegio

seminario, tanto jesuita como post-jesuita, fuera herramienta de exigencia y refrendación de calidad de sus colegiales y, por extensión, de sus familias.

Por tanto, el devenir de los términos calidad y nobleza en los expedientes de los candidatos a colegiales de San Bartolomé un recorrido que va desde su presencia implícita en la denominación, los cuestionarios y las respuestas de los testigos, hasta su presencia explícita y protagónica en las mismas, sobre todo a partir de 1770, como veíamos en el cuestionario firmado por el rector Félix Villegas, que señalaba cómo se debía proceder para investigar la nobleza del pretendiente, responde a una estrategia de autoafirmación de los poderes gestores de la institución bartolina, tanto en tiempos jesuitas como en los post-jesuitas, así como de mantenimiento de estos resortes de poder en el futuro, de la mano del ennoblecimiento del presente y futuro de los formados en San Bartolomé, en competencia con los formados en el Rosario. Así, la exigencia de limpieza, legitimidad y nobleza (términos que articulan las informaciones de ambos espacios temporales) no solo permitió gestionar y administrar el saber genealógico para controlar la diferencia, elemento fundamental de los estatutos de limpieza de sangre en su formulación primigenia, sino para reclamar la igualdad entre pares, entre las élites, y exigir escenarios de distinción y de poder compartidos entre colegiales bartolinos y rosaristas, representantes ambos de las élites de poder neogranadinas, tanto presentes como futuras y herederas de las pasadas.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo General de la Nación, Bogotá (AGNC)

Sección Colonia, Fondo Colegios, legs. 2 y 3

Archivo Histórico Javeriano Juan Manuel Pacheco S.J., Bogotá (AHJJMP)

Sección Colegio de San Bartolomé (SCSB), rollos 1–10

B1-ES1-EN1-CP26-DVD 1, docs. 636, 796 y 1210

Fuentes impresas

GROOT, JOSÉ MANUEL (1869), *Historia Eclesiástica y Civil de la Nueva Granada*, 2 vols., Bogotá

RESTREPO, DANIEL S.J. (1928), *El Colegio de San Bartolomé. El Colegio a través de nuestra historia. Galería de hijos insignes del Colegio*, Bogotá

Fuentes digitalizadas

- Diccionario de Autoridades (1726), Diccionario de la Lengua Castellana, en que se explica el verdadero sentido de las Voces, su Naturaleza y Calidad con las phrases o modos de hablar, los Proverbios o Refranes, y otras cosas convenientes al uso de la Lengua, vol. 1, Madrid en la Imprenta de Francisco del Hierro, <http://web.frl.es/DA.html> (consultado el 11.04.2019)
- Diccionario de Autoridades (1729), Diccionario de la Lengua Castellana, en que se explica el verdadero sentido de las Voces, su Naturaleza y Calidad con las phrases o modos de hablar, los Proverbios o Refranes, y otras cosas convenientes al uso de la Lengua, vol. 2, Madrid en la Imprenta de Francisco del Hierro, <http://web.frl.es/DA.html> (consultado el 11.04.2019)
- Diccionario de Autoridades (1732), Diccionario de la Lengua Castellana, en que se explica el verdadero sentido de las Voces, su Naturaleza y Calidad con las phrases o modos de hablar, los Proverbios o Refranes, y otras cosas convenientes al uso de la Lengua, vol. 3, Madrid en la Imprenta de la Real Academia Española por la viuda de Francisco del Hierro, <http://web.frl.es/DA.html> (consultado el 11.04.2019)

Bibliografía

- BATLLORI, MIGUEL (1988), La expulsión de los jesuitas y el jurisdiccionalismo antirromano: raíces napolitanas y austracistas, en: Carlos III y la Ilustración, Barcelona, vol. 1, 235–245
- COELLO DE LA ROSA, ALEXANDRE (2008), De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI–XVII), en: Revista de Indias, vol. LXVIII, núm. 243, 37–66, <https://doi.org/10.3989/revindias.2008.i243.646>
- COELLO DE LA ROSA, ALEXANDRE (2011), El estatuto de limpieza de sangre (1593) de la Compañía de Jesús y su influencia en el Perú colonial, en: Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI), vol. LXXX, núm. 1, 45–76
- DELGADO CRIADO, BUENAVENTURA (coord.) (1993), Historia de la educación en España y América, Madrid
- FERRER BENIMELI, JOSÉ ANTONIO (2000), De la expulsión a la extinción de la Compañía de Jesús, Madrid
- GIL, EUSEBIO (ed.) (2002), La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy, Madrid
- GUILLÉN DE IRIARTE, MARÍA CLARA (1994), Nobleza e Hidalguía. Colegio Mayor del Nuestra Señora del Rosario, 1651–1820, Bogotá
- JARAMILLO MEJÍA, WILLIAM (1996), Real Colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé. Nobleza e hidalguía. Colegiales de 1605 a 1820, Bogotá
- HERING TORRES, MAX (2011), Limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos, en: Historia Crítica 45, núm. 244, 32–55
- LIRA MONTT, LUIS (1978), La prueba de hidalguía en el derecho indiano, en: Revista Chilena de Historia del Derecho 7, 131–155

- MARÍN LEOZ, JUANA MARÍA (2018), Institucionalidad y poder. La expulsión de los jesuitas y los colegiales reales del Real Colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé, Santafé de Bogotá, in: *Revista de Indias*, vol. LXXVIII, núm. 273, 459–503
- MÖRNER, MAGNUS (1965), *The expulsion of the Jesuits from Latin America*, New York
- PACHECO, JUAN MANUEL S.J. (1959), *Los Jesuitas en Colombia*, Bogotá
- RESTREPO POSADA, JOSÉ (1961), *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados*, Bogotá
- REY FAJARDO, JOSÉ DEL S.J. (2014), *Expulsión, extinción y restauración de los Jesuitas en el Nuevo Reino de Granada (1767–1815)*, Bogotá
- SALAZAR, ABEL JOSÉ (1946), *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada*, Madrid
- SILVA OLARTE, RENÁN (1994), *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá
- SILVA OLARTE, RENÁN (2002), *Los ilustrados de Nueva Granada 1760–1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*, Medellín
- SILVA OLARTE, RENÁN (2004), *Saber, cultura y sociedad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII–XVIII*, Medellín

El régimen disciplinario en el Convento San José de Cartagena de Indias, 1750–1832*

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, la Corona española planteó la necesidad de una reforma del clero en sus dominios a través de un renovado ejercicio de las regalías. Las órdenes religiosas, aquellas corporaciones que habían servido de bastón de los monarcas en la expansión del reino, empezaron a ser vistas con especial desconfianza. En el caso de América, sin duda, los regulares fueron en términos espirituales la avanzada de la conquista y la colonización de los nuevos territorios. Sin embargo, la progresiva consolidación del clero secular, así como el vigoroso flujo de medidas de corte regalista, pusieron a los conventuales de las Indias en la mira del reformismo. El Convento San José de Cartagena, como sus pares de la provincia dominicana del Nuevo Reino de Granada, había servido hasta entonces como eje de la evangelización. En este predicó incluso el célebre fray Luis Bertrán, hoy santo de la Iglesia católica y patrono de la Orden de Predicadores en Colombia. Sin embargo, el Claustro cartagenero de los dominicos ha sido reputado como una de las conventualidades más controvertidas e inestables, principalmente por la relajación de costumbres de sus religiosos. El propósito del presente escrito es analizar el estado de la disciplina en este Convento, en un momento en el que se proyectaba una corrección general del clero regular en los reinos hispánicos.

* Este trabajo se desprende de un proyecto de investigación, titulado: «La Universidad Convento de Santo Domingo en Cartagena de Indias hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX» (código 85001101), desarrollado por el grupo de investigación IESHFAZ de la Universidad Santo Tomás, el cual fue financiado en la VI Convocatoria Interna de Proyectos Fodein USTA, 2011.

El Convento San José de Cartagena de Indias

La presencia de la comunidad dominicana en el territorio de la actual Colombia se remonta a los inicios de la empresa conquistadora de los españoles en América. En 1531 los dominicos Diego Ramírez y Luis de Orduña figuraban en la nómina de acompañantes de Pedro de Heredia en su expedición por la región de Calamarí, la cual culminó con la fundación de Cartagena de Indias el primero de junio de 1533.¹ Siete años más tarde, el padre dominico fray Jerónimo de Loaiza, a la sazón segundo obispo de la ciudad, recibió por Cédula del 31 de mayo de 1538 la licencia para organizar un convento regular, el cual comenzó a construirse a comienzos de 1539 bajo la advocación de San José.²

El Convento, aunque de construcción pajiza en sus orígenes, empezó a animar con cierta formalidad la vida comunitaria, a pesar de haberse destruido por completo en el incendio general de Cartagena ocurrido en 1552.³ Según el visitador fray Domingo de Alzola, en 1580 se reducía «a una capilla sin claustro ni sacristía, con un corredor de tablas, donde [había] siete celdas no más». ⁴ La sencillez y rusticidad que caracterizaban la edificación de San José fue el escenario para la entrada y salida de numerosas misiones dominicanas provenientes de España, con destino a diversas regiones del Nuevo Mundo.

En lo sucesivo, la edificación iría cobrando forma con mucha lentitud, y así se dilataría todo el proceso de construcción cerca de 150 años, no solo por la recurrente «extenuación» de los fondos, sino por la necesidad de ir refaccionando lo ya hecho, por causa de la rápida «corrupción» de los materiales en la calurosa y húmeda atmósfera cartagenera. Precisamente, la falta de claustro y de rentas incidiría profundamente en la estigmatización de los dominicos cartageneros como desafectos al régimen conventual. Como ya señalaba el gobernador de Cartagena Pedro Fernández del Busto desde 1580, con «ocasión de no tener casa e iglesias [los frailes faltaban] a su recogimiento y observancia de su estado, porque en muchas partes viven en unos bohíos que no tienen forma alguna de monasterios, tampoco pueden encerrarse

1 ARISTIZÁBAL (1998) 47.

2 PLATA et al. (2010) 60.

3 LEMAITRE (1983), tomo II, 44.

4 AGI, Santafé 234, citado en: MARCO (1988) 62.

como conviene, toda la vida está sin clausura, y de esta falta de casas y mucha pobreza les viene haber de estar algunos continuamente distraídos fuera del convento». ⁵

Entre finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, a la pobreza del edificio y sus habitantes se sumaron las reiteradas ocupaciones militares, debido a la ubicación estratégica del claustro frente al baluarte de Santo Domingo. Por las competidas relaciones de España con Inglaterra y Francia, la ciudad fue objeto de varios asedios durante los cuales los conventuales tuvieron que hospedar regimientos. Entre 1740 y 1758, en San José habitaron 600 soldados del Batallón Aragón, a quienes los religiosos acogieron con «particular celo y caridad, especialmente en las enfermedades para que les han dado enfermeros, médico y botica». ⁶ Incluso, en 1741 el Convento fue impactado por dos bombas durante el sitio de Vernon.

«Más imperio tiene un cura»: regalismo y reforma de la Iglesia

El siglo XVIII ha sido caracterizado como la era del regalismo. Entendido como «la manifestación de los anhelos de la Monarquía moderna de ejercer la autoridad regia en todos los terrenos sin menoscabo alguno», ⁷ en España el reinado de Carlos III (1759–1788) es considerado como el prototipo de gobierno fundado en esta doctrina. Aunque debe decirse que el regalismo no fue una invención de este tiempo, pues de hecho sustentó mucha de la política eclesiástica durante el dominio de los Austrias (1504–1700), es innegable que el uso de medidas regalistas se acrecentó con la llegada de los Borbones.

La implementación de un modelo de Estado «absoluto y absorbente, cuya esencia misma es la inflación de poder y cuya dinámica final consiste en la total incorporación a su órbita de todas las esferas de la acción del hombre», ⁸ debía partir de la conciliación o la dominación de los amplios poderes

5 AGI, Santafé 37, R. 5, N. 34. Carta del gobernador, 31 de mayo de 1580, en: VIDAL (2007) 93.

6 AGI, Fondo Enrique Ortega Ricaurte, Serie Curas y Obispos, caja 52, carp. 5, ff. 22–23. Razón del estado en que estaba el convento el día 5 junio que se entregó al padre prior Brulio Herrera. Documento fechado el 9 de septiembre de 1758, en: VIDAL (2007) 112.

7 CORTÉS (1989) 15.

8 José Cepeda Adán, «El siglo crítico y fenoménico», en: CORTÉS (1989) 15.

eclesiásticos, pues la Iglesia contaba por sus propios estatutos con franjas de libre actuación que sustraían su labor espiritual, disciplinaria y económica del control directo del poder político.

La intervención regalista en asuntos eclesiásticos asumió diversos matices: desde los intentos de vigilar al clero secular dado su incontestable «control de amplios sectores de la población a través de la educación y la cura de almas, [la] función de benefactor para los pobres y [el] incuestionable dominio en el terreno religioso»;⁹ hasta las cortapisas a la influencia de Roma, considerada por algunos de los ilustrados como una potencia extranjera que limitaba la acción centralizadora del Estado.¹⁰

En el caso de los reinos indianos, el poder del clero era quizá más notorio, sobre todo si se tiene en cuenta que el número de eclesiásticos y religiosos era mucho menor que en España. Como le refiriera el intendente del Cuzco Benito Mata Linares al ministro de Indias José de Gálvez en 1783, «esta América es enteramente eclesiástica, y en ella más imperio tiene un cura que todo el brazo del Rey». ¹¹ Conscientes de esa realidad, los adalides de la Ilustración planteaban al Monarca la urgente necesidad de reformar la Iglesia en América, en unos términos que no dejan duda ni sobre el carácter regalista de esta política, ni sobre el inmenso poder al que se enfrentaban:

Máxima fundamental de Indias era que en países tan remotos, el vínculo de la Religión puramente observada es la atadura más fuerte para mantener en subordinación a los pueblos; pues siendo el clero así secular como regular el que tiene más influencia en la multitud debe en todo tiempo el Gobierno estar muy vigilante para mantener a los eclesiásticos en una observancia arreglada y en unos principios sanos

9 CORTÉS (1989) 15.

10 Es innegable, entonces, que para varios de los ministros y consejeros de los monarcas españoles la religión se perfiló como instrumento político. «Esta tendencia apuntó a reordenar la organización y el poder eclesiástico bajo la autoridad regia, con objeto de que esta fuera reforzada con la autoridad espiritual y la fuerza temporal de la Iglesia», MARTÍ (2004) 49. Así, la institución eclesiástica se convirtió en blanco de miradas y críticas de todo orden, a pesar de que, como dice Sarrailh, «la masa de la nación [siguió] confiada enteramente en sus sacerdotes y en sus frailes, indiferente a ese combate», entregada a «sus preocupaciones diarias, mucho más humildes y dolorosas», en medio de las cuales «la tradición [y] las ceremonias piadosas [eran] uno de [los] pasatiempos preferidos, fuente de emociones y de esperanzas del más allá», SARRAILH (1957) 612. En otras palabras, el regalismo en materia eclesiástica nunca significó menoscabo de la religiosidad.

11 DOMÍNGUEZ (1986) 34.

de obediencia y amor a Vuestra Majestad, a fin de instruir y arraigar este modo de pensar y de obrar en los regulares naturales y residentes en Indias.¹²

Quizá el principal capítulo de la reforma «carolina» del clero fue el concerniente a las Órdenes religiosas. Percibidas como dependientes del Papa y no de la Corona, para los ilustrados más verticales las comunidades regulares eran «Estados dentro del Estado», ejércitos extraños cuya fidelidad estaba en Roma y no en España. «Los frailes no tienen patria» reza la lapidaria sentencia del consejero de Carlos III Jerónimo Grimaldi: «Desde el momento en que profesan se deben mirar como extranjeros. Es una milicia en la que los papas han hallado el secreto de mantener a costa de los mismos pueblos a quienes hacen la guerra. Ni son españoles, napolitanos ni franceses; son romanos donde quiera que se hallen».¹³

La fuerte descalificación de los religiosos se debía a varios factores: primero, a su carácter evidentemente trasregional, situación que los monarcas quisieron contener privilegiando en los nombramientos y pases a los frailes españoles; segundo, a la independencia con que fueron instituidos frente a las autoridades diocesanas; y tercero, particularmente en España, a su elevado número. Así, en un momento en el que las estructuras del gobierno hacían lo posible por introducir reformas de orden económico para aprovechar los recursos, las comunidades religiosas fueron percibidas como refugio de los «ociosos» y un «peso inútil» para el Estado. Preguntado por su repulsión hacia los jesuitas, el ministro Pedro Rodríguez de Campomanes respondió «que los odiaba como a todas las órdenes religiosas, raza parásita y dañosa, y que, si sólo dependiera de él, las haría desaparecer a todas de la Península y del mundo entero».¹⁴

12 AGI, Indiferente General 3041, Consulta del Consejo extraordinario, del 3 de julio de 1768, en: LUQUE (2008) 216.

13 BARRIO GOZALO (2000) 90.

14 *Memories de Jacques Casanova de Seingalt*, en: SARRAILH (1957) 647. Justamente, la expulsión de la Compañía de Jesús fue el acto más representativo de las pretensiones regalistas de la Corona española, un «golpe de timón» que dejó en claro el predominio de las regalías y el papel del Gobierno como «protector de la Iglesia y celador de su disciplina», SÁNCHEZ-BLANCO (2002) 74. Sus estrechas relaciones con Inglaterra, acérrimo rival de España, y su inclinación por el probabilismo en desmedro del absolutismo sobre el que afincaban su poder todas las monarquías, representaron a los jesuitas como «el principal y único fomento que atizaba el fuego en todas partes, indisponía los ánimos de cualquier clase de gentes, los separaban del amor y subordinación al gobierno, imprimían y esparcían

Tras la salida de los hijos de Loyola, entre las reformas que se hacían precisas en la Iglesia estuvieron en primera línea de importancia todas aquellas encaminadas a «someter más estrechamente a las órdenes religiosas – de por sí autónomas frente a la Corona, como dependientes de órganos propios de poder situados lejos del influjo real – a la vigilancia de los obispos».¹⁵ De esta manera, el tema de la disciplina regular, particularmente la vida fuera del régimen conventual, dio lugar a una profusa legislación, a pesar que desde el Concilio de Trento estaban establecidas claras restricciones al respecto.¹⁶ En España el arzobispado de Valencia sancionó las *Constituciones que se deben observar, para poner el estado eclesiástico secular en estado de ser más útil a la Iglesia, y el regular en la debida observancia de sus reglas*, en el cual se advertía que los religiosos criados en «libertad», fuera de los conventos, sin «observar el todo de la regla», tratando «continuamente con los seculares» y ocupados «en negocios mundanos, [...] yendo después a los conventos se encuentran violentos en el coro y oración, que miran como una penosa cárcel, y en vez de hacerse ellos buenos, suele su mal ejemplo entibiar a los demás, con lo que entra la relaxacion».¹⁷

papeles y escritos sediciosos contrarios a la autoridad real y a la soberanía y sus legítimos derechos», MARTÍ (2004) 125.

15 HERA (1992) 461.

16 El capítulo IV de la sesión XXV del Tridentino se ocupó del problema advirtiendo: «Que no puedan los regulares separarse de sus conventos, ni aún con pretexto de acudir a sus superiores, a menos que fuesen enviados o llamados por ellos, y llevando su licencia *in scriptis*, cometiendo a los Ordinarios el castigo de los que se hallasen de otro modo, tratándoles como desertores de su instituto. [...] que los que fueren enviados a universidades a seguir los estudios habitasen precisamente en conventos [...] no permitiesen que religioso alguno pernocrase fuera de su clausura», transcrito en COVARRUBIAS (1788) 365–367. Otros mandatos al respecto en la *Real Orden Circular de 14 de diciembre de 1762*, por la cual se prohibió que los regulares enviados «a las ciudades y pueblos de sus diócesis a negocios propios o de su Religión» se hospedaran en casas de particulares, sino en sus respectivos conventos y hospederías, y concluidos se retirasen a sus casas conventuales, y que conviniendo al Real Servicio, a la causa pública y a las mismas religiones, no anden vagueando por los lugares los individuos de ellas», COVARRUBIAS (1788) 359–361. La *Real Cédula de 11 de septiembre de 1764* estableció que los frailes encargados de «negocios y granjerías» estuvieran en ello solo «el tiempo necesario y con expresa licencia de su superior», COVARRUBIAS (1788) 361–363. Finalmente, la *Real Cédula de 25 de noviembre de 1764* prohibió que participaran o declararan «en negocios de seglares, pleitos y otras causas ajenas a las de sus conventos con el título de agentes o procuradores», COVARRUBIAS (1788) 363–365.

17 CORTÉS (1989) 15.

La reforma de los regulares en el Nuevo Reino

La reforma del clero regular se hizo extensiva a las Indias y las Filipinas, territorios para los cuales el rey Carlos III estipuló una Real instrucción particular.¹⁸ En ésta ordenó a cada una de las órdenes religiosas designar cuanto antes tres visitadores envestidos con las facultades de reformadores, quienes, una vez aprobados por el Monarca en razón de su «virtud, desinterés, letras y experiencia», debían pasar «a aquellos dominios, con el saludable fin de restablecer en tan dilatadas provincias la disciplina regular y monástica en su observancia».¹⁹

Al igual que en la Península, la visita practicada a las órdenes religiosas de América buscaba por la vía de la corrección disciplinaria tratar de introducir las en el regalismo y mermar su independencia e influencia social. Los gobernantes neogranadinos no eran desde luego ajenos a esta tendencia. Por ejemplo, el virrey Pedro Messía de la Zerda, al hacer dejación del cargo en 1772, si bien advertía que hasta ese momento no se habían efectuado las visitas de los conventos por la falta de los reformadores y secretarios necesarios, celebraba las instrucciones reales al respecto, «por notarse en los regulares no pequeña infracción y desvío de la observancia de sus respectivas reglas, con un engreimiento fundado en la independencia y exenciones con que se estiman privilegiados».²⁰

En ese mismo año, en su informe sobre el «estado del virreinato de Santafé», el fiscal Francisco Antonio Moreno y Escandón prefirió omitir «toda narración en orden a costumbres y observancia de los estatutos regulares, como asunto no solo delicado sino también reservado al juicio de la reforma mandada practicar».²¹ De todas maneras, el despacho de Moreno proporciona un dato sobre la singularidad de la reforma de los regulares americanos con respecto a la de los españoles. Según dicha memoria, en el virreinato se contaban 76 conventos y casas de órdenes masculinas, las cuales

18 Se trata de la *Real Instrucción sobre restablecer la disciplina monástica*. San Lorenzo del Escorial, 16 de octubre de 1769.

19 CARLOS III (1769), doc. núm. 29 (El rei), 167.

20 Transcrito en COLMENARES (1989), tomo I, prólogo, sec. IV, Relación del estado del virreinato de Santa Fe, que hace el Excmo. Sr. D. Pedro Messía de la Zerda a su sucesor el Excmo. Sr. D. Manuel Guirior. Año de 1772, 127.

21 COLMENARES (1989), tomo I, prólogo, sec. V, Estado del Virreinato de Santa Fe, Nuevo Reino de Granada, por el Dr. D. Francisco Antonio Moreno y Escandón. Año 1772, 265.

albergaban a una población de 843 regulares entre sacerdotes y legos.²² Guardadas las proporciones entre ambos territorios, estas cifras contrastan notablemente con las registradas en España, en dónde según los censos de población para 1752 existían 63.303 frailes.²³ Así, mientras los reformadores tenían la premisa de reducir el excesivo número de religiosos en la Península para contrarrestar la «holgazanería» y demás «vicios» propiciados por esta circunstancia, en el Nuevo Reino dicha justificación perdía fundamento, pues «en comparación a su bajo número los frutos producidos eran notables, de modo que no se les podía acusar de buenos para nada».²⁴

De este modo, para 1776, sin que aún se ejecutaran en su totalidad las visitas regias estipuladas siete años atrás, el virrey Manuel Guirior señaló en su *Relación de mando* que urgía una reforma general del clero regular del Nuevo Reino, dados «los muchos desórdenes dimanados de la libertad con que suelen vagar fuera de sus conventos, sin sujeción, formándose privados peculios y valiéndose para ello de todos los medios que presenta la ambición».²⁵ Aunque la política eclesiástica de Carlos III – como ya se dijo – también contemplaba ajustes del clero secular, a juicio de Guirior esta apremiaba tanto o más entre los religiosos, «por el respeto con que son atendidos por el común de los pueblos, a quienes deben sugerir máximas de cristianidad, sumisión y obediencia a los superiores», situación que – concluye el Virrey – «me persuado no se verifique ínterin no se les reduzca a vivir de comunidad en sus conventos».²⁶

22 Los más numerosos eran los franciscanos con 25 conventos que albergaban a 256 religiosos; les seguían los dominicos con 16 y 223 respectivamente, los agustinos calzados con 15 conventos para 176 religiosos, los agustinos descalzos que tenían 100 regulares repartidos en 6 conventos, y finalmente, los hospitalarios de San Juan de Dios con 14 casas o conventos-hospitales con 88 frailes. COLMENARES (1989), tomo I, prólogo, sec. V, Estado del Virreinato de Santa Fe, Nuevo Reino de Granada, por el Dr. D. Francisco Antonio Moreno y Escandón. Año 1772, 265.

23 BARRIO GOZALO (2000) 91.

24 PLATA (2012) 193.

25 COLMENARES (1989), tomo I, prólogo, sec. VI, Instrucción que deja a su sucesor en el mando el Virrey D. Manuel Gurior, 281.

26 COLMENARES (1989), tomo I, prólogo, sec. VI, Instrucción que deja a su sucesor en el mando el Virrey D. Manuel Gurior, 282.

Visitas y formas de corrección entre los dominicos

Las visitas canónicas han sido una praxis de gobierno en la Iglesia católica que se remonta a sus primeros siglos.²⁷ Estas permiten comprobar en las parroquias de cada diócesis desde el estado de los bienes (inmuebles, muebles y objetos litúrgicos) hasta la conducta e idoneidad de los clérigos, incluso la religiosidad de los feligreses. Como «acción inspectora» de obligatorio cumplimiento para los obispos solo fue establecida hasta el Concilio de Trento, junta que también ordenó en el capítulo XX de la sesión XXV, «que los superiores de las religiones [visitaran] y [corrigieran] los monasterios que les [estaban] sujetos [conforme a las constituciones de cada religión]». ²⁸

En la Orden de Predicadores las visitas canónicas formaban parte de las funciones del Maestro General, quién en tanto «sucesor de Santo Domingo [fungía] como el prelado de todos los frailes, conventos y provincias dominicanas, con la legitimación que le otorgaba la profesión de obediencia». ²⁹ La visita tenía como finalidad «comprobar que se cumplían las directrices acordadas en los capítulos generales y provinciales, es decir, recomendaciones relacionadas con la economía, la evangelización, las observancias o la administración conventual». ³⁰ Los visitadores tenían facultad para corregir todas aquellas anomalías detectadas en la visita, periodo en el cual cesaba transitoriamente la autoridad de los priores conventuales.

Desde mediados del siglo XIII, el maestro Humberto de Romanis facultó a los provinciales para realizar vistas canónicas en los conventos y casas de sus jurisdicciones, las cuales se establecieron como obligatorias en los cuatro años de cada Provincialato solamente en las Constituciones editadas en 1689. El objetivo de las visitas entre los dominicos «estaba relacionado principalmente con el estado del personal en cuanto al cumplimiento de sus

27 Existen referencias a visitas en Concilios como los de Tarragona en 516 o Braga en 572, en los cuales ya se nombran como «una antigua tradición», ARRANZ (2003) 301–302.

28 LÓPEZ (1787), sesión XXV, cap. XX, 379.

29 SERRANO (2014) 64. Por la obediencia –decía el maestro Humberto de Romanis–: «Dios se enseñoorea perfectamente del hombre, por esta es muy glorificado, pues por la obediencia del todo deja su propia voluntad, pues es sujeción, por la cual el hombre por amor de Dios voluntariamente se somete a la voluntad de otro hombre. [...] Por la obediencia se gana el más noble género de triunfo es, el vencerse así mismo: lo cual hace el obediente. Dice San Gregorio: cuando humildemente nos sujetamos a lo que otra manda, a nosotros mismos vencemos en el corazón», ROMANIS (1546) s.p.

30 SERRANO (2014) 64.

deberes, y detección y consiguiente corrección de eventuales irregularidades, abusos, errores, escándalos o desórdenes». ³¹ Los visitadores debían abstenerse recibir dádivas de los conventuales visitados, así como poner especial cuidado en «que se observase lo mandado por la Regla, Constituciones, actas de los últimos Capítulos Generales y Provinciales, señalando especialmente que se observase debidamente lo ordenado en materia de estudios y lo relacionado con el estado de la biblioteca». ³² Como resultado de su inspección y valoración, el visitador levantaba un acta en la cual dejaba consignadas todas aquellas advertencias y disposiciones a su juicio necesarios para mantener o mejorar la observancia, las cuales debían permanecer vigentes hasta la siguiente visita. ³³

Además de los visitadores, el otro referente en la Orden para corregir los yerros y mantener la vida regular eran los priores o prelados, quienes según las Constituciones tenían amplias facultades para sancionar o absolver a los frailes por sus faltas. En orden a su trascendencia, los dominicos contemplaban cuatro tipos de culpas. Las «leves», entre las que se encontraban, entre otras, hacer ruido en la iglesia o las celdas, dormirse en las lecciones, cantar o rezar a destiempo de sus hermanos, llegar tarde a los actos de la comunidad, «reírse disolutamente y provocar los demás con dichos o acciones a semejantes risadas»; «tratar con desaliño su ropa, o libros o los ornamentos»; perder o quebrar algo de la vajilla, comer o beber sin bendición, responder «con algún agrio o aspereza», y ser «negligente en su oficio y obediencia». ³⁴ Ante estas «culpas», el prelado podía disponer discrecionalmente alguna penitencia, como venias, oraciones o ayunos.

Las culpas «graves» contemplaban conductas como murmurar de la comida, mentir, decir oprobios y generar pleitos a sus compañeros (peor aún si se hacía delante de seglares), ir a caballo, llevar dinero, comer carne sin licencia,

31 ESPONERA Cerdán (2013) 317.

32 ESPONERA Cerdán (2013) 317.

33 En la Orden de Predicadores también estaba contemplada la figura de los «visitadores delegados» nombrados por el Maestro de la Orden o por un Provincial, que debían ser: «frailes antiguos en la Orden, graves y maduros, ejemplares en sus costumbres y vida; no podían ser Priores, o Lectores en ejercicio, ni Provinciales fuera de su propia Provincia. Sus poderes debían estar señalados en las cartas patentes de su institución» ESPONERA Cerdán (2013) 317.

34 Regla de Nuestro Padre San Agustín y Constituciones de la Sagrada Orden de Predicadores (1787) 51.

romper el ayuno, «fixar la vista en alguna mujer o hablar solo con ella y no de confesión o cosas decentes».³⁵ Si el culpable admitía la falta, la pena residía en «tres disciplinas y tres ayunos a pan y agua»; si era otro el que lo inculpaba, los mismos castigos subían a cuatro, aunque si el delator no podía demostrar y «flaqueaba la prueba», pagaba la pena del talión.

Entre las culpas «más graves» estaban «ser rebelde al Prelado, conspirar contra él, amotinarle los frailes, poner en él manos violetas, solicitar salir de su obediencia o sacar a otro».³⁶ También falsificar los sellos del General, robar, jugar a los dados, tener armas ofensivas, dar veneno, dar falso testimonio e infamar a la Orden o algún particular. Asimismo, el homicidio, el pecado nefando, la embriaguez asidua y la herejía. Las culpas «más graves» daban lugar a penas «privativas», por ejemplo, quitándole al infractor los grados y cargos, la comunión y la facultad de predicar y oficiar los sacramentos. También se aplicaban penas «positivas» como la cárcel, las disciplinas, el «secuestro de los demás, sin que nadie le comunique ni le encargue nada»; «comer en tierra sobre el desnudo suelo pan basto y agua»; y «postraciones a la puerta del Coro, cuando entra y sale la Comunidad».³⁷ Cada prior podía absolver de estas penitencias a los reos en el tiempo que estimara prudente, menos al que difamara a la Orden, caso reservado al maestro general. Para los envenenadores, homicidas y sodomitas la pena era la cárcel por no menos de veinte años, y perpetua para el que abjurara.³⁸

Finalmente estaban las culpas «gravísimas» en las que incurrían los escandalosos e incorregibles, aquellos reincidentes que además rehusaban las penas, así como los que murmuraran del papa, los mercaderes y los alquimistas. A estos los priores los podían encarcelar y mortificar con ayunos y abstinencias, y los maestros generales quitarles el hábito y expelerlos de la Orden. A los apostatas se les aplicaba la excomunión, y si por alguna razón regresaban, se debían presentar ante el Capítulo con la espalda descubierta

35 Regla de Nuestro Padre San Agustín y Constituciones de la Sagrada Orden de Predicadores (1787) 52.

36 Regla de Nuestro Padre San Agustín y Constituciones de la Sagrada Orden de Predicadores (1787) 53–54.

37 Regla de Nuestro Padre San Agustín y Constituciones de la Sagrada Orden de Predicadores (1787) 54–55.

38 Regla de Nuestro Padre San Agustín y Constituciones de la Sagrada Orden de Predicadores (1787) 55.

para recibir «disciplinas» una vez a la semana por el tiempo que dispusiera el prelado.³⁹

La visita regia de 1777 en el Convento de Cartagena

Al momento de efectuarse las visitas mandadas por el rey Carlos III, la desconfianza frente al ambiente que imperaba en los conventos americanos llegaba a tal punto que el mismo maestro general de la Orden de Predicadores, fray Juan Tomás de Boxadors, recomendaba que como garantía de la probidad de los visitadores enviados a Indias, entre cuyas prendas debía sobresalir la fidelidad al rey, se privilegiaran para tal encargo a los españoles que vivieran en España sobre los peninsulares radicados en América. Boxadors, quien nunca cuestionó las pretensiones del Monarca, y antes bien le dio «las más humildes gracias de la paternal solicitud con que se digna procurar la mejora de mis hijos»,⁴⁰ se aprestó con diligencia a implementar las visitas. Sin embargo, las inspecciones a los conventos dominicos neogranadinos tuvieron múltiples inconvenientes y retrasos, ocasionados principalmente por la negativa de los frailes designados de trasladarse a América, llegando a excusarse hasta tres de ellos. Finalmente (aunque también trataron de recusar la obligación) fueron enviados los padres fray Sebastián Pier para los conventos del interior de la Provincia de San Antonino (incluido el de la capital), fray Lucas Vara para los conventos de la Provincia de Quito (la cual comprendía los del sureste del Nuevo Reino de Granada), y fray Ángel Azcoytia para de los conventos de la costa Caribe.⁴¹

Así, poco más de siete años después de sancionada la Real Instrucción para restablecer la disciplina monástica en los «países ultramarinos», al visitador reformador Azcoytia le correspondió inspeccionar el estado del claustro de Cartagena. Según rezaba el mandato real al cual debían ajustar su proceder los visitadores, Azcoytia tenía que, en su orden, «restablecer la vida común dentro del claustro [...], por dimanar de la falta de clausura la principal relajación»;⁴² prohibir sin excepción que los religiosos tuvieran

39 Regla de Nuestro Padre San Agustín y Constituciones de la Sagrada Orden de Predicadores (1787) 56–57.

40 AGI, Indiferente, doc. 3041, f. 3v, en: PLATA (2012) 194.

41 PLATA (2012) 196.

42 CARLOS III (1769), doc. núm. 29 (El rei), 169.

«peculio particular, ni manejo de bienes propios o de sus parientes, porque todo esto es incompatible con el voto de pobreza religiosa y un lamentable desorden»; prescindir de «los comercios, granjerías y otras ocupaciones que distraen a las personas religiosas, [vendíéndolas], arrendándoles o encomendándolas a seglares»; «arreglar» o reducir el número de religiosos «de suerte que [fuera] invariable, teniendo consideración a las rentas del convento, [y] moderando la dotación de hábitos con respecto al número que se [estableciera] como fijo»; y, finalmente, suprimir «los conventillos, que por carecer de número suficiente de religiosos no forman comunidad».⁴³

En orden a contener el supuesto «desafecto con que se [hablaba] contra el gobierno en las Indias» debido a «las malas impresiones» introducidas por «los expulsos» de la Compañía, temor que estaba a la base de la legislación regalista con la cual se promovió la reforma del clero, la instrucción era clara: los visitadores debían poner especial empeño en vigilar todas aquellas doctrinas «que si no se atajan, siempre engendran humores, que a cierto tiempo [hacen] muy mala fermentación».⁴⁴ Por este motivo, el visitador Azcoytia estaba facultado para restablecer los estudios, pero «[deponiendo] opiniones laxas, atendiéndose a las seguras y bien recibidas [...] apartando todo odio y espíritu de escuela en los que deben vivir unidos en paz y caridad cristiana, para hacerse recomendables a los fieles con su mansedumbre evangélica».⁴⁵ Consiguiente a esta «buena enseñanza», fray Ángel tenía que establecer en los conventos «el buen uso de la oratoria cristiana y predicación, de suerte que los sermones se [redujeran] a la moral cristiana para reprender los vicios, al dogma para enseñar la doctrina, y a la imitación de los santos, depuestas alegorías y comparaciones odiosas que no [estuvieran] fundadas en la verdad». Asimismo, debía esmerarse en que los regulares, «siguiendo la doctrina evangélica y apostólica» y «como máxima fundamental del cristianismo», utilizaran «no sólo los púlpitos y confesionarios, sino también las conversaciones y discursos familiares», para inspirar en los fieles «el respeto y amor al soberano y la obediencia a los ministros».⁴⁶ En suma, en la visita regia se debía ante todo procurar «desarraigar las murmuraciones y declamaciones con que los regulares expulsos de la Compañía procuraban indisponer los

43 CARLOS III (1769), doc. núm. 29 (El rei), 170.

44 CARLOS III (1769), doc. núm. 29 (El rei), 168.

45 CARLOS III (1769), doc. núm. 29 (El rei), 171.

46 CARLOS III (1769), doc. núm. 29 (El rei), 171.

ánimos», no sólo como «obligación en conciencia de parte de los religiosos en calidad de sacerdotes», sino porque los regulares, como vasallos de España, habían sido admitidos en «aquellos dilatados dominios» para establecer «la verdadera creencia, con gloria del nombre español y en desempeño del renombre de rey católico». ⁴⁷

A pesar de las amplias facultades y las grandes expectativas, la visita de 1777 no introdujo cambios significativos en la vida regular local, ni en Cartagena ni en las demás ciudades del Nuevo Reino. Apenas una década más tarde, el arzobispo virrey Antonio Caballero y Góngora advertía que «por haberse tenido consideración a causas y circunstancias locales», podían caer en desuso las medidas tomadas por los visitadores regios para restablecer la vida común en los claustros. ⁴⁸ En efecto, más que reformas efectivas, del paso de Azcoytia por San José sólo quedó una agria disputa de sus conventuales con los superiores de la Provincia apostados en la capital, por definir a quien le correspondía sufragar los gastos del visitador real.

Quince años después de la visita regia, los dominicos de Cartagena todavía pretendían que se les descontaran de la deuda acumulada a la Provincia en los últimos años por concepto de tributos (como el de «derrama»), 670 pesos, 2 reales y 1 cuartillo por la manutención y el hospedaje del padre visitador Azcoytia, ⁴⁹ quien gravemente enfermo nunca regresó a España y murió en

47 CARLOS III (1769), doc. núm. 29 (El rei), 172.

48 COLMENARES (1989), tomo I, parte primera, Del estado eclesiástico y reducción de los Indios, cap. II, De los regulares, 385.

49 Para 1792 los conventuales de Cartagena tenían acumulada una deuda de 1.250 pesos repartidos así: 1.050 pesos correspondientes a las contribuciones comprendidas entre los tercios de navidad de 1786 a 1791 («cinco años cabales» a razón de 210 pesos cada uno); 80 pesos de la derrama del Capítulo Provincial celebrado en 1789; y 120 pesos de las obligaciones o impuestos abonados por el Convento de Riohacha a la Provincia, los cuales se entregaron —como estaba estipulado— en el Claustro de San José, pero que este último de manera irregular nunca se los entregó las autoridades provinciales en Santafé. Archivo de la Provincia de San Luis Beltrán de Colombia (en adelante: APSBC), Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 1, f. 8r, Deuda del convento de Cartagena con la Provincia, 1792. La pretensión de descontar de esta deuda el hospedaje del padre Azcoytia, fue repudiada por el padre colector, fray Manuel León, enviado a Cartagena con facultades de visitador con el expreso mandato de no regresar a Santafé hasta que no se saldara el atraso. En consideración de fray Manuel, de darle aprobación a ese descuento el Convento de Santafé tendría el mismo derecho, pues allí se alojaron dos padres visitadores por ese mismo periodo (los padres Pier y Vara). Además, argumentó que aún sin la dignidad de visitador, bastaba el carácter de religioso para que el Convento

Cartagena en 1780, lo cual quizá explica la reticencia de los visitantes de viajar a Indias.⁵⁰

La aparente intrascendencia de la visita de 1777 se comprende mejor si se toma en cuenta que en los años siguientes, en pos de la defensa de la ciudad, el Convento tuvo que someterse a la socorrida práctica de convertirlo en cuartel militar, albergando en sus celdas a otros tres regimientos: el de la Corona entre 1782 y 1784, el de la Princesa entre 1785 y 1789, y el Fijo de la plaza entre 1793 y 1794.⁵¹

La visita general de 1788

A juicio de las autoridades provinciales, las urgencias económicas y el deterioro material del Claustro de Cartagena no eran óbice para el respeto a las reglas de la vida conventual. Por esta razón, en 1788 se encargó a fray Juan Antonio Buenaventura y Castillo, quien se desempeñaba como maestro de estudiantes en San José, una visita general de los conventos de la Costa. Vistas las faltas en las que estaban incursos sus hermanos de convento, el visitador Buenaventura informó al prior Pedro José Rossi un plan para desterrar la indisciplina. Según el padre Buenaventura, por la «profesión» que solemnemente hacían los religiosos de Santo Domingo, cada uno, sin excepción de persona ni tiempo, estaba obligado a «la observancia del método y orden de las horas canónicas, la fijeza en los actos literarios, el recogimiento monástico y la continua asistencia al coro, confesonario, refectorio y otros actos de religión».⁵²

lo hubiera asistido, máxime cuando dicho padre «echó derrama de 117 pesos» en el Convento, los cuales nunca pasaron a la Provincia. APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 2, carp. 1, f. 8, Carta de fray Manuel de León al padre Prior informándole sobre algunos gastos y deudas, 1792.

- 50 No menos peligrosa fue la experiencia de fray Lucas Vara, visitador reformador de los dominicos en Quito, quien perdió la mano derecha por una bala de cañón, cuando la nave que lo conducía de regreso a España fue asediada por una fragata inglesa. Llevado como prisionero a Jamaica, según le relató al Rey, padeció «cuatro meses toda suerte de martirios y trabajos», AGI, Indiferente general, 3042, ff. 1–2, en: PLATA (2012) 198.

51 VIDAL (2007) 115.

52 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 2, carp. 1, f. 3, Carta de fray Juan Antonio Buenaventura y Castillo, Visitador de los Conventos de la costa, a fray Pedro José Rossi, Prior del Convento San José de Cartagena, informándole algunas providencias, 25 de octubre de 1788.

El visitador ordenó que para no perturbar jamás «el orden y el régimen de los estudios», se debían determinar claramente los horarios de las oraciones. Para ello recomendaba que la prima (en la primera parte del día) se cantara a partir de las seis de la mañana, excepto los días festivos cuando se correría a las ocho, empezando con la misa conventual. La nona, sobre las tres de la tarde, siempre debía decirse después de tomar el refresco correspondiente, menos los días de guardar ayuno. Las completas (la oración para agradecer por el día que termina), se debía rezar en la iglesia a las cuatro y media de la tarde. En seguida se cantaba el salve y se rezaba el Rosario por toda la comunidad, aunque este último, para dar «ejemplo de tierna devoción», se debía rezar «indispensablemente haciendo cabeza un religioso y no secular alguno».⁵³

Por otra parte, los novicios del Convento debían rezar en el oratorio dos tercios del rosario a las cinco de la mañana, y hacer luego media hora de oración mental. Después de la misa (ocho de la mañana) hasta tres cuartos para las once, debían estar estudiando en el Claustro. En la noche estudiaban de ocho a nueve, en seguida rezaban el otro tercio del rosario, se les daba la bendición y se les mandaba a acostar, menos cuando tuvieran maitines, los cuales solo se harían de noche para no interrumpir los actos literarios.⁵⁴ «Por la sospecha de los robos que pudieran hacer quienes vaguean ociosos infiriendo daños en donde hallan ocasión y evitar otros inconvenientes y desórdenes», el visitador mandó también que la portería se cerrara a las ocho y media de la noche.⁵⁵ Asimismo, previno que los frailes no ingresaran al Claustro (que era un sitio público) sin el hábito y que ninguno saliera solo a la calle sin compañero religioso, por ser una conducta irregular, escandalosa y sospechosa.

Al parecer, a lo largo de los años en el Claustro cartagenero se habían ido dictando algunas dispensas para consumir carnes en días prohibidos y evitar

53 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 2, carp. 1, f. 3v, Carta de fray Juan Antonio Buenaventura y Castillo, Visitador de los Conventos de la costa, a fray Pedro José Rossi, Prior del Convento San José de Cartagena, informándole algunas providencias, 25 de octubre de 1788. Para estimular esta práctica agrega: «este fue el patrimonio (el Salve y el Rosario) que nos dejó nuestro Santo Patriarca, al cual estamos obligados, así por hijos de nuestro Padre, como por haberse nuestra Religión obligado en tiempo del Beato Jordán por voto a cantar la salve todos los días después de las completas y también por estar concedidas por Paulo V doscientos días de indulgencia»

54 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 2, carp. 1, f. 4.

55 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 2, carp. 1, f. 4v.

los ayunos. Sin embargo, en cumplimiento de la Regla y las Constituciones,⁵⁶ el visitador suspendió toda licencia, y ordenó a todos los miembros de la comunidad presentarse ante el prior, para que según las circunstancias y condiciones particulares de cada uno se justificaran y tramitaran de nuevo estos permisos.

El servicio de los pobres a través de colectas y donaciones, ocupación habitual de los frailes en el periodo hispánico, se encontraba bastante desatendido. Dicha omisión fue advertida por el padre visitador al revisar los egresos e ingresos del convento, en cuyas cuentas y relaciones prácticamente no figuraban descargos en este sentido, hecho que suscitó un llamado de atención a los superiores por considerársele otra forma de relajación de la disciplina. Para emendar la situación, el visitador ordenó que los conventuales de San José «[llevaran] todos los días a una de las cárceles de comer a los presos, para lo [cual se mandó] que los hermanos conversos, alternándose por semanas, [cargaran] después de la mesa segunda su mochila o canasto de pan de trigo o de otra especie, [presidiendo] a los esclavos o concertados que llevasen la refección». Además agregó: «prevenimos que los religiosos de la obediencia de Santo Domingo [deben tratar] siempre a los pobres como en quienes se ve la más viva imagen de Jesucristo».⁵⁷

56 Sobre los ayunos la regla de San Agustín reza: «Domad vuestra carne y mortificadla con ayunos y abstinencias, cuanto las fuerzas alcanzaren y la salud lo permitiere. Y cuando alguno hubiere que no pueda ayunar, no por eso coma fuera de la hora ordinaria y común, sino fuere estando enfermo», Regla de Nuestro Padre San Agustín y Constituciones de la Sagrada Orden de Predicadores (1787) 4. Según las Constituciones, los miembros de la Orden debían ayunar continuamente desde «Santa Cruz de Setiembre hasta Pascua». Se debían privar de «lacticinios todos los viernes del año», así como en los ayunos de precepto como el Adviento y la Cuaresma, lunes y martes de Carnestolendas, las Témporas (es decir los miércoles, viernes y sábado después del 13 de diciembre, del miércoles de ceniza, del día de Pentecostés y del 14 de septiembre), las viglias de la Ascensión y de Santo Domingo (el 8 de agosto). Ayunaban sin privación de lacticinios las Rogaciones (el 25 de abril y el lunes, martes y miércoles antes de la Ascensión) y la Vigilia de la Natividad de la Virgen (el 8 de septiembre). El Viernes Santo se ayunaba todo el día a pan y agua. Regla de Nuestro Padre San Agustín y Constituciones de la Sagrada Orden de Predicadores (1787) 30.

57 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 2, carp. 1, f. 5, Carta de fray Juan Antonio Buenaventura y Castillo, Visitador de los Conventos de la costa, a fray Pedro José Rossi, Prior del Convento San José de Cartagena, informándole algunas providencias, 25 de octubre de 1788.

Por la percepción que se tenía de las visitas como una severa forma de corrección, el prior Rossi apeló el plan del visitador Buenaventura y Castillo el 25 de julio de 1789, señalando que todas estas providencias se tomaron sin «su audiencia ni citación», lo que a su juicio podía ser interpretado (sobre todo entre los seculares) como una pena ante un delito que él no había cometido.⁵⁸

Comercios, inobediencias y otras faltas

Existen varias evidencias que podrían explicar los calificativos de «desobedientes» y «relajados» con los cuales los religiosos de la Provincia de San Antonino solían llamar a sus hermanos del Convento San José. La «propensión al comercio» propia de una ciudad puerto como Cartagena de Indias, fue quizá uno de los factores que más contribuyó a introducir desórdenes en el Claustro. Según se desprende de varios informes y cartas, incluso uno de los priores, el padre José Antonio Pontón, hacia 1786 incurrió en las faltas de «infel administrador» y comerciante. Tras su salida del priorato, su sucesor encontró cargadas al convento gastos por 570 pesos para sufragar la «subida» al capítulo provincial, cuando estaba establecido que para este viático sólo les dieran «cien pesos para ida y vuelta».⁵⁹ El nuevo Prior, el padre Pedro José Rossi, quien quedó como vicario durante la estancia de Pontón en Santafé con motivo del Capítulo, también encontró cargada a su nombre una cuenta por 107 pesos que aseguraba nunca haber recibido. En carta al padre Francisco de la Guelga en Santafé, le encarecía «acordarle [a Pontón] este asunto para descargo de su conciencia y háblele al alma para que los entregue o que a lo menos los declare. Ello acerca de que del Priorato que obtuvo de este convento tiene infinitos cargos y puedo decir que el de mi plata es el menor».⁶⁰ A estas insinuaciones de desfalcos y despilfarros se sumó la implicación como tratante de mercaderías. En carta de mayo de 1789, entre otras novedades del Convento, le informan al provincial fray Juan José Rojas que recientemente

58 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 2, carp. 1, f. 7.

59 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 2, carp. 3, f. 23, Carta de Fr. Pedro José Rossi a Fr. Francisco de la Guelga informándole sobre los gastos excesivos de Fr. José Antonio Pontón y Fr. Bernardo Bolaños, en detrimento de otras necesidades y urgencias del convento, Cartagena 26 de noviembre de 1787.

60 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 2, carp. 3, f. 25.

habían «cogido en Albornoz un contrabando en el terreno del Lector Pontón y se lo achacan a él y aun corre que lo descaminaron yendo de Albornoz para Maates en su marcha a Santafé. Vea Usted Vuestra Merced Reverendísima cómo se vive por aquí y la propensión al comercio que se tiene». ⁶¹

También tuvo bastante resonancia la causa cursada entre 1795 y 1797 contra fray Tomás López, ⁶² a quien se acusó de omisiones en la relación de los gastos y cobranzas efectuadas durante su comisión como procurador en la posesión de la hacienda Los Sábalo y de otras tierras al norte de Cartagena. ⁶³ El desajuste en las cuentas quizá no habría tenido mayor trascendencia si a manos de las autoridades del Convento no hubiese llegado una relación de pagos y deudas de letra y firma de fray Tomás, la cual evidenciaba que este, contradiciendo flagrantemente su voto de pobreza, se había dedicado a vender ropas o «géneros de castilla» a título propio. A estas imputaciones se vinieron a sumar graves indicios sobre la conducta del fraile, quien no solo trató de desviar y entorpecer las averiguaciones, sino que en repetidas ocasiones desatendió los llamados a esclarecer la situación, continuó oficiando a pesar de haber sido suspendido de ese ejercicio y respondió de manera airada a sus superiores en varias cartas. Ciertamente, «las comisiones extramuros» eran quizá el momento en el que se ponían a prueba con más fuerza el respeto y la fidelidad de los frailes a sus votos, pues «alejados de la vigilancia de los superiores y de la mirada del resto de la comunidad, los hermanos que temporalmente abandonaban el Claustro para adelantar alguna misión pastoral, un trámite administrativo o cualquier otra diligencia, debían honrar con su conducta los valores de su religión». ⁶⁴

61 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 2, carp. 3, f. 26v, Carta de Fr. Juan Antonio de Buenaventura a Fr. Juan José Rojas informándole sobre algunas novedades del convento de Cartagena especialmente sobre la conducta del Padre Pontón, 26 de mayo de 1789.

62 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 4, carp. 4, ff. 166–219. Causa contra Fray Tomás López por su mala administración de las cuentas de la Hacienda Sábalo y por ser cura ecónomo, lo cual es un delito, 20 de junio de 1795, 30 de mayo de 1797.

63 Los terrenos, transferidos al Convento de San José en 1786, se encontraban ocupados por varios aparceros y labradores, quienes pagaban con dinero, especies o trabajo una cuota de arrendamiento. El padre López debía levantar el registro de los arrendatarios, vigilar el cobro de los pagos atrasados, organizar los trabajos para preparar más terrenos de cultivo y componer los caminos y la casa principal de la hacienda.

64 ÁLZATE et al. (2014) 38.

De esta larga causa (57 folios) resulta muy interesante el decreto final (del 29 de mayo de 1797), en el cual el visitador fray José María Pontón compendió todas las faltas que expresaban «la ninguna fidelidad con que el padre Tomás López se [había] portado». A propósito de haberle cargado al Convento una cuenta como procurador y otro por el pan que consumió, habiendo decreto expreso que prohibía tales obvenciones, incurrió «en las penas de propietario, según lo ordenado en el capítulo de Valladolid». También por no haber hecho caso al auto que lo suspendió de la administración de curatos, «en las penas de inobediente», delito «más visible porque sacó las cuentas originales del depósito y se [vio] claramente la persistencia en ocultarlas». Sobre la ligereza y violencia con la que hablaba en sus misivas, se le reprendió severamente por expresarse «en papeles auténticos con desenfreno y expresiones ajenas de la modestia religiosa».⁶⁵ Además, incidió en las faltas de «infel administrador y falso declarante», pues luego trascendió que durante la comisión de Sábalos «hizo varias cobranzas de derechos parroquiales, casamientos, entierros, etc.», sin tener la autorización para hacerlo y sin haber reportado nunca tales desembolsos. Finalmente, vista la lista de deudas y cobros de ropa, era incontestable que fungió «como mercader, tratante o negociante de géneros de Castilla y demás vendibles, con descrédito del hábito y conocido desprecio de los preceptos, leyes y estatutos que [prohibían] a los clérigos el comercio». Cumplida la diligencia de notificación durante la cual se leyó el decreto en «voz clara y entendible» delante del resto de la comunidad, se determinó que «el padre Tomás permaneciera recluso y por el mismo hecho no pudiese con motivo alguno salir a curato para obviar de esta suerte los males que se le [imputaban]».⁶⁶ Mientras tanto, debido a la naturaleza de las faltas, la causa se envió a consulta al Definitorio del Capítulo Provincial para que se determinase lo que se hallare por conveniente.

65 Según parece esta no era la primera vez que fray Tomás incurría en esa falta, pues en el decreto se rememora también cuando habló «contra el honor y crédito del muy reverendo Padre prelado Fray Pablo González, sacando sin facultad ni derecho alguno declaraciones de negros y otras gentes viles, imputándole graves y feos delitos». APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 4, carp. 4, f. 217v, Causa contra fray Tomás López por su mala administración de las cuentas de la Hacienda Sábalos y por ser cura ecónomo, lo cual es un delito, 20 de junio de 1795, 30 de mayo de 1797.

66 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 4, carp. 4, ff. 216–218v.

Los conventuales de San José también se trabaron en un largo pleito (entre 1779 y 1794) con los curas parroquiales del lugar por el orden ceremonial en los funerales. Según denunciaban los regulares, los seculares penetraban ilegítimamente a los claustros con el pretexto de acompañar a los difuntos. El choque de fueros sobrevenía cuando moría un parroquiano que en sus testamentarias hubiera dispuesto su sepultura en la iglesia o capilla de algún convento. Durante la agonía, e inmediatamente después de la muerte, los primeros oficios espirituales estaban a cargo del padre de la parroquia del difunto. Este consolaba a la familia y oficiaba los primeros responsos y letanías. Enseguida, portando la cruz y estandartes de la parroquia, acompañaba el cortejo fúnebre hasta entregarle el cuerpo a los conventuales, quienes salían a recibirlo en comunidad. El ritual, en teoría sencillo y armonioso se tornó turbulento, pues mientras los regulares sostenían que la transferencia del cuerpo debía darse en el atrio, los seculares defendían «la práctica inmemorial» de conducirlo hasta la mitad de la iglesia, donde según ellos el cura párroco tenía prelación para hacer el último responso.

Según denuncias del doctor Lázaro José Blanco, cura teniente de la catedral de Cartagena, durante dos sepelios fueron notorios los desplantes y ultrajes de los religiosos de la Orden de Predicadores, pues en uno el diácono del Convento se negó a recibir el hisopo de mano del sacristán de la parroquia, y en otro ni siquiera salieron a recibirlo.⁶⁷ Antes estos hechos, el doctor Diego Calderón, fiscal de la curia de Cartagena, conceptuó que si bien ordinariamente prevalecían las prerrogativas dadas a los regulares, estas se «limitaban siempre que [hubiese] costumbre inmemorial en contrario», por ser más poderoso que el privilegio «un uso tan antiguo a que no alcanza la memoria del hombre».⁶⁸ Por esta razón, para evitar futuros desaires, el Obispo dictó un auto el 10 de febrero de 1780, en el cual exhortó a todas las órdenes religiosas a respetar el «pacífico derecho» de los párrocos seculares de presentarse en los conventos «con su cruz parroquiana, sobrepelliz, capa y estola», siempre que fueran a officiar misas de difuntos. Asimismo, ordenó a todos

67 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 4, carp. 1, f. 10, Autos en grado de apelación por el Convento de Predicadores de la Ciudad de Cartagena con los curas de dicha ciudad sobre pretender estos entrar en los entierros a las Iglesias de los Regulares a hacer los oficios con sus ritos y ceremonias, 26 de noviembre de 1779, 21 de septiembre de 1794.

68 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 4, carp. 1, f. 16.

los priores conventuales de la ciudad guardar con «armonía y urbanidad» el orden y disposición usados hasta entonces en las ceremonias fúnebres.⁶⁹

A pesar del mandato, apenas un día después de dictarse el auto, el padre Blanco se quejó de nuevo, esta vez por las faltas de respeto de las que fue víctima en la capilla de la Veracruz del Convento de San Francisco. Aunque el fiscal Calderón quiso atenuar la controversia diciendo que quizá el gesto no se debía a un acto de inobediencia sino a que ignoraban la providencia dictada, en dos oportunidades más los padres del Convento San José se negaron a seguir el orden ceremonial de los sepelios. En palabras del padre Blanco, este gesto ponía en evidencia que los regulares de la ciudad, liderados por los dominicos, se habían propuesto «alterar el estilo y práctica antiquísima [observada] en los entierros, [perturbando] la paz del clero y [disputándole] a la iglesia matriz».⁷⁰ Tan caldeados llegaron a estar los ánimos, que el fiscal del obispado Alonso Blanco de Hermosilla, llegó a decir que el único medio para precaver futuros malentendidos era gravar el ceremonial en tablillas que debían fijarse en todas las sacristías de Cartagena.

La disputa terminó cuando el provincial Pedro José Rossi demostró con testimonios que en Cartagena no existía la «costumbre inmemorial» en la que se amparaban los curas seculares para entrar a las iglesias regulares. Según Rossi, en la década de 1750 los parroquiales tomaron por costumbre presentarse a los entierros en los conventos con la cruz y otros estandartes. Al ser compelidos por los frailes para que no entraran a sus templos, armaban violentos escándalos y griterías, en las que amenazaban con confiscar los cadáveres si no se les permitía el paso.⁷¹ En vista de las evidencias, el 21 de septiembre de 1794 el obispado ordenó a los párrocos – con cierta ironía – seguir la práctica difundida en Santafé: al morir alguna persona, el párroco y sus ministros debían presentarse en la casa del difunto y hacer el ritual

69 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 4 carp. 1, f. 18. Esta providencia se notificó al prior José Mariano Adminaorta del Convento de Predicadores, al padre Guardián fray Joaquín Bohórquez del Convento de San Francisco, al prior José María Conrado del Convento Hospital de San Juan de Dios), a fray Juan de la Cruz (prior del Convento de Agustinos Calzados), a fray Juan Hurtado (prior de los Recoletos Descalzos), y al Dr. Lázaro José Blanco (quien entabló originalmente la denuncia).

70 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 4, carp. 1, f. 24v.

71 El padre Rossi mostró con testigos y documentos que en al menos siete casos (en los conventos de los dominicos, de los franciscanos y de los agustinos) se dio esa entrada de los padres seculares por la fuerza y bajo amenazas de secuestrar al difunto.

romano para preparar el cuerpo y conducirlo por la calle. Al llegar al atrio o altozano de la iglesia donde por su voluntad (o la de sus dolientes) se efectuaría el entierro, el párroco o preste secular debía dar con la mano abierta una bendición al cadáver, «inclinar la cabeza al preste o al prelado de aquella iglesia regular, y de allí mismo dejar el altozano de los regulares, [retirándose] para su parroquial, sin proceder para más adentro de aquella iglesia, ni a otra acción alguna, como que allí no [era] lugar de su jurisdicción ni aun de la diócesis».⁷²

Vale la pena referenciar finalmente un caso que por sus dimensiones cismáticas alteró notoriamente la disciplina del Convento. En 1793, tras verificarse uno de tantos procesos de nombramiento de prior, dos frailes y sus camarillas de simpatizantes reclamaron para sí la silla prioral. En aquella oportunidad fue elegido el padre fray José María Pontón. Sin embargo, cuando todavía no llegaba la confirmación de los superiores provinciales de Santafé, un auto Real anuló la designación por considerársele poco idóneo para el cargo. Según una comunicación del provincial al Rey Carlos IV, el padre Pontón impugnó esta destitución en un tono «ajeno a la obediencia de un prelado y lleno de despotismo», lo cual dio pie a que fuera castigado quitándole los cargos de «capellán del Rosario y Regente del Convento».⁷³

A pesar de las sanciones, Pontón se resistió aceptar la decisión, ejerciendo por su cuenta la función de prior. Dicha conducta violaba varios principios inmemoriales de la Orden, consignados en sus constituciones y en breves de los papas Bonifacio VIII y Julio II. Por un lado, su apelación era improcedente, pues al no haber recibido la confirmación del priorato nunca tuvo posesión de él, ni adquirió derechos ni obediencia de sus hermanos. Además, su airado reclamo era también inviable, porque las constituciones prohibían a los religiosos dominicos entablar pleitos o litigios contra sus superiores.⁷⁴

72 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 4, carp. 1, f. 85, Autos en grado de apelación por el Convento de Predicadores de la Ciudad de Cartagena con los curas de dicha ciudad sobre pretender estos entrar en los entierros a las Iglesias de los Regulares a hacer los oficios con sus ritos y ceremonias, 26 de noviembre de 1779, 21 de septiembre de 1794.

73 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 3, carp. 1, f. 6, Documento en el cual se relatan los hechos alrededor de la anulación de la elección del Prior de Cartagena, 1794.

74 Al respecto, el padre Provincial dice: «la constitución en los mismos lugares citados le prohíbe formar litigio y reducir el punto (el de su posesión) a contestación, y mucho más

Más grave aún, al estar ejerciendo un priorato espurio por no haber recibido patente y habérsele quitado toda superioridad, el padre Pontón carecía por completo de jurisdicción espiritual. Por esta razón, el provincial se lamenta ante el monarca:

Considere Vuestra Alteza el miserable estado en que se halla en la actualidad el convento de Cartagena, sin prelado, porque legítimo no lo tiene, con un cisma parcial entre los religiosos, que unos lo reconocerán por superior y otros no [...] Yo no sé con qué conciencia estará usando [el padre Pontón] de las llaves de la Iglesia para con sus súbditos imaginarios, absolviendo y ligando con censuras y dando facultad de absolver a los individuos de su comunidad, causando una ruina espiritual irreparable en las almas y exponiendo los sacramentos a una viciosa nulidad.⁷⁵

La situación vino a agravarse aún más cuando el Definitorio del Capítulo Provincial, queriendo poner fin al asunto, desde Santafé nombró como prior al padre fray Manuel Ruiz, «sujeto de notorias prendas y religiosidad». Aunque el padre Ruiz aceptó la designación, no pudo tomar posesión de su cargo por el conato de «tropolía» que se dio entre los frailes de Cartagena. Para conjurar la rebelión, el provincial le pidió al Rey respaldar el nombramiento

la apelación que la misma constitución expresamente la prohíbe con pena de absolución de oficio fundada en un Breve de Bonifacio VIII y dos de Julio II, que son tan expresos en la materia que no dejan el menor efugio al religioso profeso de Santo Domingo para poder ocurrir ni a los Prelados Superiores de su religión ni mucho menos a otros tribunales». APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 3, carp. 1, ff. 6v-7, Documento en el cual se relatan los hechos alrededor de la anulación de la elección del Prior de Cartagena, 1794. Sobre la inconveniencia de que los regulares concurrieran libremente a juicios u otros litigios, en una carta al Rey de España el padre Barreto dirá también: «Si para este y otros preceptos verbales que corresponden a nuestro gobierno y Prelacia para el mejor servicio interior de nuestros Conventos, fuera necesario hacer Proceso, [faltarían] manos y papel y se destruyera enteramente la obediencia y gobierno monástico. Este (el proceso) y otros ejemplares de igual naturaleza, son perjudicialísimos a una profesión, instituto y constituciones, dá por tierra con el Gobierno interior de los claustros, que desde luego fuera mejor cerrarlos, que permitirlo; porque si a cada precepto del Prelado había de haber recursos y actuación Judicial, se volvería una confusión la obediencia profesada; los Prelados tendrían atadas las manos por su Gobierno, y los súbditos quedarían sin Superior Eclesiástico ni Seglar; lo que no ha de permitir la potestad de un Soberano, quien como a sus vasallos, debe hacer ver a los que han tomado el estado Religioso que observen la Regla y Constituciones que profesan, y no vivan con una total independencia sin subordinación». APSBC, Fondo San Antonino, Sección Personajes, Báez, vol. 6, 96.

- 75 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 3, carp. 1, f. 7, Documento en el cual se relatan los hechos alrededor de la anulación de la elección del Prior de Cartagena, 1794.

de fray Manuel, dictando una real provisión auxilatoria de la Audiencia de Santafé, de tal manera que ni al padre Pontón, ni a ninguno de los frailes que le respaldaban, les quedara duda de la legitimidad de su título.

Cierre: la «enfermedad de los claustros»

Para finales del siglo XVIII al parecer estaba entronizada nuevamente la criticada relajación de costumbres entre los religiosos neogranadinos, pues el virrey José de Ezpeleta denunciaba «los gravísimos inconvenientes que resultan de mantenerse los regulares por algún tiempo fuera del claustro», lo cual según decía, sucedía frecuentemente «a pretexto del servicio de curatos».⁷⁶ A su juicio, aún si se redujera de nuevo a sus conventualidades a los regulares «prófugos», una vez perdido «el vigor de la disciplina, [olvidado] su instituto y [contraídos] cierta especie de resabios ajenos de su carácter y nada conformes con la regularidad [...], no es de extrañar que desacomodándoles la sujeción y el vigor de la regla sirvan de disgusto a los prelados y de mal ejemplo a sus compañeros».⁷⁷ Tal situación, decía el gobernante, era «la verdadera y más deplorable enfermedad de los claustros», a cuya solución debían concurrir las jurisdicciones eclesiástica y secular.

En 1832 el convento de los dominicos en Cartagena sucumbió en similares circunstancias a las que con cierto dramatismo se refería Ezpeleta en 1796. Durante las guerras de Independencia muchos de los pueblos de la Provincia de Cartagena fueron arrasados por sus propios habitantes, de tal forma que no sirvieran para el abasto de las tropas enemigas. Por esta razón, el Obispo de la ciudad solicitó al Prior de San José expedir licencias a sus religiosos sacerdotes para que pudieran salir a administrar los curatos abandonados. La ocupación de las parroquias por los regulares implicó sensibles bajas en la nómina del Claustro, justamente en el momento en que las autoridades civiles empezaban a fraguar un plan de supresión de los conventos que no albergaran a por lo menos ocho religiosos.⁷⁸

76 COLMENARES (1989), tomo II, parte I (Del Estado Eclesiástico), cap. II (De los obispos), 173.

77 COLMENARES (1989), tomo II, parte I (Del Estado Eclesiástico), cap. II (De los obispos), 174.

78 La ley del patronato eclesiástico (28 de julio de 1824) sancionó que era potestad del Congreso de la República «permitir o no la fundación de nuevos monasterios y hospitales; suprimir los existentes si lo [considerara] útil, conveniente y oportuno, y dar destino a sus

Para agosto de 1827, la mayor parte de los frailes del Convento de Cartagena continuaban haciendo las veces de párrocos. Sin embargo, la posibilidad de que la desocupación del Claustro sirviera como pretexto para su supresión y confiscación, llevó a la comunidad a reclamar el reintegro y la refacción de la edificación (ocupada nuevamente como cuartel),⁷⁹ de tal forma que se pudiera «reducir a sus claustros a los sacerdotes religiosos».⁸⁰

En los años siguientes, la reiterada súplica del prior Agustín Sánchez para que los militares restituyeran el edificio y de este modo, volver a restablecer la clausura, fue sardónicamente desestimada por el Intendente de la ciudad. Además de justificar la ocupación por la falta de frailes, argüía que su traslado al servicio espiritual de varias parroquias de la diócesis no se había producido por su mandato, y que hasta la fecha «ni uno solo, ni uno siquiera» de estos religiosos había solicitado separarse de su curato. En suma, que ni la Intendencia los había removido del Convento, ni ellos daban señal de querer volver a su antigua condición. El gobierno civil afirmaba además que si los religiosos dominicos no querían volver a su conventualidad, era quizá porque habían «[pasado] a otros beneficios más pingües o más análogos a su constitución física».⁸¹ En otras palabras, insinuaban que habiendo encontrado posiciones más obsequiosas, los religiosos preferían quedarse en la administración parroquial que volver a los rigores del encierro. Así, condicionaron la devolución del Claustro al regreso de la totalidad de los conventuales, evento que finalmente nunca se dio.

En junio de 1832 se le hizo saber a la curia provincial que el Convento y sus rentas habían sido expropiados por el Gobierno, el cual lo cedió a la diócesis de Cartagena para que sirvieran como sede de un seminario. Por

rentas, etc.» POSADA (1865). En el marco de estas facultades, en abril de 1826 el Congreso ordenó dar ejecución a la ley de supresión de conventos menores, sancionada desde el 21 de julio del «año II» (1821). La medida buscaba «procurar la conservación de la disciplina monástica y el fomento de la instrucción pública», declarando suspendidos todos los conventos «que no tuvieran ocho religiosos sacerdotes de continua y permanente residencia dentro de sus claustros» Ley de supresión de conventos menores del 7 de abril de 1826, 1–2.

79 Desde 1814 las autoridades civiles (entonces la Junta Suprema de Gobierno de Cartagena, luego en 1815 el Pacificador Pablo Morillo y más adelante, en 1821, las del Estado federal de la Gran Colombia) usaron el Convento como campamento militar.

80 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 4, carp. 5, f. 224, Autos sobre el estado de los religiosos del convento San José de Cartagena, 14 de agosto de 1827.

81 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, caja 4, carp. 5, f. 224v.

mandato del Presidente del Estado, los frailes que por entonces regresaban a la ciudad tras ser relevados en sus parroquias por curas seculares, fueron enviados a servir en los curatos de la Provincia de Riohacha perteneciente a la Diócesis de Santa Marta.⁸²

El régimen disciplinario del Convento San José, reglamentado, como vimos, internamente por la comunidad, perdió su «vigor» ante diversas circunstancias: la trata y comercios (legales e ilegales) propios de un puerto tan activo como el de Cartagena de Indias, pero principalmente la recurrente práctica de convertir el Claustro en cuartel militar, además de los daños materiales afectó profundamente la vida regular, pues los religiosos difícilmente podían guardar la regla de su instituto en medio de tan singulares condiciones. A estos factores materiales se unieron los políticos, pues innegablemente las autoridades republicanas heredaron de las peninsulares el interés de «aligerar ciertas cargas» y «corregir la disciplina monástica» – como rezaba la ley de supresión de conventos menores –, circunstancia favorecida por la conversión de los conventuales en párrocos. Así, ni la copiosa legislación interna y externa para arreglar la disciplina, ni el creciente clamor de las autoridades civiles y eclesiásticas para reformar a los regulares, pudieron evitar que, rotos los lazos que los unían a su frágil conventualidad, este grupo de hijos de Santo Domingo marchara por la senda de la secularización. De esta manera, silenciadas las llamadas de campanas a los responsos y servicios en el templo de los Padres Predicadores, se puso punto final a una obra que hasta entonces había acompañado la suerte de la ciudad.

82 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, 2, carp. 7, f. 64, Juan Fernández de Sotomayor, Obispo de Leucas, presenta al secretario de Estado sus observaciones referentes a la resolución que dispone el traslado de siete religiosos de la Orden de Predicadores para el Obispado de Santa Marta en donde servirán en la Provincia del Río del Hacha, 1833. Para junio de 1832, la nómina conventual estaba conformada por los padres fray Agustín y fray Tomás Sánchez, el hermano lego fray José María Novoa (estos tres eran los únicos que residían en el claustro) y los padres fray Domingo Yances, fray Manuel Serna, fray Nicolás Guido, fray Manuel Rivera, fray Vicente Casanova y fray Sebastián Arellano (estos seis asignados como párrocos, respectivamente, en los pueblos de Santa Catalina, Pasacaballos, Ponedera, Palmito, Cereté y Pelayo). En total se contaban ocho padres y un hermano, suficiente número para que, en teoría, se hubiera podido evitar la supresión. ARIZA (1992), tomo I, 272.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

- Archivo de la Provincia de San Luis de Bertrán de Colombia, Bogotá (APSBC)
Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena, cajas 1–4
Fondo San Antonino, Sección Personajes, La Orden Dominicana en Colombia,
documentos compilados por Fray Enrique Báez Arenales en 22 vols., vol. VI

Fuentes impresas

- COLMENARES, GERMÁN (1989), Relaciones e informes de los gobernantes de Nueva Granada, 3 tomos, Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular
- COVARRUBIAS, JOSÉ (1788), Máximas sobre recursos de fuerza y protección, con el método de introducirlos en los tribunales, Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía
- Ley sobre supresión de conventos menores del 7 de abril de 1826, en: Gaceta de Colombia, núm. 235, Bogotá: 16-04-1826. http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr1142013_n_235.pdf (consultado el 7/7/2015)
- LÓPEZ DE AYALA, IGNACIO (ed./trad.) (1787), El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, Madrid: La Imprenta Real
- Real Instrucción sobre restablecer la disciplina monástica. San Lorenzo del Escorial, Rey Carlos III, 16 de octubre de 1769, en: EYZAGUIRRE, JOSÉ (1850), Historia eclesiástica, política y literaria de Chile, tomo I, Valparaíso: Imprenta del Comercio, 167–176
- Regla de Nuestro Padre San Agustín y Constituciones de la Sagrada Orden de Predicadores, con algunas de sus glosas, explicación de sus votos y práctica de la Oración para el uso de sus religiosos legos (1787), Barcelona: Bernardo Pla (imp.)
- ROMANIS, HUMBERTO DE (1546), Doctrina de religiosos, compuesta por el religioso fray Humberto de Romanis, quinto maestro general de la Orden de los Predicadores. En la que se hallará ingeniosamente sacado y recogido lo mejor de todo lo bueno que en las otras instrucciones de religiosos se contiene, Salamanca: Juan de Junta (imp.)

Bibliografía

- ÁLZATE, CARLOS, FABIÁN BENAVIDES, ANDRÉS ESCOBAR (2014), La vida cotidiana conventual en el Convento San José de Cartagena de Indias hacia mediados del siglo XVIII y comienzos del XIX, Bogotá: Ediciones USTA
- ARISTIZÁBAL, TULIO (1998), Iglesias, conventos y hospitales en Cartagena Colonial, Bogotá: El Áncora

- ARIZA, ALBERTO (1992), *Los dominicos en Colombia*, 2 vols., Bogotá: Provincia de San Luis Bertrán
- ARRANZ, ANA (2003), Las visitas pastorales a las parroquias de la Corona de Castilla durante la Baja Edad Media, en: *En la España Medieval* 26, 295–339
- BARRIO GOZALO, MAXIMILIANO (2000), Reforma y supresión de los regulares en España al final del Antiguo Régimen, en: *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea* 20, 89–118
- CORTÉS, ANTONIO (1989), *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*, Granada: Universidad de Granada
- DOMÍNGUEZ, ANTONIO (1986), Economía y sociedad en América española durante el reinado de Carlos III, en: *La América española en la época de Carlos III*, Sevilla: Ministerio de Cultura, 31–37
- ESPONERA CERDÁN, ALFONSO (2013), La vida cotidiana conventual a fines del siglo XVIII en cinco provincias de la América Hispana de la Orden de Predicadores, en: *Hispania Sacra* LXV, 315–358, <https://doi.org/10.3989/hs.2013.044>
- HERA, ALBERTO DE LA (1992), *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid: Editorial MAPFRE
- LEMAITRE, EDUARDO (1983) *Historia General de Cartagena*, vol. 3, Bogotá: Banco de la República
- LUQUE, ELISA (2008), *Iglesia en América Latina (siglos XVI–XVIII)*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra
- MARCO, ENRIQUE (1988), *Cartagena de Indias. Puerto y Plaza Fuerte*, Bogotá: Fondo Cultural Cafetero
- MARTÍ, FRANCISCO (2004), *Carlos III y la política religiosa*, Madrid: Ediciones Rialp
- PLATA, WILLIAM ELVIS et al. (2010), *Conventos dominicanos que construyeron un país. Arquitectura dominicana, fe y sociedad en la Nueva Granada (Colombia). Siglos XVI–XIX*, Bucaramanga: Universidad Santo Tomás
- PLATA, WILLIAM ELVIS (2012), *Vida y muerte de un convento. Dominicos y sociedad en Santafé de Bogotá (Colombia), siglos XVI–XIX*, Salamanca: Editorial San Esteban
- POSADA, JOAQUÍN (1865), *Memorias histórico-políticas*, Bogotá: Imprenta de Foción Mantilla, <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/memhist/mem45.htm> (consultado el 7/7/2015)
- SÁNCHEZ-BLANCO, FRANCISCO (2002), *El absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III*, Madrid: Marcial Pons Ediciones de Historia
- SARRAILH, JEAN (1957), *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México: Fondo de Cultura Económica
- SERRANO, EUGENIO (2014), *Toledo y los dominicos en la época medieval. Instituciones, economía y sociedad*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha
- VIDAL, ANTONIO (2007), El Convento San José, huella dominica en el periodo colonial, en: MEISEL, ADOLFO, HAROLDO CALVO (eds.), *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, Cartagena: Banco de la República, 73–120

«Dios está muy alto y el Rey vive muy lejos». O de cómo los dominicos neogranadinos afrontaron las Reformas Borbónicas (1750–1800)

Con el arribo de la casa de Borbón al trono español se inició una nueva época en las relaciones Iglesia y Estado. Bajo la premisa de que el clero americano era demasiado insumiso, independiente y corrompido se dictaron varias reformas que cobijaron a ambos cleros, procurando controlar mejor al poder eclesiástico, a la vez que se buscaba limitarlo y subordinarlo al poder real. Las investigaciones muestran que su puesta en práctica varió mucho, no solo dependiendo del tipo de clero, sino también de la región. En este artículo se expone cómo se dio la aplicación de las reformas borbónicas en materia eclesiástica para el caso de los dominicos establecidos en la Nueva Granada, planteando las siguientes hipótesis: que las reformas se enfocaron especialmente en el clero regular, al cual veían como menos articulado al poder real; que el clero regular neogranadino estaba mucho mejor organizado que en otros contextos geográficos, que ya para finales del siglo XVII se trataba de un clero mayoritariamente criollo, poco dispuesto a dejarse imponer prácticas o normas contrarias a la costumbre establecida; y que además el clero regular procuró eludir o acomodar, o negociar todas las medidas reformistas, con bastante éxito aparente, aunque a mediano y largo plazo terminó por deslegitimarlo.

1. Las Reformas Borbónicas en materia eclesiástica

Durante los reinados de Fernando VI, Carlos III y Carlos IV, especialmente, se puso en marcha un proyecto encaminado a reestructurar el estado en torno a la centralización y el fortalecimiento económico de una España que había perdido su protagonismo en Europa. Esto se conoce como las «Reformas Borbónicas», las cuales tuvieron un capítulo especial en lo referente a las relaciones con la Iglesia Católica. Aunque estas estaban mediadas por un patronato, establecido en 1508, que permitía el control de la

institución eclesiástica por parte de la Corona,¹ durante el gobierno de los Austrias se había permitido en la práctica una cierta autonomía, que se ampliaba mucho más en las tierras de ultramar, al punto que no era mucho lo que la Corona podía hacer en materia de control disciplinario y de costumbres sobre un sacerdote secular o un fraile.² Sin embargo las cosas

- 1 El Patronato Regio fue un privilegio concedido por los Papas a los Reyes de España, mediante el cual se les autorizaba para que organizaran y dirigieran la Iglesia en las colonias americanas. Entre las concesiones estaban: presentar los candidatos a ser nombrados obispos y arzobispos, lo que en la práctica significaba hacer los nombramientos; crear y organizar diócesis, regular la fundación de conventos y comunidades religiosas; disponer el envío de misioneros a América; cobrar y administrar los diezmos que se debían pagar a la Iglesia. Todo ello a cambio de sostener el clero, construir iglesias y sostener los gastos del culto (cera, trigo, vino, etc.). Mediante el Patronato los soberanos españoles tuvieron control absoluto de la institución eclesiástica americana, aunque dicho control fue más evidente en el clero secular que en el regular, pues este último mantenía sus vínculos con sus autoridades supranacionales. El organismo encargado de ejecutar el patronato era el Consejo de Indias.
- 2 Hacia 1295 y 1295 Bonifacio VIII, por medio de una serie de bulas, codificó con precisión la legislación de las Ordenes mendicantes, sustrayéndolas de toda jurisdicción episcopal. Para desarrollar su tarea evangelizadora en América, los dominicos recibieron nuevos privilegios pontificios; en 1522, la bula «Exponi Nobis» u «Omnimoda» concedida a todas las órdenes religiosas por el papa Adriano VI, facilitó a los frailes su acceso al Nuevo Mundo, pero supervisados por la Corona. Se les concedía a los superiores provinciales la misma autoridad de un superior general; además, estos tenían autoridad de obispos a distancia de más de dos dietas de la sede episcopal. Dicha bula fue confirmada en 1533, concediendo algunas «mercedes» más para la disciplina regular. Pablo III en su constitución «Alias Felices» del 15 de febrero de 1535 confirmó la *Omnimoda* y añadió que la jurisdicción episcopal podía ser usada por los provinciales de los frailes aún donde hubiera obispos, previo permiso de este. En su confirmación de 1557, Pablo IV añadió la capacidad de administrar los sacramentos a los infieles y neo conversos. Luego, aunque se intentó dar marcha atrás en esta legislación, las órdenes mendicantes mantuvieron sus privilegios de autonomía y competencia con los poderes episcopales. San Pío V, dominico, por medio de un Breve de 1567 detuvo la puesta en marcha de las disposiciones del Concilio de Trento que buscaban limar la independencia de las órdenes y someterlas a las autoridades eclesiásticas y civiles. En 1573 Gregorio XIII redujo a los regulares a los términos del Concilio, revocando los privilegios de Pío V. Pero en 1591 Gregorio XIV volvió a dar pasos atrás, restableciendo algunos de los privilegios anteriores. En 1608, Paulo V dispuso que los doctrineros de indios no fuesen examinados al cambiar de diócesis. No obstante, la tendencia fue a secularizar las doctrinas confiadas a los religiosos, y estos, a ejercer cada vez menos el ministerio de la cura de almas, salvo en caso de misiones. En cuanto a sus relaciones con la corona, los Dominicos tenían muchos privilegios. Hasta mediados del siglo XVII, estaban, por ejemplo, exentos de pagar el impuesto del diezmo, debido a su supuesta condición de organizaciones pobres y sin ánimo de lucro, aunque los obispos

cambiaron sensiblemente con la llegada de la casa de Borbón. Con el nuevo énfasis se buscaba fortalecer al extremo el Estado central por encima de cualquier poder regional o supra-regional. Por ello las reformas también se dirigieron hacia la Institución Eclesiástica, atacándola severamente. El Concordato de 1753 selló la victoria real sobre las pretensiones papales de controlar la Iglesia española; el jansenismo brotó y las órdenes religiosas se pusieron en la mira de las autoridades.³ En la búsqueda de reprimir los privilegios regionales y atacar la disidencia y evitar la intromisión de poderes extranjeros, se vio con malos ojos a cualquier corporación que mostrara actitudes independientes o que pusieran en duda la legitimidad del poder del soberano. «De forma que si, bajo los Austrias, (Juan de) Mariana pudo debatir la justicia del tiranicidio y (Francisco) Suárez insistió en la base contractual del gobierno, en el Siglo de las Luces se prohibieron sus trabajos por subversivos. Por el contrario, la teoría del derecho divino de los reyes se convirtió en la virtual ortodoxia de los cálculos oficiales».⁴

Para el caso del virreinato de la Nueva Granada, no existen muchas investigaciones sobre el real impacto de las reformas borbónicas en el ámbito eclesiástico. Solo existen los textos de Juan Manuel Pacheco,⁵ que cubre la integralidad de la institución eclesiástica y que a mi juicio es el más completo, y el de Ana María Bidegain, con una interpretación novedosa.⁶ Otros autores, como Diana Soto Arango,⁷ Renán Silva⁸ y Armando Martínez Garnica,⁹ en sus trabajos sobre las reformas en el ámbito educativo abordan la institución eclesiástica (especialmente la Orden Dominicana) por su directa influencia en este campo, pero no como objeto principal. Guillermo Sosa,

presionaron a la Corona para que se les cobrara el impuesto, lo que se efectúa a partir de 1657. Otras cédulas pedían que las reales audiencias financiaran la compra de aceite y vino para las órdenes religiosas. Generalmente en tiempos de los Austrias, cuando la Corona decidía limar algunos de sus privilegios, o secularizar doctrinas (fines s. XVI) lo hacía presionada por los obispos, que siempre vieron en las órdenes religiosas competidores desafiantes de su poder. ARIZA (1993), tomo 1, 86–87, 380–387.

3 GONZÁLEZ (1992) 800–801.

4 LEÓN-PORTILLA et al. (1990) 272.

5 PACHECO (1986).

6 BIDEGAIN (2004) 145–181.

7 SOTO ARANGO (1993, 2004).

8 SILVA (1981).

9 MARTÍNEZ (1995).

por su parte, publicó algunos documentos relacionados con la visita realizada a las comunidades religiosas en la década de 1770.¹⁰

Sabemos, entonces, que los ilustrados se ensañaron contra ciertos sectores de la institución eclesiástica, especialmente contra los Jesuitas, pese a que habían desempeñado un papel de primer orden en el proyecto imperial de los Habsburgo. Ana María Bidegain nos advierte de las contradicciones sobre la Compañía de Jesús que en el siglo XVIII defendiendo y difundiendo algunas de estas tesis a través de sus instituciones educativas, fueran acusados de subversivos y expulsados de los territorios hispánicos en 1767.

En el contexto de la Ilustración, surgió una contradicción entre la clase de relación Iglesia-Estado propugnada por los Jesuitas y ciertos sectores de la Iglesia y la razón de Estado defendida por los déspotas ilustrados. Los jesuitas habían acogido la perspectiva humanista de la neoescolástica. Tanto la producción jurídica de la escuela salmantina como la experiencia lascasiana de la Iglesia indiana habían planteado problemas centrales, desde la perspectiva americana, como la libertad y la justicia, dado que unos reinos se beneficiaban a costa de la explotación de la riqueza de otros.¹¹

Otro aspecto de la controversia tenía que ver con la organización universal del catolicismo. Aunque aceptaban el papel de la Iglesia como receptora y administradora de la Revelación, los funcionarios ilustrados veían como un desafío la existencia del poder papal. Por eso se apoyaron corrientes ilustradas dentro del catolicismo como el jansenismo o el galicanismo, que afirmaban la independencia religiosa de los estados con relación al Papa. Se buscó, además, obstruir aún más las relaciones entre la Iglesia americana y la Santa Sede, prohibiendo recurrir a esta en solicitud de dispensas y gracias, sin permiso del Consejo de Indias y exigiendo que las reuniones o juntas de cofradías, hermandades y comunidades religiosas solo pudieran celebrarse bajo presencia de algún ministro del Rey o de su delegado.¹² Así, si el Patronato español había sido el más «complejivo» que se había dado en la historia de la Iglesia Católica, con las Reformas borbónicas, este se magnificó, tendiendo a la regalía soberana patronal «con el principio de que el monarca asumía la plena jurisdicción canónica, no ya en virtud de concesiones papales sino como natural atributo de su absoluto poder real».¹³ El Rey ya no pedía permiso, se otorgaba él mismo los derechos sobre la Iglesia.

10 SOSA (1998) 167–180.

11 BIDEGAIN (2004) 148–149.

12 PACHECO (1986) 26.

13 RAMOS GÓMEZ-PÉREZ (1995) 514.

Para lograr dicha sumisión total, en lo que refiere al clero secular, se impartieron instrucciones para convocar a sendos concilios provinciales, que se realizaron bajo supervisión real y que tenían fines de estrechar la disciplina clerical y enfatizar la autoridad real sobre la Iglesia.¹⁴ La idea era que la misma institución eclesiástica se encargara de hacer las reformas en sentido regalista. Para ello se expide una real cédula el 21 de agosto de 1769. Sin embargo, en la Nueva Granada, el Concilio apenas se pudo convocar; la temprana muerte del Arzobispo Camacho y Rojas (1772), del obispo de Santa Marta y la enfermedad del obispo de Popayán produjo que el concilio provincial que se había convocado no se realizara y se echara a pique los planes de reforma disciplinaria entre el clero secular.

Pese a ello, las medidas que se alcanzaron a implantar en el clero secular lograron sembrar la semilla del regalismo especialmente en la cabeza de la administración eclesiástica, obispos y prebendados de los capítulos de las catedrales que debían al Rey sus nombramientos. En el Nuevo Reino de Granada se tiene en la figura del Arzobispo-Virrey Antonio Caballero y Góngora (1723–1796), el ejemplo cumbre del clérigo regalista. Por otra parte, se impidió sistemáticamente el acceso de criollos a las altas esferas eclesiásticas, tal como se hizo también en el campo político-administrativo. De modo que si por ejemplo a mediados del siglo XVIII las sedes episcopales del Nuevo Reino estaban ocupadas todas por criollos, en 1810, año de inicio del proceso de Independencia, los obispos eran todos peninsulares. En el arzobispado de Santafé los cinco últimos prelados del régimen hispánico fueron españoles.¹⁵

Al tiempo que se intentaba introducir el regalismo y disciplinar al clero, los burócratas de la corona intentaron reorientar totalmente la articulación que las comunidades religiosas mantenían en la sociedad y estado coloniales a través de una serie de reformas que atacaron varios puntos sensibles: el ejercicio pastoral, la disciplina interna, el poder económico y sobre todo, la influencia intelectual e ideológica.

14 En la Nueva Granada en la década de 1770 el virrey Guirior consideraba que el clero secular estaba muy desarticulado entre sí y que la comunicación entre el arzobispo y sus obispos sufragáneos y entre estos era muy poca, «son casi nulas las noticias que se comunican; a excepción de las que se adquieren en los procesos judiciales», decía. Ello afectaba para el correcto control que las autoridades civiles deseaban hacer del clero secular, a través de las cabezas de diócesis y estas a partir del Arzobispo. POSADA (1910) 132.

15 PACHECO (1986) 29.

Las órdenes religiosas eran, sin duda, uno de los elementos centrales que garantizaba el orden de cosas en el antiguo régimen y en la sociedad colonial, especialmente durante el régimen de los Habsburgo. Pero se caracterizaban por su particular independencia frente a los poderes centrales, aún los de sus propias órdenes religiosas. Por eso los Borbones las tuvieron en su punto de mira. Aunque el caso de los jesuitas es el más conocido por su dramatismo, puede decirse que todas las órdenes experimentaron, en diverso grado, la presión del Estado para orientarlas en torno a sus intereses. Examinaremos a continuación cómo se dieron las reformas borbónicas en el caso concreto de la comunidad dominicana neogranadina, que, junto a la Compañía de Jesús, era la orden religiosa más influyente de la época. Veremos cómo reaccionaron los frailes frente a dichas reformas y qué consecuencias produjeron.

2. Los dominicos, la sociedad y el estado colonial

La Orden de los Frailes Predicadores, conocida también bajo el nombre de «dominicos» ha estado presente en el territorio de la actual Colombia desde 1529, desempeñando un papel muy activo en el proceso de conquista, evangelización y colonización del territorio por parte de los españoles. Esta comunidad religiosa, al igual que otras arribadas en la época (los franciscanos, agustinos, mercedarios, jesuitas, capuchinos y hospitalarios de San Juan de Dios) fueron muy importantes en la configuración y funcionamiento de la sociedad colonial en aspectos que van desde lo puramente religioso hasta lo económico y lo político, pasando por lo social.

La provincia dominicana en la Nueva Granada se llamaba «San Antonio» y había sido creada en 1566. La componían unos 22 conventos, de los cuales tres eran considerados «mayores». El más importante era el de *Nuestra Señora del Rosario*, conocido también como *Santo Domingo* (fundado en 1550), situado en el centro de la ciudad de Santafé de Bogotá, muy cerca de los poderes públicos de la ciudad y del virreinato. Los otros dos conventos que le seguían eran el de Santo Domingo, en Tunja (fundado en 1551) y el de San José de Cartagena (fundado en 1538). Aunque tendremos en cuenta a la provincia entera en este trabajo, la mayor parte de las observaciones de fondo se harán sobre el convento «máximo» de Santafé de Bogotá.¹⁶

- 16 La bibliografía más importante sobre la historia de la Orden Dominicana en Colombia, comprende, a nuestro juicio, las siguientes obras: ZAMORA ([1789] 1980); ARIZA (1993); MESANZA (1936); PLATA QUEZADA (2005, 2010); ALZATE (2012, 2014).

El activo papel cumplido por los dominicos en el proceso de conquista y evangelización de la Nueva Granada y las políticas de separación y segregación que estableció la corona entre la población americana hizo que se establecieran unas relaciones muy estrechas entre los conventos y las élites hispano-criollas, relaciones que se transformaron en una alianza, un pacto basado en un modelo corporativista que permitió que dichas élites dominaran sobre el resto de la sociedad a cambio de beneficios materiales e inmateriales. En síntesis, los conventos le servían a los propósitos de dichas élites (otorgar prestigio, formación académica, facilitar la cohesión como grupo y justificar ideológicamente el régimen) y, a su vez, en intercambio, dichas élites sostenían al convento, integraban sus filas, aportaban sus bienes, le daban seguridad jurídica y lo apoyaban en sus conflictos internos o externos.

El elemento del enlace que garantizó este intercambio entre los criollos y el convento fueron las corporaciones religiosas. El convento dominicano de Santafé de Bogotá alentó y sostuvo la religiosidad de las élites criollas – la «religión de los ricos» como la llama Thomas Calvo –¹⁷ por medio de las cofradías (como la del Rosario), hermandades (como la Tercera Orden), beaterios (Beatas dominicanas) y el monasterio femenino de Santa Inés de Montepulciano (fundado a comienzos del s. XVII). A través de estas corporaciones se propagó – ya no solo entre las élites sino en toda la población – una serie de prácticas religiosas con alta influencia barroca donde, por una parte, tuvo un lugar destacado lo sensible y lo emotivo,¹⁸ y por otra, se generó una lógica de intercambio de bienes materiales por espirituales: el creyente cumplía una serie de ritos, donaba una cierta cantidad de dinero o bienes y a cambio se ofrecían garantías para, en la otra vida, disminuir las penas del Purgatorio y acelerar su paso al Paraíso celestial. Esto fue posible gracias a las *capellanías*, explotadas por medio de los *censos*, que hicieron de los conventos nada menos que instituciones financieras coloniales.¹⁹ Las cofradías se convirtieron además en vehículos de articulación de intereses de las élites criollas con el fin de mantener la separación étnica y social,

17 CALVO (1998) 99.

18 Tal vez el principal aporte dominicano a la religiosidad popular fue la propagación del culto a la Virgen del Rosario y a través de este, del rezo del rosario. Aún el santuario mariano más importante del país está dedicado a dicha advocación, que, gracias a un proceso de adaptación local, asumió el sobrenombre de «Virgen de Chiquinquirá».

19 TOQUICA (2008) 83–190.

conservar privilegios, bienes, fortunas y luchar contra el paganismo indígena y el mestizaje.²⁰

Dichas corporaciones permitían el acercamiento del convento con las familias pertenecientes a los grupos dominantes, quienes suministraban buena parte de los miembros a la comunidad conventual, convertida así en su principal «cantera vocacional». Esto se facilitaba además debido a las leyes de segregación por origen familiar, que impedía el acceso a la profesión religiosa – salvo excepciones – a indígenas, negros y mestizos.

Dados los servicios en pro de la cristianización, del establecimiento de la sociedad colonial y del sostenimiento de las instituciones coloniales, la Corona, hasta mediados del siglo XVIII estuvo generalmente dispuesta a escuchar los reclamos de los frailes y de apoyarlos en caso de conflictos con autoridades locales y otros personajes, tanto civiles como eclesiásticos. Esto fue evidente ya desde el siglo XVI a raíz del conflicto con los encomenderos y las autoridades locales,²¹ siendo este apoyo una constante. Además, las provincias tuvieron por costumbre tener delegados suyos en las Cortes que gestionaban documentos favorables para ellos o los representaban en caso de pleitos.²² Por lo demás, debido a la importancia que representaban las órdenes mendicantes, el gobierno no dejó de supervisarlas y controlarlas, aunque de forma moderada.

Y si de tiempo en tiempo la Corona ordenaba la realización de visitas formales, estas muchas veces fueron obstaculizadas por las provincias de las

20 PASTOR/MAYER (2000) 95.

21 Por ejemplo, en una Cédula de 1560, la Corona se ponía abiertamente a favor de los frailes y recriminaba a los opositores civiles, pidiéndoles que «se les haga todo buen tratamiento y sean ayudados y favorecidos para que entiendan en la instrucción y conversión de estas gentes y no se les ponga en ello estorbo alguno». Al tiempo, alababa la labor hecha en los frailes, exhortándolos a continuar, a pesar de las contradicciones que se presentaban. ARIZA (1993), tomo 1, 381.

22 Desde muy temprano los Dominicos de la Nueva Granada tuvieron la costumbre de tener a una persona de confianza – muchas veces miembro de la provincia de San Antonino, pero también podía serlo de alguna provincia española – para litigar las cuestiones relacionadas con pleitos, litigios y gestionar peticiones y asuntos varios ante las cortes. El personaje se llamaba «Procurador» y tenía su residencia en Madrid, para lo cual en el siglo XVIII se llegó a adquirir un inmueble que sirviera de habitación al religioso y sus secretarios. Estos procuradores hacían también de síndicos enviando a los conventos neogranadinos religiosos de la Península, libros, ornamentos sagrados, vino de consagrar, etc. MESANZA (1936) 49.

comunidades religiosas, acostumbrados como estaban a su autonomía y hasta independencia.²³

Por otro lado, se observa que la obediencia a las disposiciones reales llegaba hasta donde estas afectaran los intereses de la comunidad dominicana. Esto se vio claramente en el caso del incumplimiento de las cédulas reales expedidas en distintos momentos del siglo XVII y que mandaban la supresión de la categoría de conventos a todos aquellos que tuvieran menos de ocho frailes. A pesar de las especiales instrucciones que se daba a las autoridades civiles y eclesiásticas de los virreynatos y gobernaciones para que se obedeciera el mandato, a pesar del solemne «Yo, el Rey» con el que se finalizaba este tipo de documentos, el cumplimiento efectivo de los mismos siempre fue ambiguo y difuso. En una cédula de 1703 sobre el mismo tema, la Corona recordaba las numerosas disposiciones similares emitidas a lo largo del siglo XVII y que no habían sido cumplidas. Por ello, en esta cédula se pedía que las órdenes no fueran esta vez «alteradas ni interpretadas, con motivo ni pretexto alguno que pudiese ofrecerse».²⁴ Al final, podía aplicarse aquella frase que, según Pedro Ibáñez repetían los gobernantes locales en la época colonial cuando alguien les interpelaba sobre el cumplimiento de las disposiciones reales: «Dios está muy alto, el Rey muy lejos y el dueño aquí soy yo».²⁵

En este ambiente de relaciones intrincadas entre el convento, la sociedad y el Estado, cualquier acto indicaba el estado de salud de dichas relaciones. Una procesión, una invitación, la ubicación en determinado lugar, una misa, un acto académico, todo tenía un lenguaje propio que era leído atentamente por los interesados. Este lenguaje estaba cruzado por una rigurosa etiqueta cuya observancia era vigilada por todos.²⁶

23 LAvALLÉ (1992), tomo 1, 293–294.

24 Real Cédula sobre conventos. Madrid, 16 febrero de 1703. Archivo General de la Nación, Colombia (en adelante AGNC), Colonia, Conventos, tomo 12, f. 413v.

25 IBÁÑEZ (2004) 106.

26 Archivo de la Provincia de San Luis de Bertrán de Colombia (en adelante: APSBC), Fondo San Antonino, Sección Externo AGN, caja 6, carp. 1, ff. 1–7r, original en AGNC, ff. 1–4. Carta de Fr. Diego Juan Fernando, provincial de los Dominicos, al Presidente y Gobernador del Nuevo Reino de Granada. Santafé, 6 de abril de 1728.

3. Primeras reformas: la supresión de la actividad doctrinera

Con la llegada de los Borbones, pero especialmente a partir de Fernando VI, empieza a darse un giro en la manera como se concebía el funcionamiento y misión de las órdenes religiosas. La excelente imagen que se tenía de la mayoría de las comunidades religiosas y especialmente de la dominicana, comenzó a debilitarse sin embargo, cuando la Corona comenzó a evaluar críticamente una serie de informes que los funcionarios en América enviaban sobre ciertas prácticas que derivaban en conflictos, discordias y escándalos, amén de las tendencias autonomistas que mostraban la mayor parte de las comunidades religiosas masculinas, lo que a juicio de las autoridades, daban mal ejemplo a los seglares. Estas problemáticas y actitudes tenían ya una larga historia que data desde finales del siglo XVI, pero entonces las autoridades civiles no habían concentrado su atención en ello. No fue sino hasta este momento del siglo XVIII cuando se realizó un «balance general» por parte de la Corona.

Entonces, aspectos «normales» de la forma de vida a la que estaban acostumbrados los religiosos (como poseer riquezas particulares, sirvientes o esclavos personales, la existencia de conflictos por el poder interno, ausencias prolongadas de los conventos) fueron consideradas signos de relajación y de escándalo. Los funcionarios adujeron que esto era consecuencia de una particularidad de la vida de las órdenes religiosas en América: la posesión de doctrinas y parroquias, actividad muy arraigada en ellas, pues constituían parte del motivo por el cual habían sido enviadas al Nuevo Mundo.

Las primeras medidas reformistas se introdujeron varios años antes de la expulsión de los Jesuitas. Fue un proceso gradual, que comenzó con la prohibición de fundación de nuevos conventos, en 1717. En 1734 se limitó la adhesión de nuevos novicios en las órdenes religiosas durante diez años; y en 1754 se prohibió al clero regular tomar parte en la redacción de testamentos.²⁷ Pero fue la secularización de doctrinas, medida dictada entre 1749 y 1753, la que produjo el primer gran «remezón».

El tema de la relajación de conventos y comunidades fue el aducido para justificar públicamente tal decisión. Así lo hacen ver distintos documentos reales, como la siguiente «nota» enviada por el Consejo de Indias en 1759:

27 LORETO LÓPEZ (2000) 87.

Habiendo cesado los motivos que hubo para encargar precariamente en aquellos al principio de la Conquista el cuidado de las almas a las Religiones, había pensado S. M. Exonerarlas de este grave cargo, mirando a que tuviesen el consuelo de ver reducidos a los claustros a los individuos que habían tenido aquel destino, apartados de la observancia y expuestos a ver en ellos malogrados los santos fines de la vocación que los inclinó a la vida religiosa y monástica.²⁸

Los obispos y arzobispos, como el de Santafé, contribuyeron con argumentos a justificar la decisión. En agosto de 1750 este último decía que las doctrinas eran «las ruinas de las sagradas religiones, por el anhelo de religiosos a servir las, que les priva de la actuación de cátedras, púlpitos y demás ministerios regulares». Afirmaba, con razón, que los conventos menores establecidos en muchas de ellas no eran verdaderos conventos, pues en ellos «ni hay escuela de coro, ni funciones de comunidades, ni observancia de Divinos Oficios». Por ello, «se sigue de desmembrándoles las doctrinas de estos conventos, se acabarán estas casas y se derivarán las religiones de este Reino en servicio de Dios y de Vuestra majestad».²⁹ La relación entre doctrinas y relajación conventual era ya un tema muchas veces citado en varios documentos desde la segunda mitad del siglo XVI por lo menos. Uno de los primeros corresponde a un informe escrito en 1578 sobre la crítica situación que experimentaban los conventos del suroccidente del país, achacando los problemas a que los frailes vivieran fuera del claustro por andar administrando parroquias y doctrinas.³⁰

Otros argumentos en que se basó la decisión fueron la relativa abundancia del clero secular, especialmente en las capitales; y que los arzobispos y obispos decían que dichos sacerdotes podían ir a las doctrinas, siempre y cuando se fusionaran varias de ellas, que se encontraban semidespobladas y alejadas, pues evidentemente el clero secular no estaba dispuesto a pasar muchas incomodidades en este sentido. Por ello se proponía recoger a los indígenas en pueblos más grandes y más cercanos a los principales centros urbanos. En el fondo lo que se buscaba era confinar a los religiosos a los conventos, para limitar su influencia externa,³¹ a la vez que confiaban sus doctrinas y parro-

28 Archivo General de Indias (en adelante: AGI), Santa Fe, leg. 970, f. 2r. Respuesta de los señores fiscales de 18 de octubre de 1759 sobre el expediente de curatos y doctrinas [...], Madrid, 18 de octubre de 1759.

29 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Personajes, Báez, vol. 2, 207.

30 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Personajes, Báez, vol. 8, 423.

31 Sosa (1998) 168–169.

quias al clero secular mucho más proclive a ser cooptado para el estado absolutista a través del regalismo.

En 1749, Fernando VI ordenó la secularización de todas las doctrinas y curatos en los arzobispados de Lima y México, mandato que se extendió a todos los obispados de América en la real cédula del primero de febrero de 1753.

Por entonces, los dominicos santafereños, a pesar de la reducción de la población indígena y de crecimiento del mestizaje de la población, tenían a cargo doctrinas en Barinas y Apure (en la actual Venezuela).³² Junto a ellas estaban algunas situadas en los Andes centro-orientales de la Nueva Granada y que provenían de la época de la Conquista. Según un informe enviado al Rey en 1749 por el Arzobispo de Santafé, Pedro de Azúa, de los 231 dominicos que vivían en el territorio de la Audiencia, 172 estaban en conventos y 59 en doctrinas y misiones.³³ En dicho informe, de las 38 doctrinas confiadas a la provincia en todo el territorio del arzobispado, el convento de Nuestra Señora del Rosario de Santafé atendía 10, además de cinco parroquias.³⁴ A ellas, habría que agregar doce doctrinas más en Apure y Barinas, en Venezuela.³⁵ En términos económicos, todas las doctrinas y parroquias debían reportar anualmente unos 8.200 pesos, siendo las más «productivas» aquellas situadas en la región andina centro-oriental del país, en inmediaciones a Santafé, con sumas que iban entre 400 y 1.000 pesos anuales cada una.³⁶

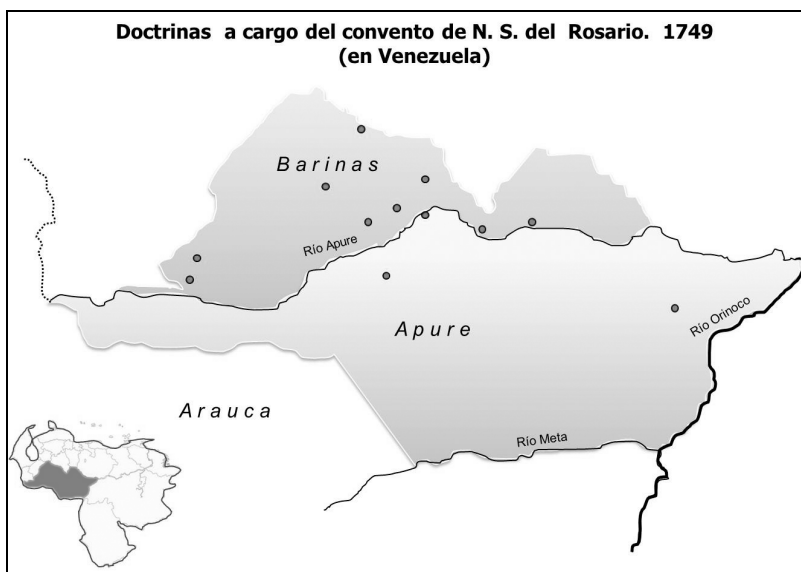
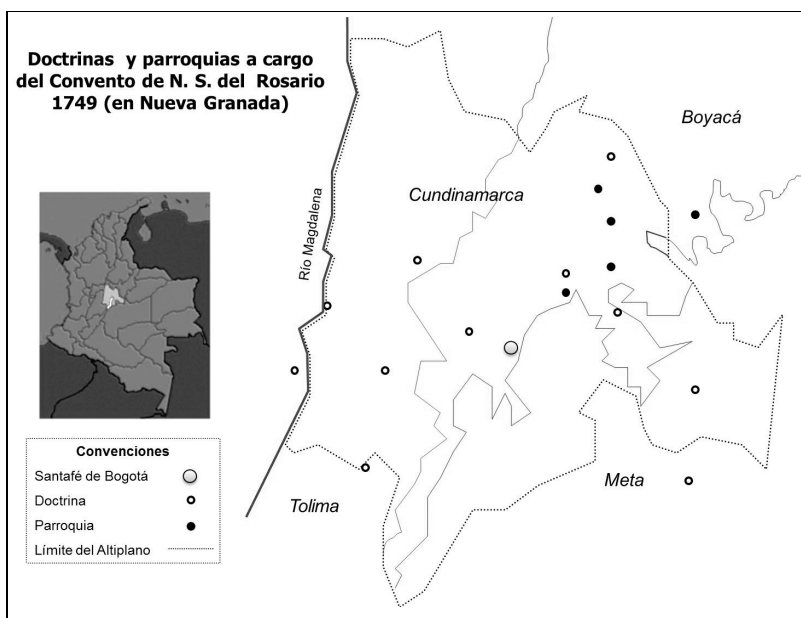
32 En 1709, bajo el provincialato de Fr. Telifé Tobar y Buendía, se restauraron varias misiones en Barinas y Apure, que habían sido fundadas inicialmente en 1560 y dejadas en 1614. ARIZA (1993), tomo 1, 175–176; tomo 2, 1201.

33 ARIZA (1993), tomo 2, 1201.

34 Guasca, Suesca, Guachetá, Guatavita, Chocontá, Sutatenza, Chipazaque, Bogotá (Funza), Bituima, Ambalema, Melgar, Anapoima, Lenguaque, Medina y Las Piedras. Véase MANTILLA RUIZ (ed.) (1997) 29; ARIZA (1993), tomo 1, 179.

35 El Real, Santa Rosa, San Vicente Ferrer y Nuestra Señora del Rosario, San Luis, San Rafael, Santa Lucía, San José de Zancudos, San Miguel de Apure, Santa Bárbara, Santa Catalina de Opopún, San Antonio y San Sebastián. MANTILLA RUIZ (ed.) (1997) 29; ARIZA (1993), tomo 1, 179.

36 AGI, Santa Fe, leg. 970, f. 1, Cuadrante de las pilas baptismales que se comprehenden en el arzobispado de Santa Fe, 18 de octubre de 1757.



Apenas se recibió la cédula de secularización, los dominicos se apresuraron a enviar en 1750 la consabida réplica a través de un extenso memorial firmado por el provincial, Fr. Antonio Auertenechea, donde recurrieron a argumentos puntuales, varios de los cuales ya habían sido utilizados en otras ocasiones. Así, se recurría a la historia y se recordaba a las autoridades el rol jugado por la comunidad en el proceso de conquista y evangelización de los territorios y su papel como educadores de la élite criolla a través de la Universidad Santo Tomás. Se defendía además el trabajo realizado en las doctrinas, y en las misiones «vivas» de Barinas y Apure. Seguían los argumentos económicos: se alegaba una «pobreza» histórica en las órdenes; que nunca habían tenido bienes suficientes, pues lo que producían las doctrinas, «principal fuente de manutención» no era suficiente, que eran frecuentes los ataques a varias de ellas por parte de indígenas no reducidos, que saqueaban y destruían todo; que temblores y otras calamidades afectaban también gravemente a los conventos, etc. Se procedía luego a calificar al clero secular de incapaz para «predicar convenientemente» el Evangelio. Se decía, además – con razón – que el clero secular nunca iría a la mayor parte de las doctrinas que ellos, los frailes, administraban, debido a su pobreza y distancia. Por tanto, secularizarlas significaría condenar a los indígenas «a la ruina espiritual»: ellos no recibirían predicación, ni sacramentos, corriendo el riesgo de morir en pecado mortal, lo cual sería una gran carga de conciencia para aquellos que intervinieran en tal decisión. Este era un argumento ingenioso. Las razones legales y canónicas se dejaban al final, citando un sinfín de bulas, breves y otros documentos pontificios en las cuales se les otorgaba a los frailes la labor de predicación del Evangelio y el derecho de párrocos. Todos estos documentos procedían también del siglo XVI.³⁷

Aunque las protestas no surtieron efecto y la secularización se llevó a cabo, el ritmo no fue aquel que las autoridades habían esperado. Los religiosos lograron retrasar el proceso todo lo que pudieron (en 1757 solo se habían entregado un par de doctrinas) e interpusieron diferentes causas legales para buscar una negociación, logrando que a la cédula de 1753 se le añadiera una nota, en 1757, diciendo que las parroquias y doctrinas serían entregadas, no todas a la vez, sino paulatinamente, cuando las «vacantes» se fueran dando, es decir, a medida que los religiosos asignados fueran murien-

37 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Personajes, Báez, vol. 2, 211–255.

do o enfermado. También se logró que se les dejaran las llamadas «misiones vivas», en los Llanos Orientales, las cuales, por cierto, no eran atractivas para el clero secular.³⁸ Además, a la provincia dominicana se le dejó dos doctrinas consideradas rentables o pingües: la de Chocontá y Guatavita; y luego, por «generosidad real», también la de Chiquinquirá, donde se encontraba el principal santuario mariano del país.³⁹ Con todo, en 1763 todavía el convento dominicano de Santa Fe atendía 13 doctrinas, más o menos en las mismas zonas.⁴⁰ Y aunque a título corporativo solo se podía administrar dos doctrinas, varios frailes, a cuenta personal, consiguieron que se les entregaran algunas parroquias, no necesariamente en propiedad (la ley no lo permitía) sino de manera «interina» (léase «indefinidamente»). Los nombramientos dependían mucho del estado de las relaciones entre el Arzobispo y la curia de la provincia o del convento; se podían obtener nombramientos interinos, o de por vida en parroquias de distintas regiones. Es decir, la secularización de las últimas doctrinas hechas a mediados del siglo XVIII, llevó a que los frailes presionaran para llegar a ser nombrados párrocos, que en últimas les llegó a representar más beneficios a título individual, que las doctrinas.⁴¹

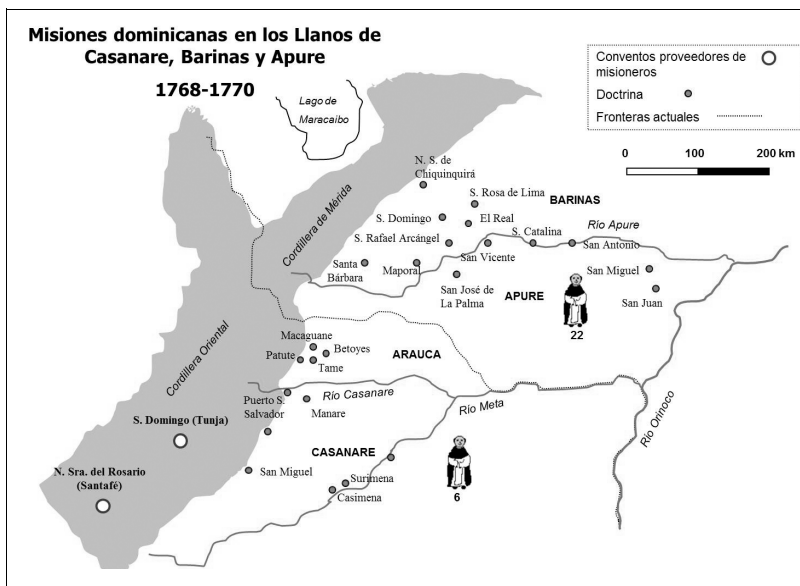
Otra causa muy importante que ayudó a que los dominicos de Santafé no se alejaran del ejercicio doctrinero y parroquial fue el otorgamiento, en 1768 de parte de las antiguas misiones de los Llanos Orientales que otrora habían dirigido los Jesuitas, expulsados en 1767. Al ser expropiadas, tales haciendas pasaron a la Junta de Temporalidades. Algunas de estas haciendas fueron dadas a los dominicos cuando estos, por mandato real, tomaron algunas de las misiones ubicadas en los actuales departamentos de Arauca, Casanare y Meta. El 19 de agosto de 1767 salió el primer grupo de Santafé, de dónde provino la mayor parte de los doctrineros, compuesto por los frailes Pedro José Sánchez, José Tomás Delgado, Francisco Cortázar, Juan de Dios Torres, Fernando Zabala y Sebastián Pastor. Los pueblos de misión eran: Macaguané, Tame, Patute, Puerto de San Salvador (o de Casanare), Manare, San

38 AGI, Santa Fe, leg. 970, f. 24, Respuesta de los señores fiscales de 18 de octubre de 1759 sobre el expediente de curatos y doctrinas, Madrid, 18 de octubre de 1759.

39 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Personajes, Báez, vol. 2, 264.

40 Guatavita, Suesca, Guasca, Bituima, Cerinza, Lenguaque, Chipazaque, Bogotá, Chocontá, Ambalema, Melgar, Las Piedras, Carcasí. MANTILLA RUIZ (ed.) (1997) 48–53.

41 Archivo General de la Orden de los Predicadores (en adelante: AGOP), XIII – 016075, Carta de Fr. Julián Barreto al Maestro General Fr. Baltasar Quiñones. Santa Fe, 29 de abril de 1797.

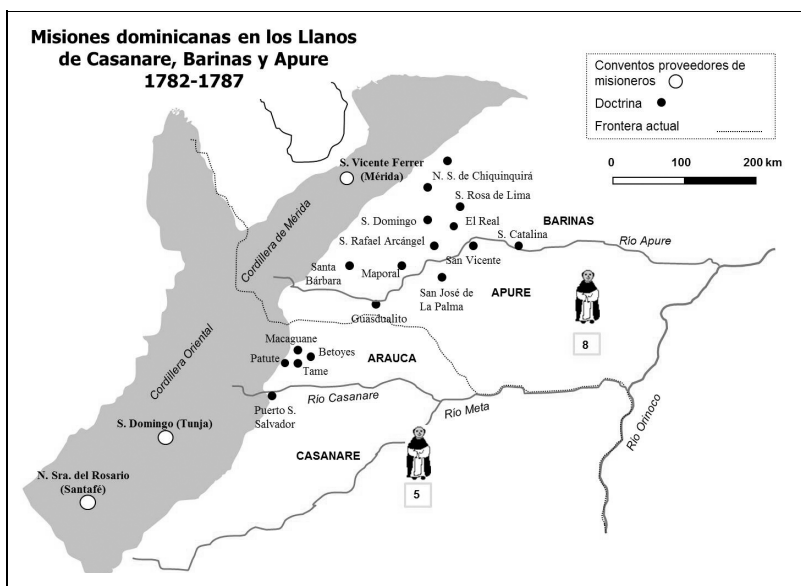


Miguel, San Regis de Surimena, San Luis de Casimena, Betoys, Tunebos y Caribari.⁴² Los dominicos agradecieron mucho esta donación, pues significaba una prueba de la confianza real frente a su orden, en contraste con la suerte corrida por la Compañía de Jesús.⁴³ A pesar de los buenos deseos, en un comienzo los resultados fueron poco menos que catastróficos. Más de la mitad de los religiosos enviados inicialmente murieron debido a las enfermedades tropicales. Ellos fueron repuestos por otros que tuvieron igual suerte. Tan mal les fue que en poco tiempo decidieron entregar las misiones, y todos, salvo un fraile, salieron de ellas alegando incapacidad para administrar las haciendas. No obstante, en 1782, por petición del Arzobispo Antonio Caballero y Góngora, los dominicos retomaron cinco puestos de misión,⁴⁴ dados los peores resultados que se obtuvieron con el clero secular, puesto en su lugar para reemplazarlos. El provincial, Juan José Bonilla, aceptó enviar misioneros de nuevo, con la condición de no administrar las haciendas;

42 ARIZA (1993), tomo 1, 201.

43 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Curia Provincial, caja 2, carp. 3, f. 603r, Carta del Maestro General al Provincial Fr. Antonio de Auertenechea. Roma, 31 de marzo de 1768.

44 Betoys, Macaguane, El Puerto (de San Salvador), Tame y Patute.



nombró un prefecto y señaló cinco misioneros, que salieron de los conventos de Santafé y Tunja. Los dominicos se las arreglaron para mantener las misiones hasta la época de la Independencia, cuando finalmente desaparecieron.

4. Visita regia

Esta fue la medida central de la política reformista de los Borbones frente a las comunidades religiosas. Se motivaba en la trasnacionalidad de las órdenes y su espíritu independiente, que chocaba con las políticas de centralización y control de todos los elementos sociales, propugnados por las reformas borbónicas.⁴⁵

La reforma practicada en el clero regular americano, aunque inspirada en el mismo principio aplicado en España, difirió en la medida que las condiciones del clero local eran distintas. Para empezar, la tradición de haber sido una avanzada del proceso de conquista y colonización, junto con su papel en la educación y en la salud (en el caso de los Hospitalarios de San Juan

45 BARRIO GOZALO (1995) 164.

de Dios) daba a las órdenes un respeto y prestigio que aún las autoridades locales no se atrevían a cuestionar de frente. Los religiosos en América tampoco eran muchos, y en comparación a su bajo número los frutos producidos eran notables, de modo que no se les podía acusar de holgazanes como sí sucedía con los regulares en España.⁴⁶ Por otra parte, en la metrópoli el clero regular americano tenía fama de indisciplinado, independiente, conflictivo y relajado. Es así como unos informes enviados por autoridades civiles y eclesiásticas de México, en los cuales se achacaba el decaimiento de los religiosos a la «mala influencia» de las «doctrinas jesuíticas», animaron a la Corona a decidirse a llevar adelante una reforma general, ordenada por real decreto del 27 de julio de 1769 junto con una instrucción especial expedida el 17 de octubre de ese mismo año. La reforma se aplicaría a los tres virreinos del Perú, Nueva España y Nueva Granada.⁴⁷

El objetivo principal de tal reforma era prevenir o extirpar, según el caso, cualquier viso de doctrina antirregalista entre los religiosos que hubiera sido transmitida por los Jesuitas.⁴⁸ Además, se pretendía que los capítulos provinciales se realizaran en «paz» y se eliminaran las referidas divisiones que se generaban en torno a ellos. También se buscaba urgir que los religiosos párrocos se sometieran a sus obispos en lo referente a su actividad pastoral. Asimismo, se procuraba asegurar la vida comunitaria dentro de los claustros; para ello, se mandaba «reducir» a su convento a todo fraile que se encontrara fuera de este y ocupado en «negocios mundanos». Finalmente, se deseaba depurar los monasterios de monjas, especialmente en lo relacionado con la numerosa servidumbre que las asistía.⁴⁹

46 Si en España los reformadores tenían como una de las premisas la de reducir el número de religiosos y la holgazanería que propiciaba por ello (demasiados religiosos frente a las actividades pastorales que hacían, demasiados religiosos frente a los recursos disponibles, etc.), en América esta justificación no tenía ningún fundamento: Las cifras son claras en demostrar que la población religiosa en todo el continente americano estaba muy por debajo de la española. Únicamente en Castilla, en 1764 habían 2.211 conventos, de los cuales 1417 eran masculinos, con una población de 38.248 religiosos. Solo en cuatro de las nueve diócesis andaluzas (Jaén, Cádiz, Guadix y Almería) los dominicos, en 1767 eran 358, superando en más de 100 individuos a los que había en todo el Nuevo Reino de Granada. BARRIO GOZALO (1995) 124–125.

47 PACHECO (1986) 69.

48 AGI, Indiferente general, 3063, f. 1v, Instrucción para restablecer la disciplina monástica. Madrid, 16 de octubre de 1769.

49 AGI, Indiferente general, 3063., f. 1v, Instrucción para restablecer la disciplina monástica. Madrid, 16 de octubre de 1769.

Pronto, las visitas y reformas programadas para los dominicos afrontaron sus primeros tropiezos: varios de los visitadores designados y aprobados por el Consejo de Indias (que debían ser españoles peninsulares y destacados por sus cualidades personales) intentaron y consiguieron que se les exonerara de sus respectivos cargos, aludiendo problemas de salud, especialmente. Esto lo hicieron todos los elegidos inicialmente para reformar las provincias dominicanas en los tres departamentos de Santa Fe, México y Lima, no una sino dos y hasta tres veces.⁵⁰ Ello hizo retrasar varios años el inicio de las visitas. Casos similares se dieron también con las Órdenes de la Merced, los Carmelitas Descalzos, San Juan de Dios y San Francisco; esta última logró obstruir la visita y reforma de manera tal que finalmente nunca se efectuó.⁵¹ Ciertamente el oficio de visitador no era nada apetecible para los frailes españoles, acostumbrados a un ritmo de vida bien distinto al de América y sabedores de las grandes distancias que se tenían que recorrer por maltrechos caminos, aunando a ello la feroz resistencia que tradicionalmente ofrecían los priores y provinciales a esta clase de emisarios.

Finalmente, después de varios años de retraso, a comienzos de 1777 desembarcaron en Cartagena de Indias tres visitadores «regios y apostólicos» para la Orden Dominicana en el Virreinato de la Nueva Granada: Fray Sebastián Pier, catedrático aragonés en la Universidad de Cervera (España), quien hacía las veces de primer visitador, y encargado de reformar los conventos del interior de la Provincia de San Antonino, entre ellos el de la capital, Santafé. Fray Lucas Vara, prior del convento de Segovia, era el secretario y primer visitador «en defecto» y enfermedad del primero. Él se encargaría de reformar los conventos de la provincia dominicana de Quito, que comprendía también el sureste de la Nueva Granada. El segundo visitador

50 Para Santa Fe se nombró a Fr. Joseph Fuster; este pidió la exoneración y la Corona nombró a Fr. Isidro Gómez Plaza, quien también renunció alegando achaques, dejando la responsabilidad a Fr. Sebastián Pier, quien finalmente se encargó de dirigir la visita. En Lima, Fr. Vicente Año, renunció y se nombró a Fr. Miguel Fabra, quien finalmente aceptó. En cuanto a secretarios o segundos visitadores, también se dieron renunciaciones: Fr. Fernando Calba, nombrado segundo visitador de Santa Fe, renunció y se nombró a Fr. Angel de Azcoitia y falta de este a Fr. Pedro Carbonell. Ambos solicitaron también «se les dé por excusados», pero la Corona no aceptó. Fr. Francisco de Roble, secretario de visita y reforma del departamento de México, también renunció, pero el Consejo no aceptó sus argumentos. AGI, Indiferente General, 3061, f. 1r, Lista de expedientes de religiosos visitadores que pidieron ser exonerados de sus cargos. Madrid, 1 de septiembre de 1773.

51 CÁRDENAS (1992), tomo 1, 295.

era el vasco Fray Angel Azcoytia, encargado de reformar los conventos de la costa caribe.

La visita del convento de Nuestra Señora del Rosario de Santafé estuvo a cargo de Fr. Sebastián Pier. Este llegó a la ciudad junto con su secretario, Fr. Lucas Vara, el 19 de agosto de 1777. A continuación, se presentó al Virrey Don Manuel Antonio de Flórez a quien mostró las respectivas letras patentes expedidas por el Maestro General de la Orden Dominicana y por el Rey. Según Pier, su visita de reforma se llevó a cabo de la siguiente manera: bien prevenido como estaba de que tales visitas podían llegar a ser muy conflictivas, al principio se dedicó a observar «con prudencia», evitando «que se suscitasen rumores». En este tiempo consiguió información sobre el estado de la disciplina regular, «el modo de vivir de los religiosos» del convento, y del estado general de la provincia. Finalizada la «fase» de observación, se dedicó luego a intervenir y a fijar los puntos de reforma: «A cuyo intento con la mayor prolijidad y cautela solicité las noticias necesarias por medio del P. Provincial, padres Piores y de otras personas amantes del servicio de Dios y del Rey, como celosas de la disciplina monástica». Este plan de reforma se trazó tanto para el convento de Santafé, como para el de Tunja. A medida que los visitadores iban determinando las cosas a corregir, expedían sendos documentos, «cartas encíclicas» según el término empleado por el propio Pier, en las cuales se hacían mandatos o prohibiciones de forma temática. Estas encíclicas estaban dirigidas a los frailes neogranadinos, en cabeza del provincial.⁵² Otro asunto es el informe que el visitador principal envió al Rey y que constituye un segundo cuerpo documental.⁵³

5. Reformas a la vida regular

Se intervino en aspectos como el culto divino (algo muy importante en las órdenes monásticas y mendicantes) exhortando a los frailes a rezar juntos en su convento y dejar de asistir a actos litúrgicos fuera del mismo, que se convertían en actividades «sociales» que muchas veces ocupaban buena parte

52 En la Biblioteca Nacional de Colombia se conservan varias de estas «encíclicas» destinadas a los propios frailes para su estudio y observancia.

53 De este informe hay por lo menos tres copias: la primera en el AGI; la segunda en el AGNC y la tercera, incompleta, en el APSBC. Las dos primeras son copias de la época. La tercera es una fotocopia hecha sobre la versión que está en el AGNC.

del tiempo de los religiosos. Asimismo, se legisló sobre administración económica, la cual históricamente no había sido muy eficiente. Ciertamente era que en 1777 el convento dominicano de Santafé seguía siendo el más rico de toda la provincia, con rentas anuales de 9.000 pesos por sus diferentes rubros (réditos de censos, producción de haciendas, arriendos, pagos de curatos y doctrinas).⁵⁴ Sin embargo, estas podrían haber sido mayores si muchos censos no se hubieran perdido debido a la ausencia de mecanismos para obligar al pago de réditos y capitales.⁵⁵ Por otra parte, los gastos generales del convento equiparaban la suma de los ingresos.⁵⁶ Para resolver la situación, Pier ordenó administrar de una manera más «moderna» y eficiente los censos del convento, por ejemplo, utilizando fiadores garantes. En cuanto a las capellanías, ordenó mayor orden, registro y eficacia en el cumplimiento y registro de escrituras.

Para evitar que los frailes siguieran recurriendo a la búsqueda de riqueza fuera del convento (predicando en parroquias, celebrando misas, haciendo

54 El convento de Cartagena, que le seguía, tenía 6.240 pesos de renta, y a continuación estaba el de Tunja, con 3.130 pesos de renta. APSBC, Fondo San Antonino, Sección Personajes, Báez, vol. 2, 308.

55 Al hacer comparaciones, no sobra decir que las rentas del segundo convento más numeroso de la Nueva Granada (después del de San Francisco en Santafé) no llegaban ni a la mitad de las recibidas por el Arzobispo de Santafé y el Obispo Caracas, quienes ellos solos, se beneficiaban de 24.000 y 20.000 pesos de renta anual cada uno. A su vez, estos obispos pueden considerarse de «segundo orden» en razón de sus rentas con respecto a México (60.000 de renta) Puebla de los Ángeles (60.000 de renta), o Michoacán (40.000 de renta), los tres más ricos del continente. Véase Razón del valor de las rentas de las Mitras de América (s.l.), 1808. AGI, Indiferente General, 2889.

56 Además de los gastos en comida (chocolate, pan, tabaco, chicha, carne y algunas verduras y legumbres), el convento tenía muchos gastos de representación por cuenta de sus frecuentes pleitos. Únicamente los servicios del abogado de la provincia y del convento costaban 241 pesos al año. Aparte estaba lo que se gastaba en los litigios propiamente dichos. Otros egresos nada despreciables lo generaban la compra de libros para la biblioteca, el salario del médico del convento, – anual y fijo –, el del barbero y el del cirujano. Había que pagar además al zapatero que hacía el calzado para la comunidad. Los numerosos criados del convento – que servían desde la sacristía hasta la cocina, pasando por servicios de mensajería y mandados – también eran un gasto fijo en dinero, ropa y alimentación. Se debía pagar además los viáticos de los religiosos que, por motivos válidos o justificados, debían viajar y desplazarse (y se sabe que no era nada barato viajar en aquellos días); se ayudaba también con los gastos de desplazamiento de misioneros y de representantes a capítulos provinciales. Finalmente, estaban las cuotas que debía aportar el convento a la Provincia y a la Curia General. MESANZA (1936) 50.

negocios, etc.) y manejaran capital privado, Pier ordenó enviar todo el dinero al depósito común del convento, registrándolo en un libro de contabilidad, que manejarían el depositario y el síndico. Del depósito debía salir las distribuciones necesarias a cada uno «según sus necesidades». Así se quitaría la tentación de «buscar dineros, hacer granjerías o negociaciones» que los alejaran del cumplimiento de su voto de pobreza.⁵⁷ Asimismo, Pier reorganizó los expolios de los frailes, prohibió la administración directa de las haciendas por parte de los frailes y la venta de bienes del convento.

Se ha dicho que pese a la violación sistemática del voto de pobreza y de otros problemas relacionados con el poder y el atesoramiento, la disciplina interna del convento no era caótica. Al menos así no la encontraron Pier y Vara cuando llegaron a Santafé. De esta forma, las medidas tomadas en este campo fueron más bien superficiales.

En otros asuntos, Pier prohibió la introducción de comida de afuera del convento, ni siquiera para el provincial o el prior –práctica muy recurrente entre los frailes con mayores ingresos – «sino que se contenten con la comida del convento y allí se les haga algún principio al que lo quiera y tenga con qué». Se recordó guardar ayuno los viernes santos y la abstinencia de la carne durante la cuaresma y la época de noviciado. Se mandó por enésima vez bajar la calidad de la tela de los hábitos, recomendando que se hicieran de lana y «a raíz de las carnes» como se mandaba en las constituciones.⁵⁸ También el visitador prohibió mezclar a los estudiantes coristas del convento con los que estaban en el colegio de Santo Tomás, pues allí también acudían personas externas al convento. Esto se hacía buscando evitar «contaminar» a los formandos.⁵⁹ La práctica de azotar a los niños que se educaban en el convento también fue interdicha por el visitador, siguiendo disposiciones emanadas de una pastoral del propio Maestro General de la Orden: «Por ningún pretexto se use en nuestra Religión, para con los niños religiosos el castigo de azotes, queriendo sólo que sean corregidos con penitencias [...] para que así sigan voluntarios el camino de la perfección, o si son novicios,

57 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Externo AGN, caja 6, carp. 1, f. 51r. Visita de reforma practicada por el Rdo. Padre Fray Sebastián Pier, Reformador de la Religión de Predicadores de este Nuevo Reino de Granada, Santafé, diciembre de 1778 – marzo de 1780.

58 MESANZA (1936) 51.

59 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Personajes, Báez, vol. 3, 56.

se resuelvan a salir al mundo, usando sólo de las penas fijadas en nuestras sagradas leyes». ⁶⁰

Como tampoco se encontró con fuertes oposiciones ni «espíritus de partido» entre los frailes, ni se manifestaban ya las tradicionales disputas entre conventos mayores (Santafé, Cartagena y Tunja), el visitador Pier no dejó de plasmar su satisfacción al ver que el convento principal de los dominicos de la Nueva Granada manifestaba buena salud y estaba libre de gran parte de los defectos que aquejaban a otros conventos y que molestaban a las autoridades.

En los meses siguientes, parece que los dictámenes fueron acatados, de manera que Pier informó complacido al Consejo de Indias que «este tan ajustado y conveniente método les trae a los religiosos afición a la clausura, y así todos están reducidos a ella». ⁶¹

No obstante, las medidas tomadas por los visitadores fueron, a niveles generales, suaves y poco profundas; nada que ver con lo demandado por la Corona. No se hicieron fuertes llamados de atención y se percibe una condescendencia con el estilo de vida que se llevaba, el cual no escandalizó a los religiosos comisionados para la visita. Tal parece que esta manera de actuar no correspondió únicamente a los visitadores de los dominicos, sino también a otras órdenes en la capital. El Arzobispo Caballero y Góngora decía, una década después de las reformas, que los resultados de las mismas no eran muy satisfactorios «por haberse tenido consideración a causas y circunstancias locales». ⁶²

Para completar, las disposiciones tomadas por los visitadores no fueron obedecidas sino en la medida que resultaban prácticas o que no contradijeran demasiado las «costumbres» y estilos tradicionalmente seguidas. Así, buena parte de ellas solo fueron obedecidas un tiempo que osciló entre algunos meses y pocos años. Por ejemplo, la medida tomada para evitar mezclar los estudiantes del Colegio de Santo Tomás con los del Convento del Rosario se revirtió al cabo de diez años, con la intención de buscar engrandecer más el colegio y aumentar sus estudiantes, al incorporar no solo al selecto grupo que en teoría debía estar allí, sino además a todos los frailes

60 Carta encíclica del Provincial de la Provincia de San Antonino de la Orden de Predicadores. Santafé, 3 de febrero de 1788, Biblioteca Nacional de Colombia (en adelante BNC), Fondo Antiguo, ms. 459, rollo VFD1-103, f. 577v.

61 BNC, Fondo Antiguo, ms. 459, rollo VFD1-103, f. 577v.

62 POSADA ERNESTO E IBÁÑEZ (1910) 217.

de filosofía y teología del convento. Esta había sido una práctica frecuente, a lo largo de la historia.⁶³

En el campo económico se evidencia que la administración volvió a desorganizarse y el desequilibrio en los gastos volvió a presentarse poco tiempo después de finalizada la visita. Cuando en 1786–87 la provincia envió siete religiosos a visitar las misiones de Barinas y Apure, estos hicieron gala de un derroche de recursos que desdecía mucho de su condición de su voto de pobreza individual.⁶⁴

El desampropi practicado en 1800 a Fray Vicente Mahecha, párroco y doctrinero en inmediaciones Tocaima⁶⁵ hace ver que los religiosos ya no seguían aquello ordenado por el visitador Pier 20 años antes, sobre centralización de ingresos. Al examinar las actas de capítulos provinciales de fines de siglo, se observa que tras la visita regia-canónica continuó persistiendo la ausencia de «comunicación de bienes». Quienes recibían estipendios (por cursos dictados, capellanías, doctrinas, predicación o cargos en la Provincia y en el arzobispado) y aquellos que no los percibían, vivían y eran tratados de forma desigual. Por tanto, aquellos que tenían menos ingresos continuaban ausentándose del convento en fechas clave, como la cuaresma, para ganarse algunos pesos predicando en pueblos y aldeas.⁶⁶ Además, en 1803, el provincial seguía permitiendo que los frailes sacerdotes celebraran cierto número de misas por sus necesidades particulares, favoreciendo con esto el peculio privado.⁶⁷

La utilización de esclavos para el servicio personal no dejó de practicarse, a juicio de una declaración hecha en 1809 dentro de un proceso en torno a la venta de unos esclavos, en la cual se afirma que al padre maestro Fr. Juan José de Rojas (ex prior del convento del Rosario y a la postre provincial) cuando

63 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Personajes, Báez, vol. 3, 56.

64 Algunos datos: los siete religiosos llevaron 28 cargas y un total de 35 bestias. Se transportó chocolate, carnes, camas, todo el servicio de loza, ollas y cocinero para las posadas. Y eso que los frailes tenían posadas aseguradas en gran parte del camino, en Chiquinquirá, Ecce-Homo, Tunja, Duitama, Cerinza, Capitanejo, Tequia, Servitá, Pamplona, Tariba, etc., donde existían parroquias y casas de la orden. APSBC, Fondo San Antonino, Sección Personajes, Báez, vol. 8, 435.

65 AGNC, Colonia, Conventos, tomo 55, ff. 853r–854v. Memoria de los bienes que posee Fr. Vicente Mahecha.

66 AGOP, XIII, 016045, f. 5r. Acta Capituli Provincialis Prov. Sancti Antonini Ordinibis Praedicatorum Novi Regni Granatensis, Sanctae Fidei, 3 junii 1809.

67 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Personajes, Báez, vol. 8, 450.

visitó el convento de Mérida a fines de la década de 1780, se le entregó «una negrita para su servicio y que en efecto se la trajo cuando volvió (a Santafé) la que vendió en ciento y cincuenta pesos». ⁶⁸ Algo parecido había hecho Fr. Antonio García y Maya con una «negrita llamada Teodora, la que vendió a la declarante en doscientos pesos». ⁶⁹

Finalmente, el hecho que el capítulo provincial de 1801 insistiera en algunas medidas que ya habían sido dadas en la visita de 1777–78 ⁷⁰ da entender que ciertas prácticas en materia económica eran difíciles de erradicar únicamente a partir de decretos y dictámenes. Por ello, los dictámenes de los visitantes Pier y Vara pasaron pronto al olvido.

6. Intervención en el campo educativo-ideológico

Los dominicos neogranadinos habían logrado sortear con éxito los intentos de la Corona por minar su influencia social y política, su autonomía, su independencia y hasta su estilo de vida. Sin embargo, la tercera reforma que estudiamos terminó por afectar sensiblemente su credibilidad en un campo muypreciado y decisivo: la educación.

Los dominicos poseían desde 1580 la potestad de otorgar títulos universitarios a todo aquel que cursara estudios en su convento de Santafé. En 1609 se había fundado el colegio de Santo Tomás, el cual se instaló desde mediados del siglo XVII en el ala suroccidental del convento, al que pronto se le trasladó el título universitario que ostentaba el *studium* conventual. Tras una larga disputa con los Jesuitas – duró todo el siglo XVII – sobre quién tenía el derecho de otorgar dichos títulos (disputa que termina en tablas), el Colegio y Universidad de Santo Tomás se consolidó, convirtiéndose en una de las instituciones educativas más influyentes del Nuevo Reino de Granada, encargada de formar religiosos y clérigos en un escolasticismo ortodoxo. Desde 1767 con la supresión de la Universidad Javeriana, la «Tomística» poseía el derecho exclusivo de otorgar grados universitarios en todo el Virreinato.

68 Reclamación sobre unos esclavos vendidos por los P.P. Dominicos. Maracaibo – Tunja, diciembre de 1808. AGNC, Colonia, Negros y Esclavos – Cundinamarca, leg. 2, f. 1053r.

69 AGNC, Colonia, Negros y Esclavos – Cundinamarca, leg. 2, f. 1053v.

70 Se mandó una vez más que las haciendas debían ponerse en arrendamiento y se prohibió su administración directa por parte de los religiosos. ARIZA (1993), tomo 2, 1243–1244.

El poder educativo de los dominicos y su fidelidad al escolasticismo de línea ortodoxa terminaron por enfrentarlos a los primeros *Ilustrados* neogranadinos, clérigos y laicos españoles o educados en España en esta corriente de pensamiento que surgía con ímpetu. Como es sabido, los Ilustrados criticaban la educación impartida por la mayoría de los colegios y universidades iberoamericanas, bajo las doctrinas y métodos escolásticos. Consideraban que dicha educación, que centraba en el hecho de que al ser una instrucción de contenido clásico humanístico, conducía a la sumisión, a la alienación, a la inteligencia pasiva, a la coartación de la curiosidad, del deseo de saber y de investigar científicamente la naturaleza.

Ha sido muy estudiado el pleito llevado a cabo entre 1768 y 1796 por los dominicos y las autoridades del virreinato a raíz del intento de estas últimas – lideradas en su momento por el Fiscal Antonio Moreno y Escandón, y luego por el arzobispo Caballero y Góngora – de crear una universidad de estudios generales totalmente financiada por el Estado y a costa de la supresión de la Universidad Tomística. Este conflicto se considera ejemplo además de la primera lucha evidente entre un mundo «laico» y un mundo «eclesiástico» en el contexto neogranadino, siendo el primer signo evidente del arribo de una nueva época.

Ahora, si el sector civil quería lograr el control de la educación y quitársela al sector eclesiástico, representado en este caso en los dominicos, debía afrontar una dura lucha antes de conseguirlo. Obviamente, pese a su desconcierto, los religiosos no estaban dispuestos a abandonar uno de los instrumentos que mejor ayudaba tanto a sus tareas evangelizadoras, como a su influencia en la sociedad, sin antes dar la pelea. Y lo hicieron.

Por ello, la Provincia dominicana preparó bien su defensa y decidió enviar a Madrid a uno de sus mejores hombres, Fr. Jacinto Antonio Buenaventura, por entonces procurador provincial, a gestionar ante la Corte.⁷¹ La comunidad sabía, por experiencia previa, que solo en Madrid era donde se podía actuar diligentemente, cerca de las autoridades centrales, quienes daban el veredicto final. En Europa, además, se hallaban los contactos necesarios para apoyar su causa. Defender la universidad desde Santafé, no era práctico.

71 Fr. Jacinto no era ni mucho menos un «retrógrado fraile dominico» como muchos quisieron verlo, sino un exponente de una influyente y poderosa familia de provincia y cuyos miembros, de acuerdo con el estudio realizado por Armando Martínez G., pueden considerarse «ilustrados», a la manera española. MARTÍNEZ GARNICA (1995) 283.

Al abrirse formalmente el pleito, los dominicos, quienes no se oponían al proyecto de universidad pública, sugirieron como salida, que la confiaran a su administración.⁷² Esta sugerencia fue rechazada por Moreno y Escandón, arguyendo una famosa tesis ilustrada que por primera vez se exponía en esas tierras: los eclesiásticos, en su condición de consagrados a Dios, debían dedicarse de lleno a labores netamente «espirituales», reclusos en sus conventos y en sus templos, sin inmiscuirse en cuestiones «mundanas» o «públicas» (política, educación, economía) que los contaminaba, manchando su «sacro» estado. Naturalmente los dominicos, en cabeza de su procurador Buenaventura, contradijeron estos argumentos, exponiendo que dirigir una universidad no era inmiscuirse en cosas «mundanas», sino contribuir a la evangelización.⁷³

Pronto, la versación histórica de los Dominicos y las influencias y buenos oficios llevados a cabo por Buenaventura en Madrid, junto con la inviabilidad económica del proyecto presentado por Moreno y Escandón, hicieron que los planes de los ilustrados neogranadinos no se cumplieran como deseaban. De hecho, el pleito se empantanó y tardó treinta largos años en resolverse.

La primera batalla se libró en Santafé, triunfando los partidarios de Moreno sobre los frailes, cuando el cabildo de Justicia y Regimiento se manifestó a favor del proyecto de universidad pública, al igual que la Junta de Temporalidades, organismos que decidían en primera instancia la fundación o no, de la universidad. Esto se definió el 4 de diciembre de 1771.⁷⁴

Después de esta acta de apoyo y aprobación del «Plan Moreno» vino la respuesta dominicana, comenzando con un llamado a la «solidaridad de cuerpo» por parte de la Provincia de San Antonino al Arzobispo de Santafé, Fr. Agustín Manuel Camacho y Rojas, criollo neogranadino que pertenecía a la Orden de Predicadores y que había sido rector de la universidad Santo Tomás. El Arzobispo, quien hacía parte de la Junta de temporalidades, se retractó del voto inicial que había proferido en ella. Indudablemente Cama-

72 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Colegios y Universidades, Santo Tomás de Aquino – Bogotá, caja 6, carp. 1, f. 37r. Defensa de los derechos de la Universidad Santo Tomás de Aquino, Madrid, 1771.

73 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Colegios y Universidades, Santo Tomás de Aquino – Bogotá caja 6, carp. 1, 38r.

74 SOTO ARANGO (1993) 15–16.

cho y Rojas cambió su voto por amor a su comunidad, pero también porque a la Arquidiócesis le tocaba poner dinero para el proyecto de creación de la proyectada universidad pública. El cambio de voto del Arzobispo, en menos de quince días, fue visto con estupor por el Virrey y los demás miembros de la Junta, y tomado como «indigno» y «ofensivo» por Moreno. El Arzobispo mantuvo su retractación. Dos días después, el fiscal José Peñalver asumió la defensa de la universidad de Santo Tomás, expresando que no estaba de acuerdo con fundar universidad pública a costa de la extinción de la institución dominicana, porque no era útil para el erario real.

Cuando el pleito pasó a manos del Consejo de Indias, los dominicos del Nuevo Reino de Granada utilizaron un nuevo argumento que los ayudó mucho a salir adelante. Era sencillo y directo: demostrar que eran los *verdaderos defensores* del monarca: ni en el pasado ni en el presente, se les podía tachar desobediencia; por el contrario, a pesar de no estar de acuerdo con algunos mandatos, como la real cédula de 1771 sobre la condiciones de grados académicos, ellos no la atacaban y si alguno de sus miembros desobedecía, recibía el castigo, como fue el caso del despojo del cargo de rector de la Universidad de Santo Tomás a Fr. Luis Nieves, quien confirió grados sin la debida reglamentación, desobedeciendo la orden real.⁷⁵ Por el contrario, los frailes estaban convencidos de que Moreno y Escandón, como discípulo que había sido de los Jesuitas, quería hacer renacer en el Reino las doctrinas anti-regalistas de Suárez, condenadas por el Rey por ser potencialmente subversivas para el estado absolutista. Y así lo hicieron saber en sus memoriales. Con ello, buscaban desvirtuar los méritos e integridad política de su oponente.

Finalmente, los dominicos demostraron que su institución, jurídicamente hablando era legítima y real universidad de estudios generales, perpetua y no precaria, erigida con autoridad real y pontificia, para enseñar «públicamente todas las ciencias». Buenaventura demostraba en su argumentación que Moreno, al ir en contra de la Universidad Tomística, iba además en contra del Rey y del Papa, pues las concesiones habían sido otorgadas por esas autoridades. Eliminar la universidad dominicana, desde el punto de vista legal, era un acto ilegítimo y arbitrario.

La segunda etapa del pleito se llevó a cabo entre 1774 y 1780, y se inició cuando José Celestino Mutis, profesor de matemáticas del colegio del Rosario (y conocido en los anales de la historia como «el Sabio Mutis») defendió

75 SOTO ARANGO (1993) 25.

en la capilla de la institución las tesis del sistema copernicano, que por entonces eran ya aceptadas en la mayoría de los círculos académicos, pero aún no recibían la aceptación oficial por parte de la Iglesia, que seguía adoptando la explicación del universo dada por Ptolomeo. Por ello, El rector de la Universidad, Fr. Juan José de Rojas, el 25 de junio de 1774 promovió la realización de otra conclusión en la Universidad de Santo Tomás bajo la tesis de que el sistema copernicano, era «indefensible» como tesis, «intolerable» y «prohibido» por la Iglesia Católica y su Inquisición.⁷⁶ Hay que tener en cuenta que los dominicos y su universidad tenían obligación de defender las tesis de Ptolomeo, dado que eran las aceptadas oficialmente y más, dada la vocación legalista de los frailes. Mutis tomó este acto como injuria personal y se quejó al Virrey, quien de inmediato ordenó una investigación.

La polémica apoyó los argumentos de quienes veían en la universidad de Santo Tomás una entidad en «atraso», y sirvió como justificante para reanudar el pleito por el establecimiento de una universidad pública e «ilustrada». A partir de entonces, el *sabio* Mutis, que hasta entonces no había tomado partido activamente, se unió a las toldas de Moreno, en contra de los hijos de Santo Domingo. A la mencionada argumentación que se apoyaba en la «atrasada» orientación filosófica de los estudios dominicanos, se unió otro elemento: los frailes fueron acusados de «ultramontanismo».⁷⁷ Según sus opositores, estos religiosos, al tener leyes propias, autoridades propias trasnacionales, iban en contra de las leyes reales, pues no eran súbditos totalmente fieles y leales. Moreno, con el apoyo de Mutis, les aplicaba a los frailes la misma «dosis» que unos años atrás le había dado Fr. Jacinto Buenaventura, al acusarlo de infiel al rey. Así, los dominicos no estarían dentro de la política

76 ARIZA (1993), tomo 2, 1472.

77 El ultramontanismo fue una doctrina desarrollada en los siglos XVII y XVIII en contraposición al creciente poderío real sobre las iglesias locales (regalismo). Concebía como bien fundadas las intervenciones romanas en la vida de las iglesias de los distintos países, que, abandonadas a sus propios medios, difícilmente habrían podido liberarse de las intervenciones gubernamentales y de la tentación de la vida secular. Los ultramontanos deseaban una centralización acentuada, previendo que esta era inevitable para la solución de los problemas religiosos a un solo nivel: el supranacional. El ultramontanismo solo vino a triunfar a partir del s. XIX, cuando la Revolución destruyó los lazos que ataban la institución eclesiástica a los estados y el papado se vio libre de compromisos temporales, emprendiendo un proceso de centralización administrativa y religiosa del catolicismo. Mientras tanto, fue vista como una doctrina peligrosa por los reyes absolutistas, especialmente en Francia y España.

real, pues para ellos era superior el Papa en Roma, o el Maestro de la Orden que la autoridad del Rey.

Mientras tanto, se creó y gestionó la implementación de un plan de estudios ilustrado para los colegios del Rosario y San Bartolomé, convertidos en rivales de la Tomística. Los dominicos lograron, a través de su diplomacia, que dicho plan no fuera financiado por la Corona y en 1779 el proyecto fue «enterrado» por falta de fondos.

La tercera fase se inicia cuando arriba a la ciudad el nuevo Arzobispo Antonio Caballero y Góngora. Él pertenecía al sector de clérigos ilustrados y regalistas, de la misma corriente de José Celestino Mutis. Y sin terminar de instalarse, retomó las banderas de Moreno y la lucha prosiguió. El Arzobispo atacó y logró que el 21 de enero de 1780 se le quitara a la Universidad de Santo Tomás las prerrogativas de otorgar grados, disposición ratificada el 19 de julio de ese año. El conflicto tomó para los dominicos un cariz bastante gris, pues su nuevo rival era mucho más poderoso; ya no era un laico, sino un eclesiástico y nada menos que la figura más importante de la Iglesia en el Nuevo Reino. El asunto pasó de castaño a oscuro cuando Caballero fue nombrado Virrey, lo que ampliaba su poder, para fortuna de los ilustrados y preocupación de los escolásticos.

El Arzobispo-Virrey mantuvo la idea de crear una universidad pública, pero en un segundo plano, dado que este era un proyecto cada vez más dificultoso. Se concentró entonces en apoyar a los dos colegios mayores, reorientando su enseñanza y poniéndolos en contra de la Universidad Santo Tomás, a la que buscó reducirla al máximo, y si fuera posible, extinguirla. Así lo hace ver en sus relaciones de mando.⁷⁸ Caballero mientras tanto, restableció las cátedras de matemáticas en el Colegio del Rosario, ordenó la Expedición Botánica y apoyó a los ilustrados del virreinato, liderados por Mutis, manifestando la necesidad de la promoción de las ciencias «exactas» y «útiles».⁷⁹

Ante este panorama, los frailes se dedicaron a esperar mejores tiempos, mientras conseguían manifestaciones de apoyo a su causa. Como ya había pasado en otras ocasiones, todas las comunidades religiosas de la ciudad les ofrecieron su respaldo, inclusive el Oidor decano de la Real Audiencia. Los

78 POSADA ERNESTO E IBÁÑEZ (1910) 251.

79 Relación de Mando de Antonio Caballero y Góngora, citada en POSADA ERNESTO E IBÁÑEZ (1910) 253.

siete años de la época del gobierno del Arzobispo Virrey llegaron a su fin en 1789; un año antes había fallecido Carlos III, tras lo cual se sucedió el impulso dado a la Ilustración en sus dominios, que sin embargo, bastaron para que, según los estudiosos, se formara una generación de criollos ilustrados perspicaces, que lideraron los procesos independentistas cuando las condiciones lo favorecieron.

El sucesor de Caballero, el Virrey Mendinueta, también propuso un plan de estudios ilustrado y del escolasticismo en términos similares a los de Moreno y Escandón, Guirior y su inmediato predecesor. Pero sus intenciones y las de los virreyes que le siguieron se frustraron, pues la Corona, aunque también manifestaba simpatías por el tipo de educación ilustrada y pública, nunca vio clara la forma de financiarla, además que para ella, el Virreinato de la Nueva Granada era una región de segundo orden, en la que no consideraba atractivo invertir.⁸⁰

Por eso los frailes, ante la inviabilidad práctica del proyecto de sus enemigos, varios de los cuales habían muerto ya, pudieron insistir de nuevo en la recuperación de los privilegios para la Universidad Santo Tomás, esta vez – de nuevo se utilizaba la consabida estrategia – recordando a las autoridades reales los extensos y numerosos servicios que la Orden Dominicana había prestado a la Corona y a la Iglesia, tanto a nivel de evangelización, como procurando la estabilidad y tranquilidad de la colonia, sin mencionar «los copiosos frutos de enseñanza, proveyendo al Reino verdaderos sabios, tanto eclesiásticos como seculares ilustrados con su doctrina».⁸¹ Los arzobispos sucesores de Caballero y Góngora se manifestaron favorables a la Orden e incluso el mismo Rey, quien en una cédula a la Real Audiencia, fechada en enero de 1793, ponderaba los méritos de la comunidad de Santo Domingo y le recordaba a las autoridades locales que «las leyes que se hicieron para el buen gobierno y defensa de los indios fueron a súplicas y representaciones de los frailes dominicos».⁸²

Finalmente, la historia, méritos y documentos legales que expusieron los dominicos fueron más eficaces que las representaciones y misivas de los gobernantes neogranadinos, las fallas mostradas por la institución domini-

80 HERNÁNDEZ DE ALBA (1983) 124.

81 AGNC, Colonia, Colegios, tomo 1, f. 442r. Memorial. Santafé, 18 de enero de 1793.

82 AGNC, Colonia, Colegios, tomo 1, f. 441r. Real Cédula a la Real Audiencia de Santa Fe. Santafé, 18 de enero de 1793.

cana en la concesión de grados y lo poco atractivo de su sistema educativo para las nuevas generaciones. La Universidad de Santo Tomás consiguió en 1798 que se le devolvieran sus privilegios, puestos en duda 30 años atrás y hasta suprimidos temporalmente en el caso de algunos de ellos.⁸³ Aún más, en 1796 el virrey asumió el patronato sobre la Universidad Santo Tomás, reconociéndola, ambiguamente, como universidad real,⁸⁴ aunque siguió siendo dependiente en lo económico del convento de Nuestra Señora del Rosario y de la Provincia dominicana.

Por lo demás, los dominicos nunca consiguieron que se minara la desconfianza de las autoridades locales hacia su institución educativa. De hecho, fue en este campo, el intelectual, donde se experimentó claramente el inicio del declive de la orden en Nueva Granada, debido al progresivo alejamiento de una parte de las elites locales civiles. Dichas élites comenzaron a abandonar la filosofía y la teología, en pro del derecho. Las políticas borbónicas ayudaron a esta tendencia, cuando en la década de 1770, en pleno conflicto entre las autoridades y los frailes, se aumentó la oferta de cursos preparatorios obligatorios en filosofía y se abolió la necesidad de estudiar teología antes de poder obtener el título en leyes. Así, en 1782 había 3 veces más estudiantes de cánones que de teología en el colegio del Rosario, que había visto también aumentar sus alumnos de jurisprudencia.⁸⁵ Al finalizar el siglo, la teología ya había perdido su interés en la población laica y la escolástica se encontraba en franco desprestigio; sin embargo, los dominicos, como las demás órdenes, continuaban defendiéndola y sirviéndose de ella para su análisis del mundo y para la defensa y apoyo de las instituciones establecidas.

7. Epílogo: consecuencias de las políticas borbónicas

En lo relacionado con la actividad desarrollada en doctrinas y parroquias, las reformas fracasaron. Si lo que se buscaba era alejar a los frailes del contacto con el pueblo y reducirlos al claustro conventual, esto no se logró; en parte,

83 APSBC, Fondo San Antonino, Sección Colegios y Universidades, Santo Tomás de Aquino – Bogotá, caja. 5, carp. 3, f. 7r. Real Cédula devolviendo los privilegios a la Universidad de Santo Tomás. Santafé, 27 de octubre de 1798.

84 Citado en SALAZAR (1946) 587.

85 PALACIOS MARCO (2002) 150.

porque los frailes resistieron y buscaron maneras prácticas de eludir lo mandado en la ley sin desobedecerla, práctica «tradicional» entre los habitantes de América. Paradójicamente, la misma corona, al entregarles sitios claves de misión, hizo que los dominicos experimentaran en la segunda mitad del siglo XVIII, una reactivación en este campo, tras el declive sufrido en el siglo XVII. Aunque esas misiones se encontraban en sitios alejados y de frontera, desde allá los religiosos se las arreglaron para ser protagonistas en el acontecimiento central del siglo siguiente: la independencia de la Nueva Granada y Venezuela.

En general, esta visita regia practicada entre 1777 y 1780 no cumplió con las expectativas. Los frutos de la misma fueron débiles y fugaces; por una parte, los visitadores no intervinieron en puntos sensibles, sino que se enfocaron en cuestiones de forma y cuestiones superficiales. Por otra, las disposiciones solo fueron obedecidas en lo que se consideraba «conveniente», sin atacar la «tradicición» secular establecida por la costumbre, impermeable a coyunturales intervenciones externas. Tal vez, el resultado más apreciado por las autoridades civiles fue que los conflictos internos dejaron de volverse escándalos externos, como sucedía antes. La comunidad procuró cuidar un poco más su imagen externa, máxime cuando en la misma época se libraba un pleito con las autoridades locales por algo tan crucial como el control por el sistema educativo y el papel del escolasticismo en ello. Los frailes sabían que cualquier escándalo sería cobrado con creces por sus contradictores.

En lo económico, en un primer momento no se intervino en las finanzas del convento, sino que se pretendió «reorganizarlas», controlando la bolsa personal, por medio de una mejor disposición y administración del fondo común del convento. Los visitadores regios no estaban en contra de los fondos particulares; solo buscaban que por conseguirlos los frailes no salieran del convento. La orden era: centralizar, reunir, congregar, evitar la dispersión. Esta medida, sin embargo tampoco prosperó, debido a la crítica situación en que se encontraban las arcas del convento en la segunda mitad del siglo XVIII, lo que incentivaba a los frailes a ganarse un dinero extra aceptando empleos de párrocos o funcionarios y predicando y celebrando misas fuera de la ciudad en cuaresmas, semanas santas, advientos y otras festividades.

En el plano ideológico fue donde los funcionarios reales consiguieron los mayores frutos. Aunque no se logró suprimir el sistema educativo escolástico, sí se logró desprestigiarlo y minar la confianza que se tenía en los domi-

nicos como educadores, dudando de sus capacidades intelectuales. Esto va a ser básico para el posterior ataque contra las órdenes, que partirá del supuesto de su incapacidad intelectual.

La historia que acabamos de contar ejemplifica entonces el inicio de la lucha entre el mundo secular y eclesiástico en el contexto neogranadino, lucha que parte del propósito del primero por controlar y reducir el poder social, político y cultural del segundo, a lo cual sigue la correspondiente resistencia. Esta lucha se da bajo condiciones y estrategias propias del momento, lugar y condición, de manera que en este momento la convierte en un conflicto entre unas autoridades «extrañas» y «ajenas» al mundo americano que buscaban implementar de manera brusca unos cambios que sacudían el orden, las tradiciones y las costumbres establecidas en un territorio que se sentía cada vez más extraño y diferente de la España peninsular. En este conflicto se echó mano de poderosas «armas» ya entrenadas: uniendo una eficaz diplomacia, con estrategias clientelistas, demostrando una vez más que el poder efectivo sobre América no lo poseían las autoridades reales, sino los criollos. Los dominicos neogranadinos eran eso: neogranadinos, antes que dominicos y procuraron hacer valer su valía, poder e influencia en la región ante las pretensiones de la Corona, aunque esta lucha, ganada de manera aparente, significara a la larga su debilitamiento.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)

Indiferente General, legs. 2889, 3061, 3063

Santa Fe, leg. 970

Archivo General de la Orden de Predicadores, Roma (AGOP)

XIII – 016045, 016075

Archivo General de la Nación, Bogotá (AGNC)

Sección Colonia, Fondo Conventos, tomos 12 y 55

Sección Colonia, Fondo Negros y Esclavos – Cundinamarca, leg. 2

Sección Colonia, Fondo Colegios, tomo 1

Archivo de la Provincia San Luis Beltrán de Colombia, Bogotá (APSBC)

Fondo San Antonino, Sección Colegios y Universidades, Santo Tomás de Aquino, cajas 5 y 6

Fondo San Antonino, Sección Curia Provincial, caja 2
 Fondo San Antonino, Sección Externo AGN, caja 6
 Fondo San Antonino, Sección Personajes, La Orden Dominicana en Colombia,
 documentos compilados por Fray Enrique Báez Arenales en 22 vols., vols. 2,
 3 y 8
 Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá (BNC)
 Fondo Antiguo, ms. 459

Fuentes impresas

HERNÁNDEZ DE ALBA, GUILLERMO (1983), Documentos para la historia de la Educación en Colombia, tomo V, Bogotá: Editorial Kelly
 IBÁÑEZ, PEDRO ([1914] 2004), Crónicas de Bogotá, Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango, Banco de la República
 MANTILLA RUIZ, LUIS CARLOS (1997) (ed.), Fuentes para la historia demográfica de la vida religiosa masculina en el Nuevo Reino de Granada, Santafé de Bogotá: Archivo General de la Nación
 MESANZA, ANDRÉS (1936), Apuntes y documentos sobre la orden dominicana en Colombia (de 1680 a 1930), Caracas: Editorial Sur América
 POSADA ERNESTO E IBÁÑEZ, PEDRO MARÍA (1910) (comp.), Relaciones de mando: Memorias presentadas por los gobernantes del Nuevo Reino de Granada, Bogotá: Imprenta Nacional

Bibliografía

ALZATE, CARLOS MARIO (2012), Diario de un convento: Santo Domingo de Tunja durante la Independencia, Bogotá: Ediciones USTA
 ALZATE, CARLOS MARIO et al. (2014), La vida cotidiana en el Convento San José de Cartagena de Indias hacia mediados del siglo XVIII y comienzos del XIX, Bogotá: Ediciones USTA
 ARIZA, ALBERTO (1993), Los dominicos en Colombia, 2 tomos, Bogotá: Provincia de San Luis Bertrán
 BARRIO GOZALO, MAXIMILIANO (1995), El clero regular en la España de mediados del siglo XVIII a través de la «Encuesta de 1764», en: Hispania Sacra 47, núm. 95, 122–169, <https://doi.org/10.17811/cesxviii.27.2017.51-79>
 BIDEGAIN, ANA MARÍA (2004), La expresión de corrientes en la Iglesia neogranadina ante el proceso de reformas borbónicas y la emancipación política (1750–1821), en: BIDEGAIN, ANA MARÍA (dirs.), Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad, Bogotá: Taurus, 145–180
 BORGES, PEDRO (dir.) (1992), Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV–XIX), 2 vols., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
 CALVO, THOMAS (1998), ¿La religión de los «ricos» era una religión popular? La Tercera Orden de Santo Domingo (México), 1682–1693, en: MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, MARÍA DEL PILAR, GISELA VON WOBESER, JUAN GUILLERMO MUÑOZ CORREA.

- Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 75–90
- CÁRDENAS, EDUARDO (1992), La Iglesia diocesana (I), en: BORGES (dir.), vol. 2, 281–299
- GONZÁLEZ, JAIME (1992), La Iglesia y la Ilustración, en: BORGES (dir.), vol. 1, 799–813
- LAVALLÉ, BERNARD (1992), La criollización del clero, en: BORGES (dir.), vol. 1, 281–297
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, MARY W. HELMS et al. (1990), América Latina en la Época Colonial, vol. 1: España y América de 1492 a 1808, Barcelona: Crítica
- LORETO LÓPEZ, ROSALBA (2000), Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII, México: El Colegio de México
- MARTÍNEZ GARNICA, ARMANDO (1995), Fr. Jacinto Antonio de Buenaventura y la resistencia dominicana al plan de reforma de los estudios superiores del Nuevo Reino de Granada, en: BARRADO BARQUILLA, JOSÉ (ed.), Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XVIII y XIX, Salamanca: Editorial San Esteban, 275–295
- PACHECO, JUAN MANUEL (1986), Historia Eclesiástica: La Iglesia bajo el regalismo de los Borbones. Siglo XVIII, Serie Historia Extensa de Colombia, vol. XIII, tomos 3 y 4, Bogotá: Ediciones Lerner
- PALACIOS MARCO, FRANK SAFFORD (2002), Colombia. País fragmentado, sociedad dividida. Su historia, Bogotá: Grupo Editorial Norma
- PASTOR, MARÍA ALBA, ALICIA MAYER (2000), Formaciones religiosas en la América colonial, México: Universidad Nacional Autónoma de México
- PLATA QUEZADA, WILLIAM et al. (2010), Conventos dominicanos que construyeron un país, Bucaramanga: Ediciones USTA
- PLATA QUEZADA, WILLIAM (2005), La Universidad Santo Tomás de Colombia ante su historia. Siglos XVI–XIX, Bogotá: Ediciones USTA
- RAMOS GÓMEZ-PÉREZ, LUIS (1995), El regalismo del maestro de la Orden Fray Baltasar Quiñones (1777–1798) y la Provincia de Santiago de México, en: Archivum Fratrum Praedicatorum, vol. LXV, 511–528
- SALAZAR, FR. JOSÉ ABEL DE CRISTO REY (1946), Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada, 1563–1810, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo
- SILVA, RENÁN (1981), La reforma de estudios en el Nuevo Reino de Granada 1767–1790, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional
- SOSA, GUILLERMO (1998), La reforma borbónica del clero regular, en: Fronteras de la Historia 2, 167–180
- SOTO ARANGO, DIANA (1993), Polémicas universitarias en Santa Fe de Bogotá. Siglo XVIII, Santafé de Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, CIUP, Colciencias
- SOTO ARANGO, DIANA (2004), La reforma del plan de estudios del fiscal Moreno y Escandón 1774–1779, Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario
- TOQUICA, CONSTANZA (2008), A falta de oro: linaje, crédito y salvación. Una historia del Real Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII, Bogotá: Ministerio de Cultura, Universidad Nacional de Colombia

Administrar la fe: administración parroquial y régimen de obvenciones en el Nuevo Reino de Granada (villas de San Gil y Socorro, 1780)*

«La Iglesia, por su origen, naturaleza y fines, es una institución sobrenatural, pero, por estar compuesta de hombres y dirigida a los hombres, necesita de medios materiales para su sostenimiento y cumplimiento de sus fines»¹

Introducción

El 20 de enero de 1772 se expidió una real cédula que mandaba a los curatos de América realizar *relaciones juradas* sobre sus obvenciones, es decir, sobre sus rentas parroquiales. En el arzobispado de Santa Fe,² fue el arzobispo Antonio Caballero y Góngora el encargado de ejecutar tal mandato real. La cédula no se quedó en letra muerta pues fue cumplida, hasta donde hemos corroborado, por un gran número de curatos.³ Los distintos sacerdotes de doctrinas y parroquias⁴ confeccionaron las relaciones que se solicita-

* Debo agradecer los comentarios, sugerencias y discusiones que se sostuvieron sobre este texto y su temática con el Grupo de Historia Colonial dirigido por Diana Bonnett (Universidad de los Andes, Colombia), Benedetta Albani (MPIeR) y en especial a Rodolfo Aguirre Salvador (IISUE-UNAM) por permitirme, además, desarrollar este trabajo en su seminario.

1 ESCOBEDO MANSILLA (1992) 99

2 Este arzobispado se había erigido en 1564, dos años después que el obispado de Santa Fe. Comprendía lo que se designaba como el Nuevo Reino de Granada. Los demás obispados (Popayán, Santa Marta y Cartagena) eran sufragáneos, aunque de manera tan solo formal.

3 Eduardo Cárdenas, uno de los estudiosos de la religión en Colombia, solo se limitó a mencionar la solicitud del estado económico de los curatos entre 1772 y 1778, además de que solo se habían encontrado «pocas relaciones que en alguna forma respondían al interés de las autoridades». CÁRDENAS (2004) 285.

4 En general se entendió por *doctrina* los curatos de pueblos de indios y por *parroquia* el poblado con feligresía de blancos.

ban y allí consignaron, en forma de tablas, los rubros específicos de los ingresos y gastos de los emolumentos de cada uno de sus curatos, detallándolos para un lustro. Además, describieron algunas necesidades de sus fieles, los problemas en la administración de sacramentos, particularidades de la gestión de cada párroco, así como otros asuntos concernientes a la fe de cada poblado.

Estas relaciones pueden interpretarse como parte de las reformas que la Corona estaba aplicando al clero y a otros aspectos del gobierno indiano desde tiempo atrás y que desde mediados del siglo XVIII se aplicaron con mucho más ahínco. Sabemos sobre la potestad que tenía el rey desde el siglo XVI para la administración de la Iglesia en Indias gracias al Real Patronato. Conforme avanzaron los tiempos, la Corona se fue avocando cada vez más prerrogativas sobre el control del clero en América, hasta que desembocó en el XVIII en la doctrina del regalismo,⁵ la cual fue la máxima expresión, doctrinaria y empírica, del control que el rey quería imponer sobre la Iglesia. En esa medida el clero sufrió una serie de reformas en varios de sus ámbitos, procesos que conocemos con algún detalle para la Nueva España⁶ donde se dieron muestras de reacción adversa por parte de algunos sectores del clero, pero también en ciertos momentos de una fuerte simpatía por el proyecto regalista. De esto da cuenta la organización del IV Concilio Provincial Mexicano⁷ y en Perú del VI Concilio Provincial Limense.

Pero este tipo de reformas no eran nada nuevo.⁸ Desde el siglo XVI, y especialmente con Felipe II, se evidencia la intervención de la Corona en asuntos eclesiásticos.⁹ Además, se observa ya desde esos primeros tiempos la utilización de mecanismos como la visita pastoral, la expedición de un gran conjunto de reglamentación para la administración de la Iglesia y la solicitud de informes al clero, aunque desde la misma institución clerical. Lo que

5 Para una síntesis de la evolución véanse HERA (1992) y RUBIAL GARCÍA (coord.) (2013) 32–38.

6 TAYLOR (2003, 1999); MAZÍN (1987) y AGUIRRE SALVADOR (2013).

7 Un ejemplo de cómo en una diócesis se vivió este fenómeno: MAZÍN (1987) y RUBIAL GARCÍA (coord.) (2013) 403 y ss.

8 Muchas de las reformas del siglo XVIII ya habían sido proyectadas, implantadas en algún lugar o de una manera restringida: TWINAM (2000).

9 Leticia Pérez Puente ha demostrado cómo desde el siglo XVI, y perceptible en los Concilios Provinciales, la Corona elaboró mecanismos de control que mediatizaban la legislación canónica. PÉREZ PUENTE (2012, 2013). Ver también FARRISS (1995).

ocurrió en la centuria dieciochesca fue una mayor intervención de la Corona mediante la utilización de los mecanismos tradicionales, pero aplicados con mayor rigurosidad y racionalidad. También es digno destacar que algunas reformas no se iniciaron a mitad del XVIII. Rodolfo Aguirre ha mostrado como hubo una política que pretendía transformar el clero desde el reinado de Felipe V y que poco a poco se hizo más fuerte.¹⁰ Las reformas al clero, cabe aclarar, eran parte de una reforma de muchos aspectos de la Iglesia novohispana.¹¹

Entonces, tenemos una de las expresiones de la política reformista general de la dinastía de los borbones. Se ha hablado y debatido mucho en torno a esto y al tipo y grado de modernización que pudieron constituir las variadas reformas en la monarquía.¹² Lo cierto es que hubo un ánimo de cambio por parte de la Corona para extender su control sobre instituciones del gobierno secular y del espiritual, así como de aumentar los ingresos que demandaba un contexto internacional. Distintas líneas de reforma fueron implementadas con diversas intensidades y reacciones¹³ por todas las Indias. La Iglesia fue uno de los objetivos más importantes para el rey. William Taylor,¹⁴ por ejemplo, ha identificado las reformas al clero parroquial. En la primera mitad del siglo, se intentó reducir los salarios y ampliar la vigilancia real sobre los asuntos de las parroquias. Desde finales de la década de 1740 se reformaron aspectos sobre la administración parroquial que tendían a ver tales asuntos con un carácter más secular que religioso, y se siguió ampliando la intromisión de las autoridades reales en las instituciones eclesiásticas.¹⁵

De tal forma, y aunque no conocemos mucho de las reformas a la Iglesia en el arzobispado de Santa Fe,¹⁶ podemos insertar las relaciones susodichas en este contexto reformista, donde el clero parroquial llegaba a ser, además de pastor, agente de la Corona.¹⁷ Ante la gran constelación de curatos que

10 AGUIRRE SALVADOR (2013).

11 Una clara y completa síntesis en GARCÍA AYLUARDO (2010).

12 Para un panorama reciente ver GARAVAGLIA/MARCHENA (2005), GARCÍA AYLUARDO (2010) y KUETHE/ANDRIEN (2014).

13 Es bien sabido que enviados de la Corona se ganaban la animadversión de los grupos de poder en alguna localidad debido al celo reformista de los recién llegados. Para un ejemplo del tema que aquí concierne: FERNÁNDEZ MELLÉN (2006).

14 TAYLOR (1995) 93 y ss.

15 También GARAVAGLIA/MARCHENA (2005) 72 y ss.

16 El referente más general y descriptivo sigue siendo PACHECO (1986).

17 TAYLOR (2003) 357–387.

había para esa década en ese arzobispado, y seguramente por la estructura de las jurisdicciones eclesiásticas, se designaron comisionados que ejecutaran la instrucción decretada para componer las relaciones juradas. Para analizar este proceso tomaremos el caso de las parroquias y doctrinas de las jurisdicciones de las villas de San Gil y Socorro. Así, en 1779 se comisionó para su ejecución en ellas al cura y vicario de la parroquia de Cincelada, el doctor don Antonio Fiallo. Él debía comunicar que en las parroquias era necesario escribir relaciones de lo producido y gastado en cada curato en el último quinquenio, además que él mismo cotejaría lo consignado en cada relación con los libros parroquiales y de cofradía que llevaba cada párroco.

El criterio para escoger el conjunto de curatos que estudiaremos ha sido en buena medida instrumental. Solo cabe destacar que en las jurisdicciones de las villas de San Gil y Socorro se presentó una eclosión parroquial bastante significativa y el paisaje rural se fue complementando, progresivamente, con nuevos curatos. Sin dejar a un lado el aporte que a la historia regional pueda dar este texto, estos diez curatos (ver Cuadro 1) son una excusa para hablar del régimen de ingresos parroquiales y problematizar, siempre desde estos casos, la forma en que se componía y funcionaba.

Ahora bien, en los documentos referidos se refleja un conjunto de realidades micro de la administración eclesiástica. Estas, como muchos otros temas sobre la Iglesia, siguen sin ser estudiadas, no solo para los casos aludidos, sino para todo el arzobispado de Santa Fe.¹⁸ La historiografía que de una u otra manera ha abordado las instituciones eclesiásticas se ha concentrado en la Iglesia como fuente de crédito de la época, al igual que se ha estudiado el clero regular, y el secular sigue sin ser analizado fuera de las altas esferas y de manera descriptiva.¹⁹ Por otra parte, la historia de las parroquias ha sido tratada desde sus procesos generales de erección y desarrollo, enfocándose en el poblamiento del que hicieron parte. Incluso, en este rubro queda mucho por explorar.²⁰

Si miramos con detenimiento la bibliografía disponible acerca de las instituciones eclesiásticas y el clero, vemos un abrumante vacío que contrasta

18 Para un panorama de la estructura organizacional del arzobispado tanto en lo regular como en lo secular véase DURÁN Y DÍAZ ([1794] 2012) 200–232.

19 En este caso la bibliografía resulta algo extensa. Recomendamos ver la bibliografía de PACHECO (1986). Un par de trabajos más recientes, pero todavía panorámicos: CÁRDENAS (1992a, 1992b).

20 GUERRERO RINCÓN/MARTÍNEZ GARNICA (1996, 1997); MORENO MARTÍNEZ (2012).

con historiografías como la mexicana y la argentina. En la variedad de estudios disponibles se ha destacado su polarización entre visiones apoloéticas u otras de una crítica ideologizada en contra de la Iglesia.²¹ Por un lado, existen los trabajos de algún modo «clásicos» que abordan la historia de las órdenes en el periodo hispánico, así como síntesis de historia de la Iglesia que se concentra en aspectos descriptivos de personajes.²² Por otra parte, recientes estudios se han enfocado en la historia cultural o social²³ de algunos fenómenos religiosos como las cofradías, los catecismos²⁴ y el arte religioso;²⁵ también otros trabajos se han acercado, aunque no como objetivo central, a asuntos de la estructura eclesiástica,²⁶ tal vez uno de los tópicos menos estudiados y comprendidos. De tal forma, no es descabellado aseverar que el conocimiento de las realidades de las distintas esferas del clero, es muchísimo menor que el referente a Nueva España,²⁷ Chile²⁸ y el Río de la Plata.²⁹

El objetivo de este trabajo no es otro que el de explorar la administración parroquial y el régimen de obvenciones en el arzobispado de Santa Fe, atendiendo a algunas sugerencias que han realizado algunos historiadores.³⁰ Nos enfocamos en el análisis de la documentación aludida para un conjunto de diez curatos que pertenecieron políticamente a las villas de San Gil y Socorro³¹ para dar cuenta de tres problemáticas. En un primer momento

21 Para un balance de las variadas temáticas estudiadas véase CAICEDO OSORIO (2008) XX–XXIII.

22 PACHECO (1986).

23 Dos ejemplos destacables de los pocos estudios recientes: COBO BETANCOURT (2012) y LÓPEZ RODRÍGUEZ (2012).

24 MARÍN (2008).

25 Uno de los estudios más recientes: VILLALOBOS ACOSTA (2012).

26 MARÍN LEOZ (2008) y VÁZQUEZ VARELA (2010).

27 Para un estudio más comprehensivo, completo y actualizado véase RUBIAL GARCÍA (2013). Cabe destacar que esta publicación contiene un extenso y detallado balance para el caso de la historiografía mexicana en múltiples temas.

28 ENRÍQUEZ AGRAZAR (2007, 2006).

29 AGUIRRE/ENRÍQUEZ AGRAZAR (coords.) (2008); BARRAL (2011, 2007); DI STEFANO (2007, 1998).

30 MAZÍN (1989) 81; AGUIRRE SALVADOR (2010a) 202. En especial, este último texto ofrece muchas aristas de investigación.

31 La subdivisión territorial del arzobispado de Santa Fe no ha sido estudiada por lo que es un elemento que tenemos poco claro. Al parecer se realizaba por vicarías foráneas, las cuales comprendían un conjunto de curatos. Para el caso que nos compete todo parece

haremos una exploración de la tramitación de las relaciones y su significado concreto para la administración eclesiástica. Luego pasaremos a desglosar el régimen de obvenciones que puede analizarse allí. Después de esto, podremos mostrar algunas circunstancias a las que se enfrentaban los párrocos para la conducción de su grey. Para cerrar el escrito, será importante el planteamiento de una serie de problemas que pueden ser parte de una agenda de investigación, como lo son el funcionamiento del clero secular y las necesidades materiales de los párrocos, por solo mencionar dos.

A través de las siguientes líneas se evidenciarán varios fenómenos. En un nivel general se presentó la conformación de una red parroquial que poco a poco fue estructurada por los mismos habitantes rurales. Como parte de lo anterior debían solventar la congrua de su respectivo párroco. Los ingresos (derechos, rentas u obvenciones) parroquiales no provenían solo de congrua sino de un régimen de obvenciones que se componía de aspectos jurídicos, de las costumbres del lugar y de una variabilidad de rubros, cuya cantidad dependía de muchos factores. Los párrocos, quienes eran los gestores de una buena parte de la vida de la comunidad,³² se enfrentaban a un conjunto de dificultades como la explosión demográfica, las particularidades de la población y su economía, así como a las condiciones geográficas, circunstancias que debían sortear para la administración de sus curatos.³³

1. Una descripción necesaria: las *relaciones juradas* de curatos

La real cédula que estipulaba la confección de las *relaciones juradas* de curatos había sido expedida en el Prado, el 20 de enero de 1772.³⁴ Esta cédula fue reforzada por dos más que trataban el mismo asunto, una de la misma fecha y otra del 21 de febrero de 1776.³⁵ Al parecer cada diócesis hizo la gestión

indicar que los 10 curatos objeto de estudio pertenecieron a dos vicarías foráneas, Cincelada y Socorro.

32 CAICEDO OSORIO (2008) y LUNDBERG (2011).

33 CÁRDENAS (2004) 279–306.

34 No se ha logrado localizar la cédula. Podría estar relacionada con alguna petición de algún subsidio eclesiástico. También puede ser, o estar relacionada con, una aludida por Escobedo Mansilla como parte de la reforma de los diezmos. En ese mandato se decretaba formar juntas especiales, también a nivel provincial, con el fin de averiguar los diezmos, obvenciones y otras rentas que recibían los párrocos. ESCOBEDO MANSILLA (1992) 111.

35 Archivo General de la Nación de Colombia (en adelante: AGNC), Curas y Obispos, leg. 10, doc. 101, f. 266r.

propia de su ejecución pues tenemos noticias de lo que correspondía al arzobispado de Santa Fe. Por los curatos³⁶ de las gobernaciones y corregimientos de Santa Fe, Tunja, Ibagué, Mariquita, Girón y los Llanos, se elaboraron relaciones en distintos momentos de las décadas de 1770, 1780 y 1790. De la diócesis de los obispados de Popayán, Cartagena y Santa Marta no hemos encontrado testimonios. Como las parroquias que estaban en las jurisdicciones de San Gil y Socorro pertenecían a la arquidiócesis de Santa Fe, por el año de 1779 sus distintos curas recibieron la noticia de Caballero y Góngora de la obligación de dar «relación jurada de los productos de sus beneficios, formando el cálculo por un quinquenio [...]».³⁷

La documentación indica que años después de la expedición de la cédula en 1777, en el virreinato se realizó una junta general de tribunales a la cual asistió el arzobispo de aquel entonces. A la sazón de 1779, el máximo prelado Antonio Caballero y Góngora expidió la orden de ejecutar la cédula en cada uno de los curatos de su arzobispado, para lo cual comisionó a distintos párrocos para que lo realizaran en las zonas correspondientes, que al parecer se hizo por vicarías foráneas.³⁸ Por ejemplo, la remisión de las relaciones juradas para los pueblos de Facatativá, Bojacá, Fontibón y Cota, era aseverada en una carta por el doctor Joaquín Bernal Rigueiro, a quien se las había dado el comisionado eclesiástico correspondiente de quien no se registra el nombre.³⁹ Para la parroquia de Onzaga, que en un momento pasó a pertenecer a la villa de San Gil, figuraba como su comisionado el doctor don Joseph Elzeario Calvo, cura de la parroquia de Soatá.⁴⁰ Para el caso que nos interesa,

36 Para un panorama general de la red doctrinas y parroquias de todo el arzobispado, jurisdicción por jurisdicción, véase: DURÁN Y DÍAZ ([1794] 2012) 233 y ss.

37 AGNC, Curas y obispos, leg. 49, doc. 28, f. 807r.

38 Era la delimitación en la que actúa un vicario foráneo, es decir, quien realizaba una acción pastoral de un conjunto de parroquias de la que, normalmente rige una. TERUEL GREGORIO DE TEJADA (1993) 452. «Los vicarios foráneos eran jueces con jurisdicción dada por el obispo para vigilar determinados distritos e informar cómo se cumplían los decretos de la visita y los preceptos de la Iglesia. Su jurisdicción se limitaba a las comisiones que le otorgaba el obispo y, a la manera de jueces de instrucción, recibían información de los casos y luego la remitían al tribunal de la audiencia arzobispal. Era propio de los vicarios foráneos el examen de las licencias para predicar y confesar que debían tener los párrocos, y las otorgadas para trabajar en días de fiesta; también tomaban cuentas a las cofradías y denunciaban a los curas que no residían en sus parroquias». Véase RUBIAL GARCÍA (coord.) (2013) 79–80.

39 AGNC, Curas y obispos, leg. 26, doc. 82, f. 621r.

40 AGNC, Curas y obispos, leg. 37, doc. 21, f. 329r.

el de las villas de San Gil y Socorro, el comisionado fue el doctor don Antonio Fiallo, abogado de la Real Audiencia,⁴¹ cura y vicario de la parroquia de la Cincelada.

Ahora bien, no estamos completamente seguros de si en realidad la cédula iba dirigida a todos los curatos de América, ya que algunos testimonios lo mencionan y otros dan a entender que se restringía al arzobispado de Santa Fe. Si ocurrió lo primero, teóricamente debe existir un número significativo de relaciones para las múltiples diócesis indianas, aunque era un tipo de documentación que ya se había solicitado en otras ocasiones.⁴² Claramente sería, en uno u otro caso, de una expresión de las políticas reformistas que se habían acentuado fuertemente desde mediados del siglo XVIII como la reforma a los diezmos, las órdenes religiosas y la secularización de las doctrinas.⁴³ Por ejemplo, los asuntos de las obvenciones, los aranceles o las rentas parroquiales podían ser asuntos complicados, como bien han evidenciado algunos estudios al ver que los ingresos de los párrocos o los cambios de aranceles podían generar conflictos locales.⁴⁴ La búsqueda de este tipo de testimonios y su análisis es una tarea que puede interesar a distintos investigadores, como los apasionados por un enfoque cuantitativo (de las rentabilidades de cada parroquia); u otros que les atraiga el funcionamiento cotidiano de las parroquias y las redes de intereses locales.

Volviendo al proceso de las relaciones, los comisionados debían dar a conocer la instrucción por la cual se debía regir la hechura de las relaciones de los beneficios de los curatos. Como analizaremos más adelante, los puntos de la instrucción abarcaron todos los factores del régimen de obvenciones. Según uno de los testimonios, la obligación tenía varios capítulos:

41 Había obtenido el título de abogado de la Real Audiencia el 5 de octubre de 1758. Para 1794 seguía siendo cura párroco de Cincelada. DURÁN Y DÍAZ ([1794] 2012) 44.

42 En el arzobispado de México se había solicitado y elaborado relaciones juradas con el fin de aportar un subsidio eclesiástico desde 1700; AGUIRRE SALVADOR (2013) 168.

43 En Nueva España este proceso se había comenzado desde finales del siglo XVI pero por distintos motivos, como la prelación que tenían las órdenes y la precariedad del clero secular, solo se afianzó a mediados del XVIII cuando en 1753 se dio la cédula general para la secularización de las doctrinas. MAZÍN (2010) y MORALES (2010). Para un intento secularizador en el siglo XVII ver: RUBIAL GARCÍA (1999) y GUERRA MOSCOSO (1996). Para una síntesis del proceso novohispano ver: RUBIAL GARCÍA (coord.) (2013) 437–445.

44 AGUIRRE SALVADOR (2010b) y AYROLO (2001).

- 1) Que se declarara, una por una, las rentas y obvenciones que percibía el curato en cada una de sus partidas.
- 2) La cantidad a la que ascendían los novenos de los diezmos y si tenía alguna otra congrua para su sostenimiento que le diera el rey.
- 3) El producto anual de las primicias de su beneficio.
- 4) El monto de derechos que les dieran las cofradías de su iglesia cada año.
- 5) El producto de las fiestas de la iglesia que se hacían en cada lugar.
- 6) La contribución de limosnas.
- 7) Lo que percibían cada año por concepto de entierros, óleos y matrimonios «&ca y limosnas, o capellanías del curato, expresando la cantidad de cada obvención, su origen, y título en que se funda su exacción, ya sea de indios, o de vecinos, acompañando a ella, y por separado: una copia legalizada del arancel por donde se gobierna para la cobranza de muchos [?] derechos».⁴⁵
- 8) Que declarara si se había tenido teniente de cura y si lo mantenía en aquel momento o si lo necesitaba para del desempeño de su obligación, además expresando el número de familias, almas de comunión y párvulos encargados a su cuidado. Los linderos del curato y su distancia con las dificultades de su tránsito o tiempo gastado en acudir a la administración.
- 9) Por último, después de esta relación se daría otra de los gastos indispensables y de teniente si lo necesitaba o lo había mantenido.⁴⁶

Cada párroco hizo su relación, como era obvio y fuese mandado, según las condiciones particulares del curato. No obstante, hay muchas similitudes entre ellas. La mayoría de los curas realizaron, primero, una relación de los distintos aspectos que mandaba la instrucción, para luego realizar las tablas de lo ingresado y gastado en cada año; al final, una tabla general con los totales líquidos y su correspondiente promedio. Por lo común, cada párroco ingresó el rubro y la cantidad que ingresó y gastó en cada uno de los años para los cuales realizó la relación. Unos desmenuzaron más los rubros que otros, y tan solo en la observación de las tablas se puede vislumbrar algunos elementos de la administración de cada curato.

Las relaciones correspondientes a los curatos que abordamos acá, cumplieron con buena parte de lo que mandaba la instrucción. En general registraron una descripción de ciertas condiciones de los curatos, la lógica

45 AGNC, Curas y obispos, leg. 10, doc. 101, f. 266v.

46 AGNC, Curas y obispos, leg. 10, doc. 101, f. 267r.

que seguían para el cobro de los derechos parroquiales, y las tablas de los ingresos y egresos en cada año. En otros curatos del arzobispado se realizó de forma similar, aunque el formato en que se realizaron difiere en varios casos.

A pesar de las grandes similitudes de las *relaciones*, el cura de la villa de San Gil la confeccionó de manera distinta. En su caso, no procedió igual que los otros párrocos consignando ingresos y egresos en una tabla para cada año. Lo que hizo el doctor Miguel de la Rocha fue consignar cada rubro ampliamente explicado y al frente los montos de cada año,⁴⁷ todo en una sola tabla, pensando tal vez en un ejercicio de mayor síntesis y claridad. Además anexó los aranceles del arzobispado del año de 1756.⁴⁸ Este arancel era el que estaba vigente y por el cual se regían los curas beneficiados de las jurisdicciones de San Gil y Socorro, y seguramente muchos más.

Otra diferencia que resalta en las relaciones es la del año elegido para iniciar el conteo. Aunque todos recibieron las noticias a finales de 1779, algunos eligieron iniciar la cuenta en el año de 1774 como Curití, Guane, Oiba, Valle y Zapatoca; otros en el año de 1775 como Socorro, Barichara y Monguí de Charalá. El cura de San Gil la realizó desde el año de 1776 ya que fue el año en el que entró en propiedad del curato. El párroco de Onzaga solo dio cuenta de dos años ya que su feligresía había sido erigida en parroquia hacia 1777.⁴⁹ Esto en cuanto a los curatos que nos interesan. Como lo anotamos, en otras latitudes del arzobispado se confeccionaron por las mismas fechas y otros en distintos años, entre 1780 y 1796. A nivel local es difícil aseverar sobre el criterio utilizado para que se iniciara una cuenta en un año u en otro, aunque pudo haber sido porque algunos consideraron que el año de 1779 no contaba. Entre regiones la diferencia de años pudo deberse a demoras en la tramitación, pero también puede indicar una menor fuerza de vínculos de gestión entre las parroquias y la capital arzobispal.

La certificación, cotejo y remisión al gobierno superior demuestra una estrecha unión entre el brazo temporal y espiritual – partes indisolubles del poder político⁵⁰ – en las Indias, pero también la vigilancia del primero sobre

47 AGNC, Curas y obispos, leg. 41, doc. 21, ff. 547r–550r.

48 AGNC, Curas y obispos, leg. 41, doc. 21, ff. 550v–551r. Como se hace referencia a este en varias ocasiones y por su valor documental, hemos transcrito la copia del arancel al final del escrito.

49 AGNC, Curas y obispos, leg. 37, doc. 21, f. 327v.

50 MAZÍN (2010) 139.

el segundo, lo que es una evidencia de las prerrogativas y ejercicio del Real Patronato. Como se mandaba por la instrucción, el comisionado debía – y así se certificó en cada una de las relaciones – comparar las cuentas realizadas en cada caso con los libros parroquiales y de cofradías correspondientes. En los casos de las villas de San Gil y Socorro, las certificaciones se hicieron ante el alcalde ordinario en el primer caso⁵¹ y ante el teniente de corregidor en el segundo.⁵² Para los pueblos de indios de Curití y de Guane el recibimiento de las *relaciones* se realizó ante el alcalde ordinario de San Gil⁵³ y ante al alcalde partidario de Barichara,⁵⁴ respectivamente. En el resto de curatos, los de las parroquias, se hicieron ante los alcaldes partidarios correspondientes. Una vez hecho lo anterior, cada documento debía ser remitido al gobierno superior en Santa Fe, como efectivamente aconteció. Llama la atención que en apariencia no se remitieron a la autoridad del arzobispo como tal. Si se remitieron a la península o no, o si hubo pronunciamientos de alguna otra autoridad como el virrey, es algo que desconocemos todavía.

Pero después de toda esta descripción, que hemos considerado esencial, ¿qué nos dicen las relaciones de cuentas? ¿Qué elementos componían el régimen de obvenciones parroquiales? Corresponde, pues, adentrarnos, desde una visión micro, a la administración de los curatos a través de la composición de los ingresos parroquiales.

2. Administración parroquial y régimen de obvenciones

La información que contienen las *relaciones* nos acercan a los recovecos más pequeños de la administración de curatos, pues emanaron directamente de quienes los regían. En efecto, los detalles que ofrecieron los párrocos permiten adentrarnos, por ejemplo, a las religiosidades de cada feligresía, pero en especial a las necesidades y dificultades prácticas a las que se enfrentaba cada cura para la impartición de los sacramentos. También a una demostración de la importancia de cada parroquia en la red parroquial regional y a la estructuración de la misma. No desconocemos la precaución con que se debe

51 AGNC, Curas y obispos, leg. 41, doc. 21, f. 552v.

52 AGNC, Curas y obispos, leg. 49, doc. 19, f. 651r.

53 AGNC, Curas y obispos, leg. 46, doc. 26, f. 822r.

54 AGNC, Curas y obispos, leg. 46, doc. 16, f. 501v.

proceder en estas fuentes, ya que algunas cosas no fueron registradas o las cantidades seguramente fueron aminoradas. En su debido momento haremos los matices pertinentes.

a) Una red parroquial

Para comprender mejor el contexto del fenómeno que analizamos, corresponde realizar un panorama general de las parroquias de las que disponemos información, sus advocaciones y los párrocos vigentes en el momento de las *relaciones*. Antes de ello y con el fin de lograrlo, debemos anotar algunas características generales de la región. Durante todo el siglo XVIII, la dinámica demográfica y la expansión económica crecientes de la jurisdicción de San Gil, y a partir de 1771 de la de San Gil y Socorro,⁵⁵ condicionaron un continuo poblamiento rural con el asentamiento en distintos sitios y que al llegar a cierto número de feligreses realizaban las peticiones para constituirse en parroquia, o en viceparroquia y más tarde en parroquia. Con esto se conformó una constelación de curatos en la región desde finales del siglo XVII y hasta los albores del XIX.⁵⁶

55 La parroquia del Socorro estuvo dentro de la jurisdicción de la villa de San Gil hasta 1771, cuando obtuvo el título de villa. Ver GUERRERO RINCÓN / MARTÍNEZ GARNICA (1996, 1997).

56 Para algunos datos sobre el número de parroquias por diócesis entre 1770 y 1820 véase: CÁRDENAS (2004) 281–284. En la arquidiócesis de Santa Fe en esa fecha hubo entre 310 y 320.

Cuadro 1.

Curatos en las relaciones de 1780 para las villas de San Gil y Socorro⁵⁷

Nombre	Status	Erección	Advocaciones	Párroco
Barichara	Parroquia	1750	Nra Sra. de la Concepción y San Lorenzo Mártir	D. José Martín Pradilla, cura y vicario
Curití	Pueblo de indios	1602		Maestro D. Pedro José Durán y Otero, teniente de cura del Dr. D. Vicente Cuadros
Guane	Pueblo de indios	1617		Dr. D. José Cristóbal de Abreu, cura doctrinero y vicario
Monguí de Charalá	Parroquia	1701	Nra. Sra. de Monguí	Dr. D. Domingo Viana Basco, cura y vicario, elegido rector del San Bartolomé
Oiba	Parroquia (antes pueblo de indios)	1753	San Miguel	Dr. D. Filiberto José Estévez, cura
Onzaga	Parroquia (antes pueblo de indios)	1777	Nra. Sra. de la Concepción	Dr. D. José Lorenzo Plata
San Gil	Villa	1689	Santa Cruz	Dr. D. Miguel de la Rocha, cura rector y vicario, abogado
Socorro	Villa (antes parroquia, 1683)	1771	Nra. Sra. del Socorro	Dr. D. Francisco de Vargas, cura y vicario, abogado
Valle de S.J.	Parroquia	1764	San José	Dr. D. Gabriel Antonio de Urrea, cura y vicario
Zapatoca	Parroquia (antes viceparroquia, 1742)	1760	Nra. Sra. del Rosario de Chiquinquirá y Señor San Joaquín	Dr. D. José Julián Acevedo de la Parra, cura y vicario

Con el listado anterior vemos un número significativo de poblados. No obstante, aquí no aparecen otros debido a que no localizamos las *relaciones* para sus curatos: Simacota (1729), La Robada (1773, viceparroquia desde

⁵⁷ AGNC, Curas y obispos, leg. 9, doc. 173; leg. 10, doc. 8; leg. 22, doc. 9; leg. 33, doc. 15; leg. 37, doc. 21; leg. 41, doc. 21; leg. 46, doc. 16; leg. 46, doc. 26; leg. 49, doc. 19; leg. 49, doc. 28; GUERRERO/MARTÍNEZ (1996) y (1997).

1763), Páramo (1766), Cincelada (1765), Ocamonte (1776) y Coromoro. Como puede advertirse, en el siglo XVIII se fue constituyendo, poco a poco, una red parroquial por medio de erección o sustracción de curatos. Parroquias como la de Monguí de Charalá y Simacota surgieron por erección. Otras como Barichara y Cepitá⁵⁸ fueron derivadas arrebatándole feligreses a San Gil. Curití y Oiba fueron pueblos de indios que en determinado momento pasaron a ser parroquias de blancos. Esto solo era una confirmación del mestizaje que sufrieron los pueblos de indios y que justificaba su transformación en parroquias.⁵⁹ Otro tipo de parroquias surgieron primero como viceparroquias,⁶⁰ lo que quería decir que no tenían una demarcación propia, pero sí una capilla y un cura, para luego pasar a parroquias, como en el caso de Zapatoca y La Robada.

Lo particular de la conformación de esta red parroquial, es que no surgió motivada por una política de la Corona para ordenar a la población, así aquella estuviera impulsando el poblamiento de algunas zonas del virreinato. Lo que ocurrió en esta demarcación fue la construcción de un orden parroquial y de poblamiento desde los mismos habitantes. Sin estar exentos de intereses económicos o políticos de índole personal y/o colectiva,⁶¹ los habitantes de cada caserío eran los que promovían su erección parroquial comprometiéndose con todos los gastos de la capilla, la conformación de cofradías y la congrua del cura. Ellos mismos se interesaron por su bienestar espiritual promoviendo la cercanía de un párroco y todo lo referente a la administración parroquial. Por supuesto, estos procesos no estuvieron exentos de dificultades o negativas de algunos actores sociales, como ha analizado María Elena Barral para el Río de la Plata.⁶² Para nuestro caso destaca, entre otras dificultades, la queja del cura Basilio Vicente de Oviendo a finales de la

58 OVIEDO ([c. 1760] 1930) 177.

59 Debido a la disminución de la población indígena y al aumento de la mestiza y blanca, se ejerció mayor presión sobre las tierras que tenían los pueblos de indios para su sustento, es decir, los *resguardos*. A partir de mediados del siglo XVIII se dieron diferentes remates a particulares de algunas de esas tierras.

60 Otros ejemplos de viceparroquias en el obispado de Popayán: CÁRDENAS (2004) 298 y 299.

61 AGUIRRE SALVADOR (2010b) y AYROLO (2001).

62 Allí muestra las disputas entre facciones locales en el marco de la construcción de una micro-red parroquial a partir de la visita del obispo de Buenos Aires en 1779. Los conflictos, que se daban por el sitio y nombre de las erecciones en Gualaguay, también llegaron a trasladarse a contiendas jurisdiccionales entre las autoridades reales y los párrocos, donde intereses económicos llegaban a estar involucrados. BARRAL (2011) 106.

década de 1740 para que de su curato, el de San Gil, no se segregara población para ayudar a la conformación del de Barichara y el de Cepitá.⁶³

b) El régimen de obvenciones parroquiales

Al establecerse una parroquia,⁶⁴ que se concebía como una comunidad⁶⁵ de fieles constituida bajo una iglesia particular, su cuidado pastoral estaba a cargo de un párroco. Este estaba bajo la autoridad de un obispo⁶⁶ y cada cura recibía una serie de ingresos, con los cuales se debía solventar su sustento y lo referente a la administración eclesiástica. Líneas arriba, en los puntos de la instrucción, vimos una serie de rubros que manejaban los párrocos para dar sustento material a su labor, pues, como se indica en el epígrafe, se hacía necesaria una base económica para lograr los fines de la salvación o de la cura de almas. Tal soporte se componía de un régimen de obvenciones,⁶⁷ es decir, el conjunto de rentas, de distinto tipo, que tenía el clero para su sustento.

Estas rentas estaban sustentadas en el concepto de *beneficio eclesiástico*, es decir, una entidad jurídica donde un eclesiástico desempeña un oficio y a cambio recibe una remuneración que es anexa al mismo (prebenda).⁶⁸ Este concepto de cargo – beneficio u oficio – beneficio conservaba su forma

63 OVIEDO ([c. 1760] 1930) 177–178.

64 «Actual y comúnmente, parroquia significa la iglesia de alguna diócesis, que tiene un pueblo determinado por ciertos límites y además un presbítero, o rector que administra por oficio los sacramentos, la palabra divina y otras cosas espirituales. También frecuentemente se toma la parroquia por el mismo territorio del pueblo». MURILLO VELARDE ([1791] 2004–2005), lib. III, tít. 29 De los párrocos y de los parroquianos ajenos, núm. 274.

65 La vida de muchos hombres y mujeres se circunscribía al ámbito parroquial y se sentían ligados con él. La parroquia era «el pequeño teatro de su actividad», afirma E. Cárdenas; era el centro concreto de referencia comunitaria donde sucedía mucho de la vida local (fiestas, matrimonios, mercados, entre muchos más). CÁRDENAS (2004) 279 y 280. *Parroquia* tenía varias acepciones: la construcción (iglesia) como tal, el área geográfica donde vivían los feligreses (demarcación o partido) y la jurisdicción espiritual asignada a cada cura (el beneficio). LUNDBERG (2011) 29. Como anotamos en una nota al inicio del texto, para los curatos de pueblos de indios se utilizaba la palabra *doctrina* y *parroquia* para los curatos de blancos/mestizos.

66 TERUEL GREGORIO DE TEJADA (1993) 297–298.

67 Diccionario de Autoridades (1737), vol 5.

68 TERUEL GREGORIO DE TEJADA (1993) 19.

feudal al pasar a América, y fue el marco jurídico con el que se fundaron las diócesis y parroquias.⁶⁹ Así, toda la estructura diocesana también era un sistema benefical con distintos niveles.⁷⁰ De allí que en muchas ocasiones a los párrocos se les denominara como curas beneficiados y a los curatos, beneficios.

Ese beneficio eclesiástico, a nivel parroquial, estaba guiado por un régimen de obvenciones que se definía mediante una serie de disposiciones jurídicas. Se debe tener en cuenta en primer lugar, que el derecho canónico – como el derecho de antiguo régimen – no funcionaba de forma silogística, sino que las disposiciones normativas eran adaptadas a las realidades particulares. En segundo lugar, debe entenderse de manera amplia su estructuración. El derecho canónico como tal se divide de manera general en Antiguo (hasta 1140), Nuevo (hasta 1503) y Novísimo (hasta el presente). La legislación canónica también tiene en los concilios (ecuménicos, provinciales y diocesanos) una fuente importante, al igual que las establecidas por la costumbre. La labor de los tribunales, las visitas episcopales y otras actividades de los obispos también aportaban elementos a la legislación canónica, aunque en un nivel más restringido a ámbitos particulares.⁷¹ Sería muy interesante llevar a cabo un análisis detallado de la normatividad⁷² sobre obvenciones, pero esto implicaría unas largas líneas que ni es nuestro objetivo ni podemos consignar aquí. Entonces, sin desconocer su importancia, pasaremos a describir el régimen de obvenciones que se refleja en las relaciones juradas.

El régimen de obvenciones parroquiales se componía de varios elementos. En los casos que venimos analizando pueden observarse: 1) la constitución (erección) de la parroquia, en donde se comprometían los feligreses a cierta congrua o estipendio para el párroco, como su sustento primario y básico;

69 MORALES (2010) 20.

70 BARRIO GOZALO (2010) 27 y ss.

71 RUBIAL GARCÍA (coord.) (2013) 74 y ss.

72 Una parte importante se puede ver en MURILLO VELARDE ([1791] 2004–2005), lib. III, tít. 29 De los párrocos y de los parroquianos ajenos, y tít. 30 De los diezmos, primicias y ofrendas. También en Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias (1680), lib. I, tít. 2 De las Iglesias Catedrales, y Parroquiales, y de sus erecciones, y fundaciones; tít. 13 De los curas y doctneros; tít. 16 De los diezmos; tít. 17 De la mesada eclesiástica y tít. 18 De las sepulturas y derechos eclesiásticos; y los Concilios Provinciales Mexicanos y Limenses.

2) el arancel del arzobispado de Santa Fe de 1756⁷³ donde se contemplaban los derechos por bautismos, matrimonios y defunciones; 3) los aportes de las cofradías, comúnmente de tres de ellas; 4) el número de fiestas que se hacían anualmente; 5) la parte del diezmo que les asignaba el rey, es decir, los novenos beneficios; y 6) las costumbres del lugar, que influían y matizaban todas las anteriores. A continuación, explicaremos cada uno de ellos.

En primer lugar, estaban las obvenciones fijas u obligatorias que recibía todo aquel que se encargaba de una parroquia o doctrina. Se le denominaba *estipendio* y estaba definido por la obligación a que cada feligresía se hubiera comprometido en el proceso de la erección. En segundo lugar, todos los párrocos afirmaron estarse rigiendo por el *arancel* que había expedido el vicario general⁷⁴ del arzobispado, el maestro Lucas Fernández Piedrahíta en 1756. Sin embargo, muchos hicieron distintas salvedades como la de que en su feligresía no llegaban a pagar la tasa contenida allí⁷⁵ (Barichara), por la cortedad del vecindario y su pobreza⁷⁶ (Valle de San José), o no cobrando el arancel a los pobres⁷⁷ (San Gil).

El tercer componente eran los aportes de las cofradías, las cuales normalmente eran las del «Amo» o Santísimo Sacramento, la de las Ánimas Benditas y la de la Santísima Virgen. En este sentido, las nueve cofradías⁷⁸ que había en el pueblo de indios de Guane constituyen una gran excepción y su causalidad no correspondió a alguna prosperidad económica, por lo que hay que indagar al respecto. En general los aportes de las cofradías tenían que ver con las misas, misas cantadas y sermones hechos durante las fiestas de los distintos patronos, de las cofradías, y otras que se celebraran los días del Corpus Christi y durante la semana santa. Las cofradías también se encargaban de solventar los gastos de oblata, es decir, vino, aceite, hostias, cera y ornamentos necesarios para las eucaristías.

73 Ver Anexo: Copia del arancel de derechos parroquiales del arzobispado de Santa Fe.

74 «*Vicario general*, especie de *alter ego* del obispo en el gobierno de una diócesis o territorio similar (prelatura o abadía territoriales, exarcado apostólico), con potestad ordinaria vicaria». TERUEL GREGORIO DE TEJADA (1993) 452 y MURILLO VELARDE ([1791] 2004–2005), lib. I, tít. 28 Del oficio del vicario, núms. 292, 296 y 298.

75 AGNC, Curas y obispos, leg. 9, doc. 173, f. 892r.

76 AGNC, Curas y obispos, leg. 10, doc. 8, f. 331r.

77 AGNC, Curas y obispos, leg. 41, doc. 21, f. 550r.

78 WENDELL GRAEF (1970).

Un poco ligado a lo anterior, pues las cofradías comandaban muchas de ellas, estaba el rubro de las fiestas. Podían ser «ordinarias», es decir, las pertenecientes al calendario litúrgico y por ello se celebraban cada año en fecha fija, o bien extraordinarias. Que fueran unas u otras dependía en buena medida de las devociones locales⁷⁹ particulares. Por otra parte, a los curas beneficiados les correspondía una parte del *diezmo*. A pesar de los obvios matices que existieron en su distribución, en general, las rentas fueron repartidas de la siguiente forma: un 25% para los obispos y otro 25% para los cabildos catedralicios; el restante 50% se dividía en nueve partes, de las cuales 2/9 (11,11%) eran para el rey (léase Real Hacienda), 4/9 (22,22%) para los párrocos, y 1½/9 (8,33%) para hospitales, así como otro tanto para fábrica de iglesias,⁸⁰ o sea, el sostenimiento de los edificios y la dotación de objetos de culto.

Estos 4/9 de beneficiales no siempre se cumplieron.⁸¹ Por ejemplo, las parroquias de Zapatoca⁸² y Barichara⁸³ tenían asignados tres novenos y medio (3½/9). En la parroquia de Monguí de Charalá los 4/9 llegaron a alcanzar en 1776 la misma cantidad del estipendio del cura, por lo que se valió aquellos por este y el párroco no cobró, en adelante, congrua.⁸⁴ Aquí cabe aclarar otro de los rubros que componían las obvenciones y que se relacionaba estrechamente con los diezmos: las *primicias*. Eran una «renta» suplementaria al diezmo y estaban formadas por los primeros productos que daban las cosechas.⁸⁵ Como eran productos en especie, se vendían para solventar varios gastos, como una parte de la congrua⁸⁶ o los tenientes de cura.

79 Existe otro elemento importante, pero del que no nos es posible hablar por su omisión o por su poca presencia – al menos documental – en estos curatos: las rogativas. Eran una manifestación religiosa y ritual que se realizaban con el fin de prevenir o de implorar a Dios el cese de catástrofes naturales (terremotos, sequías o tempestades), hambrunas, epidemias y plagas. HARTMANN/VELÁSQUEZ (2004), cap. IV, y los demás para otros aspectos del calendario ritual. Sin duda, si se presentaron este tipo de muestras piadosas, debieron dar algún aporte a los párrocos por su celebración.

80 ESCOBEDO MANSILLA (1992) 101 y RUBIAL GARCÍA (coord.) (2013) 89.

81 ESCOBEDO MANSILLA (1992) 101.

82 AGNC, Curas y obispos, leg. 33, doc. 15, f. 334r.

83 AGNC, Curas y obispos, leg. 9, doc. 173, f. 894r.

84 AGNC, Curas y obispos, leg. 49, doc. 28, f. 809v.

85 MURILLO VELARDE ([1791] 2004–2005), lib. III, tít. 30 De los diezmos, primicias y ofrendas, núm. 287; y TERUEL GREGORIO DE TEJADA (1993) 154.

86 Se pagaba anualmente y se destinaban, por regla general, al pago de párrocos y sacristanes. TERUEL GREGORIO DE TEJADA (1993) 154.

Todo lo aludido estaba mediado por las costumbres locales que se tenían con respecto al pago de los derechos parroquiales. Era algo contra lo que no podían luchar los curas, ni se pensaba en ello, pues era algo legítimo y normal y que, incluso, en la instrucción de las relaciones se contemplaba tal situación. Cada uno de los párrocos, como hemos ido apreciando, hizo matices que se relacionaban con las devociones, alguna tasa que era pagada o no, entre otros aspectos que veremos líneas abajo.

Ahora bien, de esta variedad de factores dependieron los totales de cada rubro y, en consecuencia, los totales líquidos consignados para cada curato, lo cual podemos resumir en el Cuadro 2.

Cuadro 2.
Totales de los productos de los curatos de las jurisdicciones de San Gil y Socorro en las relaciones de 1780 (en pesos, reales, cuartillos)⁸⁷

Curato	1774	1775	1776	1777	1778	1779	Promedio	Totales
Barichara		590	513,5	598,6	427,6	616,2,3/4	549,2,1/4	2746,3,3/4
Curití	274,2	258,2,3/4	278,3	227,3	378,4,1/2		273,3,1m*	1366,7,1/4
Guane	529,2	480,5	532,5,3/4	525,4	561,5 1/1		525,7,1/4,5m*	2629,6,1/4
Monguí de Charalá		1017,1,1/2	1023,3	1029,1	602	557,4	845,6,1/4	4229,2,1/2
Oiba	736	738,3,1/2	702,5,1/4	833,4,1/2	728,8,1/2		747,6,1/4	3738,7,3/4
San Gil			1338,1,3/4	1175,1/2	1090,7,3/4	1128,1,1/2	1183,1,3m*	4732,4 ¼,4 ½
Socorro		911,1,3/4	706,7,3/4	637,1,3/4	202,0,1/2	414,4	586,3,5m*	2931,7,3/4
Valle de S.J.	282	379,3,1/2	413,3/4	520,7	516,4,3/4		414,3r,11m*	2072,3/4
Zapatoca	289,7	205,1/2	269,3,1/2	353,3	485,3,3/4		320,5,5m*	1603,1,3/4

En una primera mirada puede señalarse la preponderancia de las rentas de San Gil (4.732 pesos, 4 reales y cuartillo, y 4 y medio maravedís), a pesar de haberse contabilizado 4 años y que por cierta considerable cantidad superan a las de Monguí de Charalá (4.229 pesos y 2 reales y medio), la segunda

87 El significado de las cifras puede variar. El primer número corresponde a pesos, el segundo a reales y el tercero a cuartillos, sin embargo se ha marcado (m*) cuando se trata de maravedís en la última cifra. AGNC, Curas y obispos, leg. 9, doc. 173, ff. 895r–879r; leg. 10, doc. 8, ff. 332r–334r; leg. 22, doc. 9, ff. 180v–183r; leg. 33, doc. 15, ff. 336r–338v; leg. 37, doc. 21, ff. 327r–328v; leg. 41, doc. 21, ff. 547r–550; leg. 46, doc. 16, ff. 498v–500v; leg. 46, doc. 26, ff. 820r–821v; leg. 49, doc. 19, ff. 645r–647v; leg. 49, doc. 28, ff. 811r–813v.

población con más líquidos. El pueblo de Curití fue el que menos líquidos tuvo con la cantidad de 1.366 pesos, 7 reales y un cuartillo. Todos los totales nos pueden dar cierta idea de la importancia de cada curato según lo que rentaba, pero siempre teniendo en cuenta ciertas particularidades que condicionaron los montos totales como el número de feligreses y toda la composición del régimen de obvenciones que explicamos anteriormente. Por supuesto, intereses económicos particulares de los párrocos también intervenían en el registro.

Pero la variabilidad no solo hacía presencia en los totales, sino también en cada uno de los rubros de las obvenciones. Tal vez los más uniformes sean algunos de los ingresos fijos como fiestas y honras ordinarias que se mantenían algo constantes. No obstante, podían diferir mucho de parroquia a parroquia. En cuanto a los gastos, el de tenientes, osciló tan solo entre 250 y 400⁸⁸ pesos al año por cada teniente permanente que se tuviera, según el caso. La variación de los otros rubros dependió de factores particulares que se haría oneroso describir (los rangos de cada uno o entre parroquias y su causalidad). Analizaremos el caso de algunos sacramentos más abajo. A modo de ejemplo, la parroquia de Zapatoca entre 1774 y 1779, recibió por concepto de bautismos 88, 40-6, 24-6, 39 y 73-4 pesos-reales para cada uno de los cinco años, respectivamente.⁸⁹

¿Cómo explicar esta variabilidad? Las cantidades totales generales por parroquia puede que no nos diga mucho en un primer momento. Pueden hacernos comprender más cosas si se tienen en cuenta individualmente los montos de cada rubro. Por medio de un análisis minucioso de los registros parroquiales,⁹⁰ por ejemplo, salen a relucir las causas de la variación de montos de bautismos, matrimonios y defunciones que tuvieron en las relaciones.

Los trabajos detallados sobre los registros parroquiales no solo permiten dar cuenta de la demografía histórica, sino también de la administración cotidiana de los sacramentos. Por medio del detallado estudio de Guillermo Llache, quien analizó estas cuestiones para los poblados de San Gil, Socorro

88 Esta cantidad fue excepcional pues solo se presentó un caso. El pago de tenientes permanentes osciló entre 250 y 260 anuales; para los tenientes temporales el pago normal fueron 50 pesos. La cantidad era muy similar entre las parroquias y en cada una de ellas esta era constante en los 5 años de los que se dio testimonio.

89 AGNC, Curas y Obispos, leg. 33, doc. 15, ff. 336r-338r.

90 MEYER (1996) y CARRILLO CÁZARES (1996).

y Barichara entre 1778 y 1830,⁹¹ podemos dar cuenta de la variación de los cobros de los derechos parroquiales y sus causas. Los pagos por cada uno de los tres registros de los libros parroquiales se explican por razones socio-económicas y religiosas. En primer lugar, en lo referente a los bautismos identificó que muchos no dieron aportes por este sacramento. En el caso de Barichara, durante el periodo estudiado, el 68% no dio aporte alguno, mientras que en San Gil fue de 30%; según los registros hubo varias modalidades: gratis, sin derecho, limosna y nada.⁹²

En segundo lugar, con respecto a los matrimonios Llache logró percibir que en los tres curatos los matrimonios podían tener dos tipos de no pagos: limosna o sin derecho.⁹³ Ahora, para el caso de quienes pagaron por la unión marital, hubo rangos de aportes entre un real y diez pesos. Finalmente, en el caso de las defunciones, comenta que hacen presencia distintas modalidades de pago o de no pago, resaltando la dificultad de las fuentes para lograr su interpretación.⁹⁴ El escueto arancel de derechos parroquiales del arzobispado de Santa Fe de 1756 contemplaba distinción entre blancos y mestizos, por una parte; y negros, indios y mulatos, por otra, para el pago de los derechos por cada sacramento según como se hiciera, un entierro con cruz alta o baja, con vigilia o sin ella, por ejemplo.⁹⁵ Se trata, entonces, de pagos diferenciados, que dependían del tipo de sacramento y de la calidad del fiel al que se le impartía.⁹⁶ Además las costumbres sobre el cobro de tales derechos hicieron presencia, como vimos, en las distintas modalidades de cobro o exención de pago que se presentaron.

Los demás rubros de las *relaciones* han sido un poco más difíciles de comprender. No obstante, también la versatilidad hace presencia en las distintas cantidades de estipendios o primicias, en el número de festividades que celebraban cada año en cada parroquia, las obras de caridad o el número de cofradías (que son tres en cada una, excepto en Guane con un número mayor) y de lo que se financia con sus aportes. En estos asuntos no resta más que invitar a investigaciones específicas.

91 LLACHE ORDUZ (2006).

92 LLACHE ORDUZ (2006) 55.

93 LLACHE ORDUZ (2006) 97.

94 LLACHE ORDUZ (2006) 185 y ss.

95 Ver anexo: Copia del arancel de derechos parroquiales del arzobispado de Santa Fe.

96 AGNC, Curas y Obispos, tomo 41, doc. 21, ff. 550v–551r. También AGUIRRE SALVADOR (2013) 172 y (2015).

3. Las dificultades prácticas de la administración parroquial

Lo que hemos vislumbrado hasta el momento con la información de las *relaciones* puede ser comparado con un testimonio anterior. Nos referimos puntualmente a la relación hecha por Bacilio Vicente de Oviedo, quien fue párroco de distintos curatos y que hacia 1760–1761 realizó una descripción de las rentas y estados de los curatos del Nuevo Reino de Granada.⁹⁷ En su escrito, el padre describe los curatos por cada jurisdicción de ciudad o villa comprendiendo estrictamente lo que era el Nuevo Reino de Granada (podríamos inferir el arzobispado de Santa Fe), es decir, no contemplaba las diócesis de Popayán, Cartagena y Santa Marta. Según el padre Bacilio Vicente, los curatos existentes podían ser clasificados en cinco clases según su ubicación y las rentas pagadas a los párrocos.

Ahora bien, empecemos por mencionar uno de los elementos más evidentes: los montos de las rentas. Para los sitios que nos conciernen, Oviedo relaciona lo que rentaba cada curato a su párroco: Socorro hasta con 5.000 pesos, Monguí de Charalá con 2.500, San Gil con 1.000, Oiba 1.900, Barichara 1.000, Zapatoca 800, y Guane 600.⁹⁸ Comparativamente, si regresamos sobre la tabla de las *relaciones* de 1780 puede observarse que las rentas aumentaron un buen porcentaje en casi todos los casos. Con el crecimiento demográfico de todas las parroquias se comprueba el aumento de las rentas, aunque las cifras dadas por Oviedo corresponden a ponderaciones, a pesar que haber sido un excelente conocedor de la realidad eclesiástica de aquel tiempo, pueden no incluir las exenciones de pagos, limosnas y otros detalles que sería útil considerar a la hora de evaluar tal testimonio.

Estas sutilezas nos hacen pensar en el sinfín de circunstancias prácticas a las que hacían frente los ministros de lo sagrado. El registro de la multiplicidad de rubros de las obvenciones (sacramentos, misas, cofradías, fiestas...) debió haber sido una gestión que les costaría mucho tiempo y tinta a los párrocos y sus tenientes. En esta medida, la geografía y extensión de las demarcaciones parroquiales fue otro factor que dificultaba la administración de los sacramentos.⁹⁹ Igualmente, la dispersión de la población que estaba repartida en distintos sitios de las montañas y caudalosos ríos haría más

97 OVIEDO ([c. 1760] 1930).

98 OVIEDO ([c. 1760] 1930) 174 y ss.

99 CÁRDENAS (2004) 290.

trabajoso el traslado de los labradores a las iglesias parroquiales y de la movilización de curas y tenientes por el paisaje rural. En la cartografía del siglo XVIII sobre la zona¹⁰⁰ que nos interesa, se observa una geografía algo complicada y repleta de afluentes que se sorteaba su paso con cabuyas.¹⁰¹

Aquí entramos a un aspecto importante de la administración parroquial: saber si los párrocos propietarios eran suficientes para la administración de los sacramentos en cada feligresía. Los documentos hacen patente con toda claridad que el propietario de cada beneficio no bastaba. A pesar de que no cumplieron con el punto de la instrucción que mandaba relacionar el número de familias de su curato, todos los curas mencionaron la gran cantidad de personas de su feligresía (y podemos deducir su localización dispersa). Por ello no daban abasto por sí solos, con un teniente permanente (perpetuo) o incluso con dos. Es más, para la temporada de la semana mayor declaraban que tenían tenientes temporales para todo lo requerido e incluso para la temporada de Pascua. Estos tenientes también eran, en ocasiones, los encargados de sortear las dificultades de los territorios para distribuir los sacramentos ya que el propietario no podía ausentarse, pero se dio en ciertos momentos, haya sido por el tiempo o por la feligresía que lo necesitaba en la parroquia.

Algunas parroquias tenían un teniente permanente, como Monguí de Chalará o Curití, que en este último caso al momento de la relación fungía como cura interino y reemplazaba al propietario en momentos de ausencia o enfermedad.¹⁰² La parroquia del Socorro poseía tres tenientes perpetuos a quienes en total se les pagaba anualmente 704 pesos. Dos de tales tenientes, a quienes se les pagaban 252 pesos, se alternaban semanalmente para ayudar uno en el poblado y otro en el campo, y el tercero residía en la viceparroquia de Pinchote (cuyas obvenciones eran el ingreso de este teniente), que estaba en una posición geográfica intermedia entre San Gil y Socorro.¹⁰³ Pero estos tres tenientes, más el cura, no eran suficientes para la temporada religiosa

100 AGNC, Sección Mapoteca, leg. 4, refs. 406-A, 450-A, 451-A y 685-A.

101 También llamadas tarabitas. Era una cuerda gruesa que pendían sobre el río, por la que deslizaba un cesto con pasajeros o con carga. Según el caso, las cuerdas se halaban de una orilla a la otra. Los sitios donde hubo cabuyas fueron de especial importancia ya que eran los puntos del paso de personas y mercancía en distintos puntos del territorio.

102 AGNC, Curas y obispos, tomo 46, doc. 26, f. 819v.

103 AGNC, Curas y obispos, tomo 49, doc. 19, f. 649v.

más importante del año, por lo que el párroco debía ayudarse de otros tres tenientes para semana santa y el tiempo cuaresmal, pagándole a cada uno 50 pesos.

Como puede advertirse, los curas propietarios no eran suficientes para atender todas las obligaciones y a todos los feligreses, además de cubrir todo el territorio de la demarcación parroquial. En tal medida, el comisionado Antonio Fiallo, al momento del cotejo de las relaciones, hizo recomendación de poner más tenientes, fueran temporales o perpetuos. Las justificaciones estaban sustentadas en lo dilatado de algunas demarcaciones, lo fragoso y «áspero de los caminos» y el gran número de habitantes, como las casi 10.000 almas de la parroquia del Socorro, para los que se requería el nombramiento de otros tres tenientes para la temporada de cuaresma. Por ello la cifra de las rentas del Socorro de 2931 pesos, 7 reales y 3 cuartillos, es menor a la que se pudiera pensar¹⁰⁴ teniendo en cuenta tal cantidad de vecinos y lo atestiguado por Oviedo.

Uno de los aspectos que es importante destacar es el cuidado con que debe procederse ante este tipo de fuentes y poner su registro numérico en el contexto e intereses particulares. Más que su importancia o significado como indicador económico, hemos preferido evaluar algunas de las condiciones que las producían, que no solo estuvo mediado por el interés del cura sino también por las condiciones económicas, sociales y sobre todo piadosas de cada curato.

Consideraciones finales

Como parte de una política regalista que se fue acentuando durante el siglo XVIII, el conocimiento de las rentas parroquiales fue fundamental. En esa medida, la solicitud de los estados económicos de los curatos, de parroquias y doctrinas, nos ha legado una documentación que sin duda nos ayuda a

104 La reducida cantidad tal vez se explica por distintas omisiones. En la cuenta de la relación aparecen al final 1000 pesos de «líquido al cura según su exposición», los cuales confirma son aparte del producto que consignó en la cuenta, lo que nos daría casi 4000 pesos. Además, agregaba Antonio Fiallo: «hallé ser conforme, aunque los derechos no se encuentran en muchas de ellas anotados a la margen ni razón de sí, el entierro, óleo, o casamiento fue de limosna, de gracias, del fiado o si se pagó, por in curia, o descuido de quien extendió las partidas; pero en otras se halla la nota de derechos, conforme al arancel, y práctica de este arzobispado» AGNC, Curas y obispos, tomo 49, doc. 19, f. 650v.

adentrarnos en el conocimiento de las realidades parroquiales y su régimen de obvenciones. En las páginas precedentes hemos intentado un acercamiento con la firme convicción de que esta dimensión de la administración eclesiástica (que en parte es de la vida comunitaria) es básica para entender variados aspectos, procesos y tendencias históricas de la Iglesia. Para que estos puntos queden un poco más claros, a modo de reflexión finales relacionamos nuestros resultados con la historiografía reciente.

La multiplicidad de evidencias puestas en este escrito ofrece la oportunidad de plantear muchas aristas de investigación. En realidad, se perfila un gran y largo camino por recorrer en cuanto al tema que hemos esbozado, como a muchas derivaciones del mismo. Para retomar algunos aspectos mencionados, es básico conocer profundamente los procesos de las erecciones parroquiales y el devenir histórico de cada curato. En concordancia con lo anterior, analizar sistemáticamente los registros parroquiales puede dar muchos elementos para entender la realidad de la práctica cotidiana de la administración eclesiástica y no solo los procesos demográficos de localidades, aspecto bien sabido y algo trabajado.

En ese conocimiento de cada parroquia es necesario realizar, una por una, un catálogo de los curas que ocuparon sus puestos, entender su procedencia, sus estudios y su gestión si es posible, es decir, una prosopografía o un análisis de redes sociales:¹⁰⁵ Un panorama general de la población clerical,¹⁰⁶ sus porcentajes según el tipo de clero al que pertenecía, su educación, el número de ordenaciones, su ocupación en curatos o en otros cargos de la estructura de la Iglesia, las condiciones sociales que repercutían sobre las aspiraciones de los sacerdotes,¹⁰⁷ así como la política de la Corona al respecto, que son necesarios para comprender el devenir de la población clerical en una diócesis específica. En este punto es curioso ver que los curas de las parroquias que hemos tratado evidencian una formación avanzada, pues seis tenían título de doctor y un par de ellos eran doctores y abogados de la real audiencia. Así pues, se hace evidente y urgente estudios que tengan como objeto central el clero mismo.¹⁰⁸

105 MARÍN LEOZ (2008) y VÁZQUEZ VARELA (2010) lo han realizado para el cabildo catedralicio de Santa Fe.

106 Como lo ha hecho ENRÍQUEZ AGRAZAR (2006).

107 Sobre este aspecto y otros mencionados: AGUIRRE SALVADOR (2013).

108 Destacamos el amplio balance y las numerosas sugerencias al respecto de AGUIRRE SALVADOR (2010a) 198; AGUIRRE SALVADOR (2007, 2009).

Lo anterior hace parte de lo que se ha denominado el bajo clero. Si atendemos a la administración eclesiástica en conjunto, también se debe tener en cuenta las capas medias y altas de la Iglesia, superando las versiones descriptivas que poseemos de la cronología episcopal, especialmente de las historias eclesiásticas generales. Aquí subyace una temática muy interesante y que no se ha abordado: las gestiones episcopales. Los trabajos de Oscar Mazín¹⁰⁹ y Jorge Traslosheros,¹¹⁰ entre otros, han desarrollado este tópico que para algunos puede ser algo simplista o descriptivo, pero que demuestra, por una parte, el conjunto de condiciones estructurales que intervienen en las gestiones de los diversos asuntos de una diócesis y los actores involucrados; por otra parte, se revela la mediación para la aplicación de las políticas de la Corona o de los mitrados mismos. Es una forma más de acercarse a la constitución misma de la sociedad de aquellos tiempos.

Ahora bien, para adentrarnos en la forma práctica de la organización eclesiástica, el problema de la organización territorial de sus jurisdicciones no es una cuestión menor. Con ello podremos entender los procesos de divisiones parroquiales, si fueron por traslado, erección o sustracción como se ha mostrado en casos del Río de la Plata, Chile y en el Nuevo Reino de Granada. Profundizar en las estructuras de estas redes parroquiales puede ser una clave para entender la manera en que se fue configurando y gestionando la organización del arzobispado de Santa Fe. En la documentación que revisamos en este estudio se ven algunos rastros de esta problemática pero que no hemos abordado por merecer un análisis particular.

La organización de la justicia eclesiástica, es un tema que aguarda por «dolientes» y de lo que no sabemos prácticamente nada para el caso del arzobispado de Santa Fe y otras diócesis. Este es un tema fundamental, no solo para la historia de la justicia, sino para ponderar el peso social de la Iglesia en estos asuntos, la reforma de las costumbres – como reza(ba) la expresión canónica. El provisorato, y de allí toda la estructura de la justicia, es un tribunal al que no se le ha prestado atención. Se hace relevante si tenemos en cuenta de que no solo administraba justicia para los miembros del clero en jurisdicción interna y externa, sino que también le competían otros tipos de casos.¹¹¹ Este tópico y en general los que tienen que ver con

109 MAZÍN (1987).

110 TRASLOSHEROS (1995).

111 Un ejemplo de lo que se podría estudiar: TRASLOSHEROS (2004).

cuestiones eclesiásticas requieren de cierto conocimiento del derecho canónico. Aquí uno de los referentes obligados, además del *Corpus Iuris Canonici*, la gran obra de Pedro Murillo Velarde,¹¹² que sigue siendo poco conocida en muchos contextos. Esto sirve como marco general, pues el derecho en aquella época surgía, también, desde el mismo actuar de los obispos.¹¹³

Para finalizar, queremos apuntar una consideración más. La variedad de fuentes disponibles, pero que poco se han utilizado. En buena medida se debe a las barreras del acceso a los archivos eclesiásticos de Colombia. A partir de la historiografía especializada, podemos percibir la importancia de analizar la multiplicidad de fuentes eclesiásticas¹¹⁴ como visitas eclesiásticas, libros de cofradías, libros parroquiales y relaciones de distinto tipo, por dar algunos ejemplos. Se hace necesario poner estas fuentes en su contexto particular y las situaciones históricas de las que eran parte, donde el dogma y la legislación influyen en cierta medida y no se deben despreciar como un parámetro tan sólo ideológico, en el mal sentido, ni como solo lo que se quedaba en el papel. No resta sino dar una convocatoria al estudio de algunas realidades de las que hemos dado cuenta y a muchas otras que se nos han escapado.¹¹⁵

112 MURILLO VELARDE (1791) *Cursus juris canonici hispanici, et indici in quo, juxta ordinem titularum decretalium non solum canonicae decisiones ...*, 3a ed., Matriti, Typographia Ulloae a Romane.

113 RUBIAL GARCÍA (coord.) (2013) 74 y ss.

114 Destacamos acá tres excelentes estudios que cruzan distintas fuentes: AGUIRRE SALVADOR (2013) 357–358; (2010a) 203 y ss.; LUNDBERG (2011) 249 y ss.; TAYLOR (1999) 775–776.

115 RUBIAL GARCÍA (coord.) (2013).

Anexo: Copia del arancel de derechos parroquiales
del arzobispado de Santa Fe, 1756¹¹⁶

«Arancel del arzobispado de San Fe de Bogotá

En la ciudad de Santa Fe a veinte, y dos de octubre de mil seiscientos cincuenta, y seis años el señor maestro Lucas Fernández Piedrahita, canónigo de la Santa Iglesia Católica de esta ciudad, juez oficial, provisor, y vicario general de este arzobispado del Nuevo Reino de Granada por los señores venerable Deán, y Cabildo en sede vacante, dijo: que por cuanto es conforme a derecho, y a lo dispuesto por las sinodales, que en todas las iglesias a las puertas de las sacristías se pongan, y fijen aranceles de los derechos que deben llevar los curas, y sacristanes, y fábricas, así en entierros, honras, novenarios, como en las demás administraciones de su oficio, y de lo contrario se siguen varios inconvenientes, como lo ha mostrado la experiencia, y para desterrar el abuso de consentir misas, y otras cosas espirituales, mandaba, y mandó, que para que conste así a los curas, como a sus colectores, y a sus feligreses, pública, y notoriamente lo que deben llevar dichos curas, y pagar dichos feligreses de obvenciones, y derechos, se fije arancel de dichos derechos, que son los siguientes=

Derechos de españoles, y mestizos.

Por un entierro de cruz alta se llevarán siete patacones, con más dos pesos par[a] el sacristán, el uno de cruz, y el otro de campanas, y incensario, con más otro patacón de la sepultura, siendo de las ordinarias, y no lo siendo se concertará con el mayordomo de fábrica, o con el colector.

Por una misa, y vigilia cantada de cuerpo presente se llevarán siete patacones y en los días de honras, y cabos de año lo mismo, y en otro cualesquiera días seis patacones, tres por la misa, y tres por la vigilia, y si fuere misa sin vigilia tres patacones, y si hubiere de haber diáconos en cualquiera de dichas misas se pagará a cada uno a cuatro reales, fuera de lo arriba referido.

Por cada posa, que se hiciere en los entierros se llevarán tres patacones.

Por derechos de las velaciones siete patacones, y por las arras lo que concertaren con dichos curas.

116 AGNC, Curas y Obispos, leg. 41, doc. 21, ff. 550v–551r.

Por cada misa rezada de novenario llevarán un patacón.

Por un entierro de cruz baja llevarán tres patacones con más un peso para la fá//brica, y cuatro reales para el sacristán.

Por la tumba, cruz, campanas, e inventario en misas sueltas de novenarios, honras, y cabos de año lo que se concertaren con el sacristán.

Derechos de indios, mulatos, y negros.

Por un entierro de cruz alta llevarán cuatro patacones, con más un peso para el sacristán por la cruz, y otro para la fábrica, y cuatro reales por campana, e incensario.

Por una misa cantada tres patacones, y si fuere con vigilia cuatro, y si quieren diácono, y subdiácono, dos reales a cada uno fuera de lo arriba referido.

Por un entierro rezado dos patacones con más un peso para las fábricas, si fuere dentro de la iglesia, y si no de balde.

Por una posa dos patacones.

Por unas velaciones cuatro patacones, y por las arras lo que se concertaren. A todos los pobres de solemnidad enterrarán los dichos curas, así españoles como negros, indios, y mulatos sin llevarles derechos algunos de cruz baja rezado.

Todo lo cual, mandaba, y mando se cumpla, y guarde como va referido por ahora en este arzobispado, y en este arancel por los curas rectores de esta santa iglesia catedral, y por los demás curas de las parroquias de esta ciudad, y lo paguen sus feligreses, y mandaba, y mando, que ninguna persona sea osada a quitar, borrar, ni romper este arancel, pena de excomunión mayor late sententio ipso facto incurrenda, una pro trina canonica monitione premissa, para cuya declaración queden citados, reservada la absolución a su merced. Así lo proveyó, mandó, y firmó= Maestro Lucas Fernández Piedrahita= Pasó ante mi Diego Martínez de Oviedo, receptor, y notario eclesiástico.

Es fiel copia del arancel, que se halla puesto en parte pública dentro de esta santa iglesia de donde a la letra saqué este traslado, y porque conste lo firmo yo el infraescrito cura rector, y vicario eclesiástico de esta villa de San Gil en veinte y cuatro días del mes de enero de mil setecientos y ochenta.

Doctor Don Miguel de la Rocha»

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo General de la Nación, Colombia (AGNC)

Fondo Curas y Obispos, legs. 9, 10, 22, 26, 28, 33, 37, 41, 46, 49

Mapoteca, leg. 4

Fuentes impresas

DURÁN Y DÍAZ, JOAQUÍN ([1794] 2012), Estado general de todo el Virreinato de Santafé de Bogotá en el presente año de 1794. Lo da a luz Don Joaquín Durán y Díaz, Bogotá: Banco de la República

MURILLO VELARDE, PEDRO ([1791] 2004–2005), Curso de derecho canónico hispano e indiano, CARRILLO CÁZARES, ALBERTO (ed. y trad.), 4 vols., Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México

OVIEDO, BASILIO VICENTE DE ([c. 1760] 1930), Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada, Bogotá: Imprenta Nacional

Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias (1681), Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, mandadas a imprimir, y publicar por la magestad católica del Rey Don Carlos II nvestro señor (1681), 4 tomos, edición facsimilar. Madrid: por Iulán de Paredes

Fuentes digitalizadas

Diccionario de Autoridades (1737), Diccionario de la Lengua Castellana, en que se explica el verdadero sentido de las Voces, su Naturaleza y Calidad con las phrases o modos de hablar, los Proverbios o Refranes, y otras cosas convenientes al uso de la Lengua, vol. 5, Madrid en la Imprenta de la Real Academia Española por la viuda de Francisco del Hierro, <http://web.frl.es/DA.html> (consultado el 11.04.2019)

Bibliografía

AGUIRRE SALVADOR, RODOLFO (2007), El clero secular de Nueva España. Balance historiográfico y perspectivas de investigación, en: Anuario del Centro de Estudios Históricos «Prof. Carlos S. A. Segreti» 7, 229–250

AGUIRRE SALVADOR, RODOLFO, LUCRECIA RAQUEL ENRÍQUEZ AGRAZAR (2008), La iglesia hispanoamericana de la colonia a la república, México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE), Universidad Nacional Autónoma de México

AGUIRRE SALVADOR, RODOLFO (2009), El clero secular del arzobispado de México: oficios y ocupaciones en la primera mitad del siglo XVIII, en: Letras históricas 1, 67–93

- AGUIRRE SALVADOR, RODOLFO (2010a), En busca del clero secular: del anonimato a una comprensión de sus dinámicas internas, en: MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, MARÍA DEL PILAR (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 185–213
- AGUIRRE SALVADOR, RODOLFO (2010b), Rentas parroquiales y poderes locales en una región novohispana. Yahualica, 1700-1743, en: CERVANTES BELLO, FRANCISCO JAVIER (coord.), *La Iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 115–140
- AGUIRRE SALVADOR, RODOLFO (2013), Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700–1749, México: IISUE-UNAM, Bonilla Artigas Editores, <https://doi.org/10.31819/9783954872626>
- AGUIRRE SALVADOR, RODOLFO (2015), La diversificación de ingresos parroquiales y el régimen de sustento de los curas. Arzobispado de México, 1700–1745, en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 142, 195–235, <https://doi.org/10.24901/rehs.v36i142.78>
- AYROLO, VALENTINA (2001), Congrua sustentación de los párrocos cordobeses. Aranceles eclesiásticos en la Córdoba del ochocientos, en: *Cuadernos de Historia* 4, 39–66
- BARRAL, MARÍA ELENA (2007), *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, Buenos Aires: Prometeo Libros
- BARRAL, MARÍA ELENA (2011), Las parroquias del suroriente entrerriano a fines del siglo XVIII. Los conflictos en Gualeguay, en: POLIMENE, MARÍA PAULA (coord.), *Problemas jurisdiccionales en el Río de la Plata, Córdoba, Tucumán, Cuyo y Chile*, Rosario: Prohistoria, 93–114
- BARRIO GOZALO, MAXIMILIANO (2010), *El sistema benefical de la Iglesia española en el Antiguo Régimen (1475–1834)*, Alicante: Universidad de Alicante
- BORGES, PEDRO (dir.) (1992), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- CAICEDO OSORIO, AMANDA (2008), Construyendo la hegemonía religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII), Bogotá: Uniandes, CESO
- CÁRDENAS, EDUARDO (1992a), Colombia: la Iglesia diocesana (I), en: BORGES (dir.), vol. 2, 281–299
- CÁRDENAS, EDUARDO (1992b), Las prácticas piadosas. Los sacramentos, en: BORGES (dir.), vol. I, 361–381
- CÁRDENAS, EDUARDO (2004), *Pueblo y religión en Colombia (1780–1820). Estudio histórico sobre la religiosidad popular en Colombia (Nueva Granada) en los últimos decenios de la dominación española*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
- CARRILLO CÁZARES, ALBERTO (1996), Sociedad parroquial y sociedad diocesana del Michoacán del siglo XVII en las fuentes eclesiásticas, en: CONNAUGHTON, BRIAN F., ANDRÉS LIRA GONZÁLEZ (coords), *Las fuentes eclesiásticas para la*

- historia social, México: El Colegio de Michoacán, Instituto Mora, El Colegio de México, 279–292
- COBO BETANCOURT, JUAN FERNANDO (2012), *Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendiente de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1573–1590*, Bogotá: ICANH
- DI STEFANO, ROBERTO (1998), *Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770–1840)*, en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*, tercera serie, 16/17, 33–59
- DI STEFANO, ROBERTO (2007), *La renovación de los estudios sobre el clero regular en Argentina: de las reformas borbónicas a la Iglesia romana*, en: *Anuario del Centro de Estudios Históricos «Prof. Carlos S. A. Segreti»* 7, 251–272
- ENRÍQUEZ AGRAZAR, LUCRECIA RAQUEL (2006), *De colonial a nacional: la carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia
- ENRÍQUEZ AGRAZAR, LUCRECIA RAQUEL (2007), *Los estudios del clero chileno: estado de la cuestión, análisis y perspectivas*, en: *Anuario del Centro de Estudios Históricos «Prof. Carlos S. A. Segreti»* 7, 274–291
- ENRÍQUEZ AGRAZAR, LUCRECIA RAQUEL (2008), *El clero secular del obispado de Santiago de Chile (1700–1810)*, en: AGUIRRE SALVADOR, ENRÍQUEZ AGRAZAR (coords.), 19–44
- ESCOBEDO MANSILLA, RONALD (1992), *La economía de la iglesia americana*, en: BORGES (dir.), vol. I, 99–135
- FARRISS, NANCY (1995), *La corona y el clero en el México colonial, 1579–1821: la crisis del privilegio eclesiástico*, México: Fondo de Cultura Económica
- FERNÁNDEZ MELLÉN, CONSOLACIÓN (2006), *La reforma parroquial de la diócesis habanera. El enfrentamiento entre el obispo Díaz de Espada y el clero criollo de La Habana*, en: *Ibero-Americana Pragensia-Supplementum* 18, 79–88
- GARAVAGLIA, JUAN CARLOS, JUAN MARCHENA (2005), *América Latina: de los orígenes a la independencia, tomo II (La sociedad ibérica en el siglo XVIII)*, Barcelona: Crítica
- GARCÍA AYLUARDO, CLARA (2010), *Re-formar la iglesia novohispana*, en: GARCÍA AYLUARDO, CLARA (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750–1808*, México: Fondo de Cultura Económica, 225–287
- GUERRA MOSCOSO, SABRINA (1996), *La secularización de doctrinas en la Audiencia de Quito y la participación indígenas: Alangasi y Guano*, en: *Estudios de Historia Social y Económica de América* 13, 87–106
- GUERRERO RINCÓN, AMADO, ARMANDO MARTÍNEZ GARNICA (1996), *La provincia de Guanentá: orígenes de sus poblamientos urbanos*, Bucaramanga: UIS
- GUERRERO RINCÓN, AMADO, ARMANDO MARTÍNEZ GARNICA (1997), *La provincia de los Comuneros: orígenes de sus poblamientos urbanos*, Bucaramanga: UIS
- HARTMANN, HEDWIG, MARÍA CECILIA VELÁSQUEZ (2004), *Cofradías, rogativas y fiestas religiosas en Popayán*, Bogotá: Archivo General de la Nación
- HERA, ALBERTO DE LA (1992), *El regalismo indiano*, en: BORGES (dir.), vol. I, 83–97

- KUETHE, ALAN J., KENNETH J. ANDRIEN (2014), *The Spanish Atlantic World in the Eighteenth Century: War and the Bourbon Reforms, 1713–1796*, New York: Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/cbo9781107338661>
- LLACHE ORDUZ, GUILLERMO (2006), *Bautismos, Matrimonios y Defunciones en el Socorro, San Gil y Barichara, 1778–1837* (Trabajo de grado de Historiador), Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, MERCEDES (2012), *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI* (E-book), Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
- LUNDBERG, MAGNUS (2011), *Church life between the metropolitan and the local parishes, parishioners, and parish priests in seventeenth-century Mexico*, Madrid: Iberoamericana Vervuert, <https://doi.org/10.31819/9783954872831>
- MARÍN, JOHN JAIRO (2008), *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada: La producción del catecismo de Fray Luis de Zapata de Cárdenas (1576)*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad
- MARÍN LEOZ, MARÍA JUANA (2008), *Gente decente. La élite rectora de la capital. 1797–1803*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
- MAZÍN, OSCAR (1987), *Entre dos majestades: el obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758–1772*, Zamora: El Colegio de Michoacán
- MAZÍN, OSCAR (1989), *Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII*, en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 39, 69–86
- MAZÍN, OSCAR (2010), *Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, en: MENEGUS et al., 139–206
- MENEGUS, MARGARITA, FRANCISCO MORALES, OSCAR MAZÍN, *La secularización de las doctrinas en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
- MEYER, JEAN (1996), *El cajón de parroquia*, en: CONNAUGHTON, BRIAN F., ANDRÉS LIRA GONZÁLEZ (coords.), *Las fuentes eclesíásticas para la historia social, México: El Colegio de Michoacán, Instituto Mora, El Colegio de México*, 29–38
- MORALES, FRANCISCO (2010), *La Iglesia de los frailes*, en: MENEGUS et al., 13–76
- MORENO MARTÍNEZ, RODRIGO (2012), *La nucleación parroquial en el mundo rural antioqueño: génesis y promesas de un proyecto religioso y civil de ordenamiento espacial en el siglo XVIII*, Informe presentado al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Bogotá, <https://www.icanh.gov.co/index.php?idcategoria=7592> (consultado el 22/05/2015)
- PACHECO, JUAN MANUEL (1986), *Historia eclesiástica de Colombia. La Iglesia bajo el regalismo de los Borbones, siglo XVIII*, lib. 2 (*Bajo la Ilustración*), serie *Historia Extensa de Colombia*, tomo 4, vol. XIII, Bogotá: Lerner
- PÉREZ PUENTE, LETICIA (2012), *Los mandatos reales y la legislación de la Iglesia indiana. Los concilios limeños y mexicanos postridentinos*, en: GAYOL,

- VÍCTOR (coord.), *Formas de gobierno en México. Poder político y actores sociales a través del tiempo*, vol. I: Entre Nueva España y México, Zamora: El Colegio de Michoacán, 143–169
- PÉREZ PUENTE, LETICIA (2013), Los seminarios tridentinos y la política eclesiástica de Felipe II. El caso de Charcas, en: *Estudios de Historia Novohispana* 49, 3–38
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO DEL (1999), La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII, en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 73, 239–272
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO DEL (coord.) (2013), *La Iglesia en el México Colonial*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
- TAYLOR, WILLIAM B. (1995), El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad, en: MATUTE, ÁLVARO, EVELIA TREJO, BRIAN CONNAUGHTON (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 81–113
- TAYLOR, WILLIAM B. (1999), *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 vols., México: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México
- TAYLOR, WILLIAM B. (2003), Los curas párrocos ante el absolutismo ilustrado, en: TAYLOR, WILLIAM B., *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México: UAM-I, Miguel Ángel Porrúa, 357–387
- TERUEL GREGORIO DE TEJADA, MANUEL (1993), *Vocabulario básico de historia de la Iglesia*, Barcelona: Crítica
- TRASLOSHEROS, JORGE E. (1995), *La reforma de la Iglesia del antiguo Michoacán, la gestión episcopal de fray Marcos Ramírez de Prado, 1640–1666*, Morelia: Editorial Michoacana de San Nicolás Hidalgo
- TRASLOSHEROS, JORGE E. (2004), *Iglesia, justicia y sociedad. La Audiencia del arzobispado de México, 1528–1668*, México: Editorial Porrúa
- TWINAM, ANN (2000), Las reformas sociales de los Borbones: una interpretación revisionista, en: URIBE URÁN, VÍCTOR MANUEL, LUIS JAVIER ORTIZ MESA (eds.), *Naciones, gentes y territorios. Ensayos de historia e historiografía comparada de América Latina y el Caribe*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, 73–102
- VÁZQUEZ VARELA, AINARA (2010), «De la primera sangre de este reino». Las élites dirigentes de Santa Fe (1700–1750), Bogotá: Universidad del Rosario
- VILLALOBOS ACOSTA, MARÍA CONSTANZA (2012), *Artificios en un palacio celestial. Retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio, Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII*, Bogotá: Instituto de Antropología e Historia
- WENDELL GRAEF, GARY (1970), *Inventario de algunos archivos locales de Colombia en los departamentos de Santander, Norte de Santander, Antioquia y Cundinamarca*, en: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 5, 221–222

Jurar y testificar: El juramento en el proceso judicial durante el siglo XIX neogranadino*

«Es kann also wohl eine Zeit kommen, wo er überflüssig seyn wird; jetzt aber ist er unentbehrlich, und kann und muß folglich auch von den Aufgeklärten geleistet werden.»¹

1. Introducción

Desde hace algún tiempo me ha interesado indagar sobre las relaciones entre las ideas políticas, las normatividades jurídicas y las culturas, lo cual me llevó al proceso judicial como un buen escenario para ver la conexión entre estos tres órdenes.

Fue así como llegué a los expedientes judiciales del siglo XIX, época fundamental para la instauración del estatismo-legicentrista en Occidente, y en dichos papeles encontré variadas fórmulas que, inicialmente, no consideré importante para comprender las culturas, pero al percatarme de la transformación de dichos textos a lo largo del siglo liberal pude reconocerles un merecido valor. Estas fórmulas se referían al juramento de los peritos, de las partes procesales y, especialmente, de los testigos. Entendí, pues, que estas frases que generalmente antecedían las declaraciones de los intervinientes en los procesos, tanto en los civiles como en los criminales, no eran simples palabras articuladas por formalidades inocuas tal como podría suceder hoy día (seamos sinceros, en la actualidad son pocos los juristas que le dan amplia credibilidad a lo dicho bajo juramento). Pero esta banalidad del juramento que ahora nos aqueja no siempre marcó pauta en la historia. Y esa confianza que en otrora se le tenía a lo que se dijera bajo gravedad de juramento nos

* Una versión en portugués del presente artículo se encuentra publicada en la Revista da Faculdade de Direito (Curitiba) 60:1 (2015), 215–246.

1 ANTON (1803) 2071 (reseña del libro sobre el juramento).

permite hacer un análisis donde podemos relacionar, en sede judicial, el derecho y la cultura. Fue así como me dediqué a investigar más sobre el juramento, y específicamente sobre el que se hacía dentro de los papeles del proceso judicial. Por el momento, presento aquí algunos hallazgos de manera amplia, continuando un trabajo ya publicado sobre el tema.² Por motivos de espacio, que el lector sabrá entender, no podré profundizar tanto como quisiera.

Ahora bien, el primer reto de esta investigación tiene que ver con la conceptualización del campo de estudio; esto es, la denominación del objeto de análisis: ¿juramento asertivo, afirmatorio, procesal, judicial, testimonial? ¿Cómo denominarlo? En épocas pasadas se le llamaba simplemente «juramento asertivo o afirmatorio», pero ya Prodi,³ estudioso del juramento político, señaló que la división tradicional del juramento entre asertivo (o afirmatorio, es decir, el que sostiene una afirmación sobre la verdad de un dicho o un hecho, cuya sede natural es el proceso judicial) y promisorio (esto es, el que sostiene una promesa de fidelidad y lealtad a un poder o de pertenencia a un cuerpo político, cuya sede natural es la política),⁴ es tan tenue que no podría seguirse en un estudio analítico. Su crítica se centra en que no puede diferenciarse claramente si una afirmación que se sostiene con un juramento es un testimonio o una promesa (en nuestro caso, de decir verdad ante el juez), y dicha clasificación puede hacer perder el lado político que ha tenido la evolución del juramento en sede procesal. Así, Prodi deja en claro que el juramento asertivo tiene tanto de testimonio como de promesa.⁵ Por tanto,

2 BOTERO BERNAL (2013) 9–46.

3 PRODI (1992) 15–16.

4 El Catecismo del Santo Concilio de Trento, siguiendo esta tradición, alude a dos tipos de juramento, el asertorio y el promisorio. Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ([1761] 1803), 350 [parte III, cap. III, § 10: De cuántas maneras sea el juramento].

5 Incluso, si nos atenemos a algunos catecismos analizados, habría tres tipos de juramento: el afirmatorio (cuando juramos una afirmación de algo que pasó o pasa), el promisorio (cuando se promete algo con juramento) y el ejecutorio (cuando se echan maldiciones si no es verdad lo que se dice). Ver la transcripción del catecismo granadino de Sacromonte (siglo XVI) que está en RESINES ([1588] 2002) 271 [cap. 33. Del 2º mandamiento]. Igualmente, Ramírez nos indica otras clasificaciones del juramento: «Es asertorio y promisorio, solemne o simple, explícito o implícito; contestatorio y execratorio o imprecatorio, según sea como testigo o también como Juez de perjurio», RAMÍREZ URREA (1906) 46–47, párrafo 102. – Siguiendo a Prodi, esta clasificación no sería la más apropiada. ¿Dónde encajaría el testimonio jurado? Resulta que es un juramento sobre la verdad en lo que supiere

Prodi prefiere, simplemente, el uso del término «juramento político»⁶ para designar el de fidelidad y lealtad al poder, y usa en su obra el término de juramento en sede judicial o procesal, para referirse al juramento de decir la verdad o de que lo que se dijo fue verdad, con sede en un proceso judicial.

¿Y no sería mejor llamarlo juramento testimonial? Llamarlo así, atendiendo a que lo hacen los testigos, sería llamar a una institución por una de sus especies, puesto que no todo juramento, en el sentido que nos interesa, es testimonial: los peritos juran cumplir cabalmente con el encargo que se les encomienda y también haber dicho la verdad – según su ciencia – en el informe que entregan al juez; los demandantes juran haber dicho la verdad en sus escritos y no obrar con malicia; etc.

De igual manera, llamarlo judicial significaría que este juramento es propio de los jueces, lo que no es cierto: primero, porque el juez no hace el juramento, lo recibe – aunque emite un juramento político de lealtad al Estado neogranadino y al derecho en el momento de posesionarse. Además, porque este juramento no siempre se hace ante instancias judiciales en sentido estricto, pudiéndose dar ante escribano, inspector o fiscal, entre varias opciones posibles. Incluso, con el paso del siglo XIX, el juramento se tornaba cada vez con mayor frecuencia un asunto más secretarial que judicial, como lo diremos más adelante.

Es por ello que, sin querer crear una categoría ontológica – puesto que si en algo estamos de acuerdo con Prodi es en que se trata de una institución dinámica y compleja –,⁷ lo llamaremos, sin más, juramento procesal, para indicar que se hace dentro del proceso judicial, en su sentido amplio (incluyendo escenarios procesales sin intervención directa del juez).

Ahora, ya aclarado el nombre de nuestro objeto de estudio, sigue la reflexión sobre su función cultural. Resulta que el juramento, de un lado,

el testigo, por lo que podría ser afirmatorio; pero generalmente se hace al inicio de la declaración, con lo cual es una promesa de decir la verdad, por lo que sería, pues, promisorio; y finalmente el testigo, en su calidad de cristiano, sabe la amenaza que se cierne sobre él en caso de mentir, por lo que fácilmente es ejecutorio.

6 Lorente, por su objeto de investigación más específico, se refiere al «juramento constitucional», pues a fin de cuentas indagó los juramentos en torno a la Constitución gaditana, pero que sigue siendo un ejemplo de juramento político. LORENTE (2007) 73–118.

7 PRODI (1992) 13 y 20. El juramento como institución dinámica es una idea que se repite a lo largo de todo el texto.

era la garantía de la verdad de lo que se allegaba al proceso (ya decía un catecismo del *Santo Concilio de Trento* de 1761 que «tiene pues la verdad el primer lugar en el juramento»);⁸ y, del otro, mostraba la profunda conexión en los primeros años de la República neogranadina entre la religión y el derecho, dándonos pistas, además, de instituciones como el patronato. Pero en la medida que el Estado neogranadino crecía, que la ley se fortalecía, el derecho canónico y el juramento mismo se debilitaban para terminar siendo este último, a finales del siglo que comentamos, casi una formalidad secretarial escueta. Sin embargo, la importancia del estudio del juramento no se queda aquí, en tanto que gracias a él podemos comprender el cambio del valor simbólico de los medios de prueba procesal. Esto se debe a que cuanto más credibilidad tiene el juramento, mayor es el valor simbólico del testimonio; pero una vez la fórmula del juramento pierde valor y se laiciza con progresividad en la segunda mitad del siglo XIX, vemos que el mismo testimonio empieza a erosionarse emergiendo así otros mecanismos de prueba con mayor eficacia en el proceso, tales como la prueba pericial y la documental.

Entremos en materia, pero, por motivos de espacio, debemos reducir mucho nuestros argumentos explicativos y obviar la exposición de todos los expedientes judiciales consultados.

2. El fundamento religioso del juramento

Iniciamos el siglo XIX con fórmulas del juramento muy cortas en un ambiente cultural donde el expediente, simplemente, era un resumen muy escueto de procesos más complejos que se desarrollaban, sobretudo, de forma oral. Sin embargo, a pesar de ello, encontramos por lo general formas ricas y cargadas en cuanto a su contenido, como por ejemplo, «juramento que hizo conforme a derecho por Dios Nuestro Señor y una señal de Cruz por cuyo cargo ofreció decir verdad en lo que supiere y le fuere preguntado»,⁹ «en forma de derecho bajo la sagrada religión del juramento»¹⁰ y otras más que dejan en claro cómo la religión ampara la justicia del proceso

8 Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ([1761] 1803) 351 [parte III, cap. III, parágrafo 12: Cómo tendrá verdad el juramento].

9 Archivo Histórico Judicial de Medellín (en adelante: AHJM), doc. 3467, año 1809, f. 2v.

10 AHJM, doc. 3017, año 1809, f. 1r.

judicial en tanto garantiza la verdad, que es justo la que libera.¹¹ Y esto es acorde con la función cultural del proceso judicial en épocas de Antiguo Régimen:

¿Qué se busca con el proceso? Ya no se trata de reparar la paz social o, mejor dicho, no se trata solamente de reparar la paz social conculcada; la misión del proceso es hallar la verdad de los hechos, tal y como realmente sucedieron, tal y como se desarrollaron en el pasado, para provocar el convencimiento del juez y, en consecuencia, para que sobre tales hechos caiga el peso de la norma, se examinen con arreglo a ésta, y se tome una decisión capital, sin perjuicio del legítimo juego de la equidad.¹²

Asimismo, a pesar de la religiosidad expresada en el expediente, a inicios del siglo XIX raramente se consigna en el papel el ritual exacto con el que se juraba.¹³ Pero por la información obtenida hasta el momento, al testigo se le hacía tomar con su mano derecha un artículo religioso, generalmente un crucifijo, o se le pedía que hiciera con sus manos la señal de la cruz, para luego solicitársele que jurase en nombre de Dios o de la religión Católica, Apostólica y Romana, que lo que va a decir es verdad, con todo lo que esta palabra implicaba. Este asunto era seguido, o precedido según los gustos del juez o escribano, de un discurso sobre la importancia de dicho acto y de las consecuencias tremendas del perjurio. Gracias a todo ello, el juez podía presumir perfectamente la verdad del dicho puesto que la mentira, que reportaría un grave perjuicio al proceso mismo, implicaba a quien perjuraba terribles sanciones sobre el cuerpo pero mucho más sobre el alma, en tanto que jurar falsa o ingenuamente¹⁴ constituye un pecado, pero no uno cualquiera, sino uno contra el segundo mandamiento de Dios, y lo es

11 Téngase como ejemplo ilustrativo la cita de Juan, 8, 32: «y conocerán la verdad, y la verdad los hará libres».

12 MARTÍNEZ (2012) 221–222.

13 El juramento requiere, para poder constreñir la conciencia de quien jura, una ritualidad y unos canales y palabras preestablecidos. LÉVY-BRUHL (1959) 386.

14 Peca por ingenuidad el que jura basado en conjeturas, el que jura lo que no le consta expresamente, el que convencido de que miente aunque lo que diga sea verdad y el que jura cosa que tiene por cierta por su descuido. Además: «Quebranta también esta ley, y peca contra el *juicio*, el que jura lo que es verdad, y él piensa que es así, pero movido de leves conjeturas, y traídas de lejos; porque aunque tal juramento esté acompañado de verdad, es en algún modo falso, porque el que jura tan descuidadamente, está en gran peligro de perjurar». Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ([1761] 1803) 356 [parte III, cap. III, § 25: Peca el que jura movido de leves conjeturas].

1º, porque es injuria directa contra Dios y contra su nombre santo, porque llamas a Dios para que sea testigo falso. Lo 2º, porque es negar el nombre de Dios, usando de él para mentir como el que falsifica la firma del rey o del papa. Lo 3º, porque es infamar a Dios dando a entender que ha de afirmar la mentira. Lo 4º, en parte es peor que los demonios porque dice Santiago que los demonios creen y tiemblan de Dios, y en los cánones eclesiásticos está mandado que hagan siete años de penitencia por perjuo.¹⁵

Es por ello que decía Gerónimo de Ripalda, en su popular catecismo, en la edición de 1783, que comete pecado mortal gravísimo quien lo hace «sin verdad, sin justicia, o sin necesidad», así como el que «jura con duda».¹⁶

Por su parte, Ulpiano Ramírez, en un muy difundido *Memorándum moral* de 1906, que a su vez recoge mucho de lo que se decía en siglos anteriores, señala que el segundo mandamiento «prohíbe cualquier irreverencia contra Dios por la vana usurpación de S. S. Nombre, por blasfemia, juramento o voto ilícito o violado».¹⁷ En consecuencia, «siempre que se jura mentira es pecado mortal aunque sea en cosas mínimas».¹⁸

Así, los catecismos, los manuales de confesores y la normativa canónica, claramente estipulaban que la mentira atentaba contra el octavo mandamiento, mientras que jurar falsa o ingenuamente era una afrenta contra el segundo, sin perjuicio de que así también se afectara el deber de decir la verdad. Por tanto, jurar en falso, a sabiendas de la mentira, constituía una gravísima ofensa, mucho mayor que la mentira misma, puesto que así se usa en vano el nombre del Señor al ponerlo indebidamente como testigo de lo que no es cierto. Y es que el juramento, al ser «la invocación del nombre divino en testimonio de la verdad»,¹⁹ es nada más y nada menos que poner a Dios por testigo del testimonio. Entonces, es un deber de honrar a Dios al ponerlo «por testigo de la verdad»,²⁰ por lo que «sólo puede prestarse con

15 Catecismo anónimo de 1588, recogido y estudiado por: RESINES ([1588] 2002) 271. Se actualizó el español de la época. Igualmente, Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ([1761] 1803) 353 y 355 [parte III, cap. III, párrafos 16: Pruébese que es loable el juramento hecho como se debe y 20: Por qué el juramento falso y temerario es pecado tan enorme].

16 RIPALDA ([1618] 1783) 64–67, Sobre el Octavo Mandamiento.

17 RAMÍREZ (1906) 46.

18 Catecismo anónimo de 1588, recogido y estudiado por: RESINES ([1588] 2002) 271. Se actualizó el español de la época.

19 RAMÍREZ URREA (1906), 46, párrafo 102.

20 FLEURI (1769), tomo II, parte II, lec. XXIII del Segundo Mandamiento, 269.

verdad, con sensatez y con justicia».²¹ Justo por ello, la Iglesia recomendaba su uso precavido, al igual que Tomás de Mercado en sus consejos a los mercaderes, en su texto *Suma de tratos y contratos* (1569–1571):

Ítem deben aborrecer el jurar y acostumbrarse a nunca hacerlo, atento a que si no lo tienen muy aborrecido, como siempre les mueve su propio interés, jurarán por momentos, y, como las más veces lo que tratan es incierto y dudoso, pensarán que dicen verdad y mentirán. Así, de cien juramentos que hagan, sin exageración alguna, los cientos y uno serán perjurios. Y lo peor de todo es que, si no hacen en no hacerlo gran hincapié y reflexión, no se podrán dejar de acostumbrar a ello, según se les ofrece muchas veces ocasión. Y, acostumbrados una vez, casi se imposibilitan en enmendarse, antes van de día en día de mal en peor, porque, dado tengan al principio gran cuidado de jurar sobre cierto y verdad, al segundo o tercero mes tienen tan en el pico de la lengua el juramento que juran sin advertir si es mentira o verdad lo que afirman o niegan. Así vienen a pecar aun jurando lo cierto por la indiferencia y poca consideración del ánimo con que juran. Y lo que los santos más lloran es que los que tienen este vicio pecan miserablemente sin sentirlo cada hora cien veces y sin ningún interés y deleite. ¿Qué ganancia o qué placer hay en jurar cada hora el nombre de Dios en cosa que no va nada y, dado vaya, no importa ni ayuda ahora el jurarlo? Y cuando piensan que están en su gracia [...] están sepultados y cubiertos con mil espuelas de tierra de estos perjurios, que son pecados gravísimos.²²

Claro está que a pesar de estas advertencias, se consideró que, jurando en cosas graves, se honraba a Dios y se alejaba al demonio y la tentación del pecado (de mentir).²³ De todo esto se deduce que el juramento es un acto accesorio (a la vez que una garantía) al acto de decir la verdad, pero no se confunden a un punto tal que es peor ofensa violar lo accesorio que lo principal.

En consecuencia, ¿podría existir algo más grave en una cultura cristiana y jurada, como lo era la del Antiguo Régimen, que el perjurio? No. De allí su fuerza amenazante. Es por eso que Tomás de Mercado, en la *Suma de tratos y contratos* (1569–1571) dijese que eran tan naturales a los hombres las leyes de Dios que hasta en los romanos existía como mandato que «quien jurare [en] falso, sea castigado con pena divina y humana, [que] sea infame».²⁴ De igual

21 Código de Derecho Canónico (1983), lib. IV, parte II, tít. V, cap. II, canon 1199.

22 MERCADO ([1569] 1977), vol. I, 85 [lib. II, cap. V, parágrafo 4].

23 Es el propio Decugis quien nos recuerda cómo el juramento, en sus inicios místicos más antiguos, estaba asociado a ritos para alejar el demonio, ya sea como rechazo en el futuro a toda herejía (que sería una forma de juramento-promesa), ya sea como rechazo a la tentación (en un juramento sobre la veracidad de un dicho). DECUGIS (1942) 131.

24 MERCADO ([1569] 1977), vol. I, 43 [lib. I, cap. I].

manera Donoso, en sus Instituciones de Derecho Canónico, comenta que el perjurio:

Es grave delito contra la religión, por el desprecio e irreverencia que entraña contra Dios, a quien se invoca y trae por testigo, en confirmación de la mentira. Gravisimas son, por tanto, las penas fulminadas contra el perjurio, tanto en el derecho canónico como en el civil.²⁵

Y en este marco es que podemos entender esta enseñanza del *Catecismo del Sacromonte de Granada* del siglo XVI, transcrito por Resines: «Santo Tomás dice que jurar mentira es de sí mismo mayor pecado que matar a un hombre»;²⁶ asunto que está de la mano con Fleuri cuando afirma en su famoso catecismo de amplísima circulación:

Añade nuestro Señor en el Evangelio: *Yo os digo que de ninguna manera juréis*: pero quiere decir: en virtud de vuestra particular autoridad, y fuera de las ocasiones públicas, como son las tres [juramento del príncipe, de los ministros y de los particulares para hacer justicia], que quedan señaladas; porque todo juramento es una impiedad, y maldad, siempre, y cuando que no es acto de Religión.²⁷

Pero este juramento, si quería servir de base social, tendría que cumplir unos requisitos bien descritos por Lévy-Bruhl²⁸ y analizados por Prodi;²⁹ a saber: i) es fundamentalmente oral y ligado a la sacralidad de la palabra y a fórmulas rígidamente prefijadas, asunto que queda patente en nuestro estudio cuando vemos que el papel de los expedientes solo da cuenta escueta de la formalidad efectuada ante el juez, de manera oral. ii) Supone la presencia del que jura y de la comunidad que se predispone a participar del rito (en este caso, del escribano-secretario y del juez, y en algunos casos, ante testigos designados para tal fin). iii) Comporta, implícita o explícitamente, la maldición para quien jure en falso o no actúe como prometió comportarse (que

25 DONOSO (1868), lib. IV, cap. II, art. 7, 322–323. En el Código de Derecho Canónico (1983), lib. VI, parte II, tít. I, Canon 1368, p. 603, el perjurio está definido vagamente: «Si alguien comete perjurio al afirmar o prometer algo ante una autoridad eclesiástica, debe ser castigado con una pena justa». Sobre el contrato confirmado con juramento, Ramírez aclara que este solo es válido si el contrato es válido y lícito. RAMÍREZ URREA (1906) 133, parágrafo 253.

26 RESINES ([1588] 2002) 271. Se actualizó el español de la época.

27 FLEURI (1769), tomo II, parte II, lec. XXIII del Segundo Mandamiento, p. 270. Se actualizó el español de la época. El texto entre corchetes es nuestro.

28 LÉVY-BRUHL (1959) 385–396.

29 PRODI (1992) 22–23.

puede ser, como ya lo vimos, producto de fuerzas metafísicas o del poder civil que asume un rol de venganza por la afrenta religiosa que comporta el perjurio). iv) Viene acompañado de gestos y rituales visibles (como cruzar los dedos, persignarse, etc.). v) Está conectado con un sacrificio, con un lugar u objeto sagrado (la Biblia y el crucifijo como los más comunes que encontramos en los procesos judiciales de principios del siglo XIX). Y vi) es una especie de ordalía, pues se deja, en muchas oportunidades, el castigo en manos de Dios (especialmente cuando el juez no tiene forma de coaccionar debidamente con sanciones estatales al perjurio, aunque esta amenaza bien podría entrar en la tercera de las características).

Todo esto termina por aclararnos por qué el juramento religioso era un ritual que atravesaba los actos públicos en general, en tanto que así se lograba la cohesión social. La sociedad misma se construyó sobre el fuerte tejido que propiciaba la multiplicidad de juramentos entrecruzados que constituían la fuerza de los mandatos en los que se obligaba al hombre del Antiguo Régimen. En consecuencia, el poder del juramento para servir de base a las estructuras socio-políticas no estaba tanto en el miedo de la activación del poder civil que podía y debía castigar al perjurio, o el del derecho canónico que igualmente podía sancionar tal actuación por la gravedad que implicaba, sino al juicio divino que no permitiría que quedase impune cualquier uso en vano del nombre superior, lo que explica, al sentir de las culturas populares, que las «maldiciones» caerían sobre quien perjuraba, que su alma quedaría condenada, que su familia se perdería en el abismo de la mala suerte, que el «mundo se le caería encima»; mientras que a quien jura con justicia, porque «guarda los mandamientos[,] no tendrá mal [alguno]». ³⁰

De esta forma, el juramento se convirtió en un medio importante en la constitución del sujeto católico, primeramente del vecino católico (en momentos de la Colonia) y, luego, del ciudadano católico (por lo menos en el papel, durante el constitucionalismo republicano); ³¹ pero una vez vemos pasando el juramento religioso a su versión laicizada, el juramento legal, evidencia una escisión dentro del sujeto moderno fruto de la vacuidad

30 Eclesiastés, 8, 5.

31 Tanto para el constitucionalismo gaditano como para el de la primera república neogranadina, el sujeto soberano era «formado» por el catolicismo, ya como nación-católica en el primer caso o el pueblo-católico en el segundo. PORTILLO (2000); BOTERO BERNAL (2010b) 200–221.

progresiva del componente religioso al momento de construirse el concepto de ciudadano desde la perspectiva jurídica, y una reconstrucción de la religiosidad sentida como fundamento moral desde la perspectiva socio-cultural. Se trata pues de la instauración de un agente socio-político sujetado por dos fuerzas, inicialmente en coordinación (de aquí el valor del juramento religioso en el proceso judicial) pero que, con el paso del tiempo, el Estado neogranadino, con la ley en sus manos, logra en sus territorios hacer colapsar a su favor las representaciones colectivas que la segunda fuerza, la religión, había dejado como impronta (de aquí que el juramento religioso empieza a laicizarse y que el testimonio inicia a perder fuerza simbólica en su capacidad de convencimiento sobre el juez).

3. El juramento en los inicios del Estado neogranadino

Con la Independencia va apareciendo paulatinamente en escena el Estado liberal (más como ideal que como realidad plena en la Nueva Granada), con su legicentrismo, que implicó una reformulación no solo de las fuentes jurídicas sino de la forma en que dichas fuentes jugaron en la cultura. Así, la ley no solo pasó a regular, primero de la mano con el derecho canónico y el patronato, el perjurio, sino que, además, el incipiente «juramento conforme a derecho» (siendo «derecho» algo mucho más amplio que el sustantivo «ley»), «juramento conforme a la ley» (o más exactamente «conforme al código penal»),³² «juramentado legalmente»,³³ «juramentada en legal for-

32 Por ejemplo, para 1843 encontramos en un proceso: «En el mismo acto hizo el señor juez comparecer a Jesús María Rojas a quien por ser menor de edad se le nombró de curador al señor Salvador Arango, quien aceptó y juró y a su presencia, se le recibió juramento al testigo que hizo conforme a derecho previa la lectura de que habla el artículo 433 del código penal [...]». AHJM, doc. 1585, año 1843, f. 2r. Igual sucede en muchos otros expedientes de la época: AHJM, docs. 1585, 1845, 1843 y 3919. En todos ellos se aludió al artículo 433 del código penal, del 27 de junio de 1837, al momento de recibir testimonios. Ver la nota de pie de página 41.

33 Que es la fórmula dominante en los expedientes judiciales de finales del siglo XIX. AHJM, doc. 2548, año 1860, f. 4v. Se recogen los testimonios presentados ante el juez segundo parroquial de Medellín: «Quien juramentado legalmente, fue examinado por el interrogatorio anterior [...]». Otros ejemplos en AHJM, doc. 2073, año 1870, f. 1r. «En la misma fecha que se presentó el señor Abelardo Upegui quien juramentado legalmente conforme al interrogatorio que antecede dijo: a la 1ª. Que conoce al que lo pregunta y no le tocan generales de la ley. A la 2ª. Que es cierto el señor Julio López es un hombre de buena

ma»³⁴ y «juramentada y legalmente examinada»,³⁵ empezaron a desplazar, paulatinamente, al «juramento conforme a la religión». Claro está que este cambio del juramento procesal no se debió a norma legislada que así lo exigiese, ya que las normas procesales aplicables remitían, desde temprana época simple y llanamente al deber de «jurar» por parte de los que intervenían en el proceso (salvo los reos). Esto nos lleva a que la forma que da lugar al juramento procesal nace de la propia cultura judicial.

El juramento debe nacer gracias a una forma, que va más allá de las palabras, y que constituye la garantía misma de credibilidad. La forma, y de allí el valor de la palabra «conforme», no es solo la apariencia externa de una institución, en este caso del juramento, sino que es la que permite creer o no en el contenido de lo jurado.

Y es que el uso del término «forma» no implica que estemos hablando peyorativamente de un «formalismo» vano. La «forma» que rige el juramento no es un asunto estrictamente «formal».³⁶ Aludimos, más bien, a que la religión y/o la ley es la que «da forma» al juramento y constituye la amenaza que constriñe la conciencia individual. Así, el formalismo en el ritual del juramento es un antídoto contra la malicia popular, a la vez que mantiene su simbolismo, fuente de su autoridad.³⁷ Además, como ya dijimos acudiendo a Lévy-Bruhl y a Prodi, el uso de fórmulas, en su mayoría preconfiguradas por la mano del escribano, no implica, *per se*, un desvalor del juramento.³⁸ Por el contrario, solo si se sabe la fórmula y se pronuncia efectivamente se pueden comprometer el alma, el cuerpo y los bienes. La importancia de la institución explica la supuesta estabilidad en la fórmula, aunque, valga repetirlo, dicha rigidez es dinámica en el tiempo y según el juez que las hace pronunciar. Las fórmulas se repiten y son estables, en un mismo espacio y tiempo,

conducta en todo sentido, que esto la sabe porque hace mucho tiempo que lo conoce. A la 3ª Que es cierto que después de que el Señor Julio López cumplió una pena corporal no ha sido encausado por ningún delito y que hasta ahora se ha manejado muy bien en la sociedad. Que lo dicho es la verdad y firma». AHJM, doc. 936, año 1880, f. 3r-v.

34 AHJM, doc. 2073, año 1870, f. 3r.

35 AHJM, doc. 2073, año 1870, f. 3r.

36 En el proceso judicial propio del Antiguo Régimen, las formas, como el juramento, permiten asegurar la buena y recta conducta del juez, así como la verdad material, la cual se busca, a como dé lugar, para poder restituir equilibrios perdidos, todo dentro del marco de la equidad cristiana. MARTÍNEZ (2012) 209–239.

37 LÉVY-BRUHL (1959) 388.

38 PRODI (1992) 22–23.

en sus palabras y ritualidades, pero estas cambian si muta el espacio y el tiempo en la medida en que el juramento es, ante todo, dinámico. Además, no podemos ignorar que, por economía procesal en la mano del escribano, la fórmula termina repitiéndose en el expediente, tal como le enseña su propia experiencia en el oficio o como su sentido común le dice que suena mejor y logra un mejor efecto. Poco podría decirse a un escribano por no tener inventiva al momento de redactar lo que sucede en un proceso, más oral que escrito. Y si la misma mano que registra lo que pasa varía constantemente la fórmula usada para jurar, eso sí que podría ser una buena señal de que el juramento ya no tenía ni el rigor ni la amenaza que la había caracterizado en momentos previos.

Igualmente, la «forma» que da lugar al juramento procesal nos alude a una múltiple red de fuerzas fundamentadoras del mismo, red que cambia la fuerza y los pesos con el paso del tiempo. Entonces, estamos ante un juramento que deviene de normas jurídicas y de prácticas morales y religiosas. Frente a las normas jurídicas estamos, igualmente, ante un fundamento doble, en la medida en que el juramento, al ser un puente que vincula (aunque no necesariamente en forma pacífica) el poder civil y el religioso, está doblemente atado a una normativa tanto civil como canónica (recorde-mos que en el siglo XIX no puede negarse un carácter jurídico al derecho canónico, en virtud del patronato y, luego, del concordato con la Santa Sede), lo que dio lugar, entre otras cosas, a las fuertes tensiones entre Estado e Iglesia que bien nos narra Prodi en su excelente historia del instituto.³⁹ Además, el juramento se funda en prácticas religiosas, tanto populares (que un hombre «culto» no dudaría en llamar «supersticiosas», «inferiores» o «bobas»)⁴⁰ como más institucionales (como las que se desprenden de los

39 PRODI (1992), especialmente capítulos V y VI.

40 Como «bobo» fue calificado Evaristo Galiano, no solo por el jurista-periodista Muñoz, sino por muchos otros hombres cultos, médicos, abogados, jueces, en el famoso proceso del Aguacatal, entre otras razones, por sus creencias supersticiosas, que se reflejaron, por dar un ejemplo, en su negativa a jurar en vano por miedo a ser picado por un animal. Muñoz (1874), segunda parte, cap. XXIV, 174–177. – Resulta que Evaristo Galiano se negó a jurar en un sentido que podría favorecerlo porque podría ser objeto de maldiciones (por ejemplo, ser picado por un animal). Entonces cambió su versión en el proceso penal y esta vez sí prestó juramento comprometiendo la responsabilidad de otras personas en las que recayeron las sospechas del Fiscal del crimen – es decir, de Muñoz, el autor de la causa célebre. En cierto momento del proceso, se sospechó de la veracidad de lo dicho por Evaristo bajo juramento, por su condición de «imbécil», pero allí Muñoz dice: «Este

catecismos tan populares en su época), que dan cuenta de sanciones tanto en esta vida (no solo por parte del Estado), sino incluso sanciones derivadas de males, enfermedades, acontecimientos terribles, etc., que le sucederían a quien perjura), como en la otra (especialmente, el compromiso del alma, que sería un cargo serio a enfrentar en el juicio final).

Entonces, ante tal poder, el Estado neogranadino, en crecimiento, no quería dejar de arroparse para su favor de la forma del juramento usado dentro de la cultura, garantizando así dicha institución con la amenaza de una sanción penal más que una divina, el delito de perjurio. De esta manera el Estado usó para su servicio, para su normal funcionamiento, el juramento (institución fundamental para cualquier acto público), y a su vez se legitimó al regular, tanto como poder civil a la vez que autoridad sobre la iglesia (en virtud del patronato), la forma que debía tomar dicha figura tan usada y requerida por la cultura judicial y política. Pero esto, obviamente, no fue, ni podía ser, un proceso inmediato ni homogéneo. Por ejemplo, la laicización del juramento fue mucho más lenta entre jueces legos (que eran el grueso de la justicia) que entre los letrados.⁴¹

hombre que ha demostrado bastante conciencia o bastante miedo a la ley para denegarse a rendir un juramento en apoyo de una mentira, declara bajo la gravedad de las sanciones religiosa y legal, contra personas a las cuales no ha profesado nunca odio alguno, y como consecuencia forzosa, comprometiéndose a sí mismo». Muñoz (1874), segunda parte, cap. XXV, 178. Obsérvese, pues, cómo, ante un juramento procesal de forma legal, el sentimiento religioso (supersticioso o no) continúa siendo un criterio que, incluso quien fuera el Fiscal que recibió dicho juramento, no lo desecha en el momento de defender este dicho dentro del proceso criminal.

- 41 Las fórmulas antiguas, religiosas, sobrevivieron mucho tiempo entre los jueces legos. Verbigracia, dijo un juez local y lego en 1845. AHJM, doc. 1420, año 1845, f. 4r-v. «En auto continuo hice comparecer ante el juzgado al señor José María Patiño de este vecindario, a quien por ante los testigos actuarios se le leyeron previamente los correspondientes artículos del código penal, y le recibí su juramento que prestó conforme a derecho por Dios nuestro señor y una señal de cruz, bajo cuya gravedad prometió decir verdad en aquello que supiese y fuere legítimamente preguntado [...]». Esta fórmula es un poco más radical que la usada por otro juez local algunos años antes: «En el mismo día hizo el señor Juez comparecer al señor Alejandro Zea a quien por ser menor de edad se le nombró de curador al señor José María Upegui y a su presencia se le recibió juramento que hizo conforme a derecho por Dios y su santa cruz» AHJM, doc. 2839, año 1833, f. 1v. Aquí se puede ver que la religión es la garantía no solo del derecho sino de la verdad que hace la justicia. Todo lo cual se opone a la fórmula empleada por un juez letrado en 1843: «En el mismo acto hizo el señor juez comparecer a Jesús María Rojas a quien por ser menor de edad se le nombró de curador al señor Salvador Arango, quien aceptó y juró y

Así las cosas, gracias al patronato, el naciente Estado ordenó paulatinamente que se jurase «conforme a derecho», pero sin olvidar que el derecho en aquel entonces aún no era propiedad exclusiva del Estado, en tanto que de él todavía hacía parte la normativa castellana e indiana, el derecho canónico y las costumbres locales. De esta manera, con la aparición de la fórmula de juramento «conforme a derecho» en vez del juramento estrictamente religioso, no se sentía una afrenta directa al catolicismo, puesto que el derecho, en conjunto, estaba en una supuesta coordinación con la religión. Sin embargo, la nueva fórmula, que se volvió regla general en la década de los treinta entre jueces letrados (demorando más para permear los papeles de los legos), no fue un conjunto de normas inocuas. Se dio entrada así a cambios más proclives al Estado, puesto que era más fácil el salto del «derecho» a la «ley» que de «Nuestro Señor Jesucristo» a la «ley» por más que esta fuese expedida por un Estado católico.

a su presencia, se le recibió juramento al testigo que hizo conforme a derecho previa la lectura de que habla el artículo 433 del código penal [...]» AHJM, doc. 1585, año 1843, f. 2r. En esta última fórmula, el componente religioso queda en la esfera privada del individuo y desaparece del papel, indicando con claridad que es el derecho mismo, en su forma penal, sin ataduras metafísicas, el que garantiza la verdad que conllevará a la legalidad. – El artículo 433 del Código Penal de Junio 27 de 1837, transcrito en la Recopilación Granadina (1845), dice: «Los artículos anteriores de este capítulo serán impresos y fijados en lugares públicos, en las oficinas de los escribanos y notarios; y los jueces civiles, militares o eclesiásticos que tuvieren que interrogar testigos, harán que dichos artículos se lean provisionalmente». ¿Cuáles eran los «artículos anteriores»? El artículo 427 señala, *grosso modo*, que los testigos y peritos que declaren bajo juramento algo falso en negocio civil serán declarados infames y condenados a presidio por tres a nueve años. El artículo 428 indica que tratándose de negocio criminal en delito con pena corporal serán declarados infames y condenados a trabajos forzados por cuatro a doce años, y si fuese en delito con pena no corporal serán declarados infames más dos a ocho años de presidio. El artículo 429 dice que si los falsos testigos hubieran dado sus declaraciones por soborno o cohecho, sufrirán el «máximo de las penas señaladas» y una multa «igual al duplo de lo que hubieren recibido o esperado recibir». El artículo 430 establece que los que sobornaren para dar juramento falso serán castigados «con la mitad a las dos terceras partes de la pena prescrita contra el testigo sobornado». El artículo 431 señala que «Los que en cualquier otro caso que se les exija juramento depongan falsamente, sufrirán la pena de uno a cuatro años de presidio». El artículo 432 apunta que los que fueren preguntados en un acto oficial, sin juramento, y faltaren a la verdad serán «apercibidos y arrestados por uno a dos meses». Recopilación Granadina de 1845 en Pombo (1845), tratado II, parte IV, lei 1. Código Penal de Junio 27 de 1837, lib. III De los delitos i culpas contra la Sociedad, i de sus Penas, tít. VIII De los delitos i culpas contra la fe pública, cap. 7º De los testigos falsos i de los perjuros, 199.

Pero este juramento, «conforme a derecho», más común entre los jueces letrados de la República, se hizo, como lo hemos podido ver en varios expedientes, siguiendo rituales religiosos. De esta forma, siendo amplios en la narración, ya a mediados del siglo XIX al testigo se le exigía juramento «conforme a derecho», pero aun así el juramento se realizaba en la práctica muchas veces invocando el nombre de Dios y tocando casi siempre un crucifijo o un objeto religioso, especialmente si estaba ante un juez lego, como sucedió con el juez parroquial de Marinilla:

En la villa de Marinilla a trece de octubre de mil ochocientos cuarenta y cinco la parte presentó por testigo al señor José López, vecino en esta villa, a quien el señor Juez previa la lectura del artículo que refiere el cuatrocientos treinta y tres de la ley 1ª, P. 4ª, T. 2ª, Recopilación Granadina le recibió juramento el que hizo por Dios Nuestro Señor y su santa cruz; bajo de cuyo cargo y gravedad prometió decir verdad en lo que supiere y le fuere preguntado y siéndolo en virtud del anterior interrogatorio responde: [...] dijo que lo expuesto es la verdad en fuerza del juramento hecho, y leída que le fue su declaración en ella se afirmó y ratificó, y expresó ser mayor de veinticinco años y firma con el señor juez por ante mí de que doy fe. Juan B. Echeverri [Firma y rúbrica]. José López [Firma y rúbrica]. Juan María Suarez [Firma y rúbrica].⁴²

Esto deja entrever la cercanía, aunque no exenta de tensiones en crecimiento, que existió entre la religión y el Estado en la forma como crecía el legicentrismo en la administración de justicia. Otra cosa sucedió con los jueces legos, que constituían el grueso de la administración de justicia de la República, quienes, muchas veces por desconocimiento de los mandatos jurídicos escritos, continuaban haciendo el juramento con alusión exclusiva a la religión o, en el mejor de los casos, con una alusión mixta, lo que llevaba, por ejemplo, a que el juez lego no solo se contentara con exigir el juramento religioso sin aludir a las normas jurídicas sino que también se preguntara, para dejar constancia en el expediente, de la profesión de fe del testigo, para aleccionar doblemente al alma dada la importancia de lo que iba a pasar: un dicho que determinaría lo que se decidiera judicialmente.

Además, en esta época de jueces legos y jueces letrados encontramos casos emblemáticos para nuestro estudio. Durante muy buena parte del siglo XIX, especialmente en su primera mitad, los jueces legos, por desconocimiento de las normas constitucionales del caso, por la convicción que les generaba un

42 AHJM, doc. 1419, año 1845, ff. 1v y 2r. La ley 1ª, parte IV, tratado II, Recopilación Granadina, no es otra que el Código Penal de junio 27 de 1837. Ver la nota anterior.

relato jurado y por la continuidad de las prácticas del Antiguo Régimen,⁴³ exigieron juramento al sindicado de un delito, puesto que el juramento era una forma importante de garantizar la verdad dentro del proceso. Incluso, hay varios casos registrados, en los que el sindicado, por el temor al juramento, terminó por confesar los hechos, puesto que de negarlos no solo podría ser condenado ante el Estado también por perjurio, sino que, peor aún, perdería el alma y le caerían las maldiciones anunciadas en la cultura popular. Pero al enterarse el juez letrado, por ejemplo en una consulta o apelación, del juramento exigido al sindicado, este decretaba la nulidad de lo dicho y sancionaba al juez lego por incumplir mandatos constitucionales y legales que este no tuvo oportunidad de conocer, aspecto que generó tensiones fuertes entre ambas judicaturas,⁴⁴ asunto que estudié en otro tiempo.⁴⁵ De esta manera, puede verse cómo las diferencias en la forma de asumir el juramento judicial en los casos criminales terminaron por enfrentar, una vez más, la justicia letrada con la justicia lega, permitiendo de esta manera que la primera disciplinara a la segunda en el nuevo estado de cosas, esto es, el

43 Por ejemplo, Eugenio de Tapia, tan seguido por los jueces neogranadinos de la primera mitad del siglo XIX, justificaba tomar juramento a reos: «Según la ley, y el uso constante de los tribunales, debe preceder a la confesión el requisito del juramento, bajo del cual se ofrezca el declarante a decir verdad sobre todo aquello de que fuere preguntado; y aunque este requisito sea esencial en concepto de la ley citada, no dejará por falta suya de valer y perjudicar al reo la confesión del delito, aunque no con la eficacia que si él concurriese» TAPIA (1828), tomo 7, cap. IV, tít. III, parágrafo 15, 346. Igualmente, tomo 7, cap. IV, tít. III, parágrafo 2, 340–341. En igual sentido Las Siete Partidas dicen: «y entonces el Rey o el juzgador débenle [al reo] hacer jurar que diga la verdad de aquel hecho sobre que lo recaudaron, y débelo todo hacer escribir lo que dijere, y andar adelante en el pleito» MARTÍNEZ ALCUBILLA (1885), vol. I, Partida VI, tít. XXIX De como deuen ser recabdados los presos, ley IV En que manera deuen recabdar los presos, e quales deuen ser metidos en prisión, 656.

44 Son varios los casos que podrían exponerse al respecto de la muestra estudiada, pero valga aquí recordar uno. El letrado Pantaleón Arango, actuando como abogado de pobres, alega, ante el juez letrado de Hacienda, la inconstitucionalidad de las indagatorias que un juez parroquial, no letrado, adelantó con los defendidos por Arango, en tanto la justicia local les exigió juramento en el momento de tomar su declaración, tal como consta en el expediente: «En el mismo día, mes y año en presencia de testigos le tome la confesión a Sebastián Triana reo de contrabando al que le recibí juramento que hizo por Dios Nuestro Señor y una señal de cruz en el que prometió decir verdad en todo lo que supiere y le fuere preguntado; y preguntado su estado y vecindad dijo que era casado, y que era vecino de esta parroquia hace dos años» AHJM, doc. 2341, año 1833, f. 1r–v.

45 BOTERO BERNAL (2010a) 63–86.

respeto por los principios liberales consagrados en una constitución que a su vez ya era, por sí, toda una novedad en los sistemas jurídicos decimonónicos.

4. El juramento conforme a la ley

Entrando en la segunda mitad del siglo XIX, vemos que el juramento va perdiendo solemnidad. Antes, con el juramento religioso, la fórmula era rica no solo en el número de palabras sino también en los giros retóricos usados. Parece una paradoja que entre menos hojas tuviese el expediente escrito, el juramento ocupara tantas palabras, mientras el expediente crece en sus folios el juramento se reduce a su mínima expresión. Y se reduce el propio juramento legal desde la típica fórmula de «juramentado legalmente y previa lectura del artículo 433 del código penal»⁴⁶ (propio de mediados del siglo XIX), para pasar a fórmulas más escuetas como «juramento en debida forma»⁴⁷ hasta llegar a finales del siglo XIX con la fórmula de «juró» o, incluso, a un simple «manifestó», sin mayores aclaraciones. Una buena pista de esta reducción nos la da un letrado (abogado, pero no graduado por la Universidad) Francisco de Paula Muñoz, quien escribió una «causa célebre» (género literario y periodístico de narrar causas judiciales famosas para entretenimiento y la formación de la opinión pública)⁴⁸ sobre un espantoso crimen sucedido en 1873 en Medellín.⁴⁹ Francisco de Paula Muñoz, que fue el primer fiscal que adelantó las primeras pesquisas sobre estos hechos, llamó la atención sobre cómo logró desentrañar los responsables del crimen: haciendo que un testigo sobre el que se tenía cierta sospecha de que sabía más de lo que decía jurase ante Dios de que lo dicho era toda la verdad. Este testigo, al verse así compelido con tanta fuerza por el fiscal, aceptó que no estaba diciendo todo lo que sabía, y se arrepiente diciendo que si hubiera

46 Recopilación Granadina de 1845, en POMBO (1845), tratado II, parte IV, lei 1. Código Penal de Junio 27 de 1837, lib. III De los delitos i culpas contra la Sociedad, i de sus Penas, tít. VIII De los delitos i culpas contra la fe pública, cap. 7 De los testigos falsos i de los perjueros.

47 «En los mismos se presentaron los señores Indalecio Flores, Abelino Toro y Mariano Toro J. juramentados en debida forma, aceptaron el encargo y prometieron cumplir y desempeñar bien y fielmente el encargo, y firman [...]» AHJM, doc. 1720, año 1858, f. 7r.

48 Sobre la importancia de las causas célebres para la cultura judicial, MAZZACANE (2011).

49 MUÑOZ (1874), primera parte, cap. XII, 43–46. Igualmente, BOTERO BERNAL (2012) 93–137.

jurado en vano lo morderían serpientes y sería maldito. Pero lo que más nos interesa de Muñoz es lo que escribe a renglón seguido, pues hace toda una crítica en contra de la forma en que ese momento se tomaba el juramento, señalando que se había convertido en una práctica secretarial que se hacía sin mayor respeto y que un buen funcionario judicial debía darle el protocolo adecuado pues así se lograba obtener lo mejor de los testigos:

Otros de los puntos sobre los cuales queríamos llamar la atención, eran la solemnidad y la oportunidad del juramento, lo mismo que la atención a las exposiciones de los testigos, en el momento en que las rinden. Generalmente se abandona esta tarea, en las oficinas públicas, al Secretario o a los escribientes que no conocen el asunto de que se trata, ni podrían comprender sus puntos importantes, mientras que el Juez o el superior respectivo se ocupa en otra cosa, o charla con el visitante o con el transeúnte. Y *después* de rendida la exposición, recita el Secretario rápidamente y como sin conciencia de lo que dice, la disposición penal aplicable al falso juramento, y se concluye recibiendo éste. Nada más torpe, más ilegal, más absurdo y más perjudicial que este sistema y este desgreño, que pueden ser tan fatales para la inocencia como provechosos para el delito [...] Hay enorme diferencia entre el testigo que declara bajo la impresión de un juramento solemne y de su correspondiente sanción penal y el que lo hace como quien habla naturalmente en una conversación ordinaria.⁵⁰

Pero a pesar de la advertencia de Muñoz, el juramento, a finales del siglo XIX no solo iba perdiendo palabras en las fórmulas usadas sino que, también, esto va aparejado a un aumento significativo del valor de otros medios de pruebas que a juicio del juez eran de mayor credibilidad, como lo era la prueba documental (que aumentaba en su uso procesal) y la pericial (que era más apreciada máxime que eran momentos de referirse a las «ciencias forenses» como saberes infalibles, en especial la medicina forense).⁵¹

Obviamente, estas dos formas de pruebas estaban atravesadas por un juramento, pero la «verdad» del documento que se anexaba al expediente, como un título valor, o la del perito o forense en su dictamen al juez, estaba cada vez menos sujeta a la gravedad del juramento que a la evidencia que aportaba la letra escrita, la literalidad del documento, o la credibilidad que daba la ciencia en momentos de auge del positivismo filosófico. Esto explica, por ejemplo, cómo se abandonó con mayor rapidez el juramento de dichas dos formas de prueba (la documental y pericial) que el juramento de la

50 Muñoz (1874), segunda parte, cap. I, 57–58.

51 Asunto ya bien trabajado, para el siglo XIX, por FOUCAULT (1990).

prueba testimonial (que aún se mantiene, aunque ya como práctica secreta-
rial, pasando así al mundo de lo superfluo).⁵²

Además, y no es cosa de poca monta, el proceso va perdiendo paulatina-
mente su misión de encontrar la verdad real que permitiera al juez aplicar
justicia y así restablecer equilibrios perdidos en una sociedad cristiana,⁵³ para
pasar de manera lenta pero segura a una justicia que se concebía más como
una aplicadora de normas a partir de certezas logradas gracias a las pruebas
allegadas al expediente, tal cual lo pregonó el siglo liberal y que se estatuye
con fuerza en el positivismo jurídico del siglo XX. Ya no se busca la verdad
real para aplicar justicia, sino lograr certezas parciales (o «verdad judicial»)
mediante mecanismos procesales cada vez más complejos para aplicar con
base en ellas las normas estatales exigidas. Así las cosas, la necesidad de saber
lo que efectivamente pasó da lugar, paulatinamente, a la necesidad de aplicar
adecuadamente los mandatos estatales. La verdad material daría paso a la
verdad judicial, asunto aplaudido por varios procesalistas.⁵⁴

- 52 «El prestigio del juramento está vinculado con el misterio que lo rodea. Si el misterio se
aclara, toda la originalidad de la institución se encuentra aniquilada»; esto es, por su
desencantamiento fruto de la marcada laicización. LÉVY-BRUHL (1959) 394. Traducción
propia del francés.
- 53 «La Justicia se vinculaba de este modo a la forma y las Sagradas Escrituras proporcionaban
numerosos ejemplos de que ese diseño del procedimiento era el querido e impulsado por
Dios», MARTÍNEZ (2012) 236.
- 54 Postura liderada, siguiendo en mucho la idea de que el derecho se limita a imputaciones,
por Cipriani, Monteleone, Montero y Alvarado, entre otros. No obstante, el asunto no
está zanjado entre procesalistas. Taruffo, Picó y Parra Quijano, por mencionar algunos
casos, seguirán dando valor a la verdad como fin de las indagaciones del juez. V. gr.
«Una forma muy difundida para resolver (o, mejor, para disolver) la cuestión consiste
simplemente en afirmar que el proceso en cuanto a tal no tiene nada que ver con la
búsqueda y la determinación de la verdad de los hechos. Esta afirmación es típica de las
teorías que sostienen que el proceso sirve para resolver controversias y no para producir
decisiones verdaderas, pero tiene también espacio fuera de esas teorías cuando se quiere
evitar afrontar las dificultades de la relación entre verdad procesal y verdad *tout court*. Así,
se dice, por ejemplo, que la única verdad que importa es la que es establecida por el juez
en la sentencia, ya que fuera de ella no hay ninguna otra verdad que interese al Estado o
a la administración de justicia o, mucho menos, a las partes. En resumen, el problema
de la verdad de los hechos es eludido en la medida en que la verdad es, de una forma u
otra, excluida del conjunto de los objetivos que se atribuyen al proceso en general y al
proceso civil en particular», TARUFFO (2002a) 25–26. De esta forma la verdad conduciría a
la decisión justa, TARUFFO (2002b) 219–234. Un texto más específico sobre la verdad en el
proceso: TARUFFO (2007). Con respecto a este debate entre procesalistas LONDOÑO (2006).

De esta forma, resumiendo, el juramento judicial se conserva aún por la fuerza del pasado y cómo una forma adicional de coacción penal a los sujetos procesales, pero a la par que se laiciza (se mantiene el juramento, pero con base en el derecho estatal: juramento conforme a la ley), el testimonio deja de ser paulatinamente la forma probatoria más contundente. Pero no queremos insinuar, mal haríamos, que se trató de una cadena causal, que la laicización del juramento conllevó a su pérdida de valor simbólico y esta con el aumento de la credibilidad en otros medios de prueba. No habría forma de demostrar fehacientemente tal línea causal. Más fácil es creer que todos estos fenómenos se cruzaron propiciándose mutuamente, gracias al creciente estatismo-legicentrista que implicó, a pesar de algunos gobiernos conservadores del siglo XIX, laicizar el proceso judicial dejándolo como una herramienta de aplicación de las normas del Estado y ya no como una forma de restaurar los equilibrios sociales perdidos a partir de la búsqueda de la verdad.

5. Conclusiones

La primera conclusión es metodológica. Hay que reconocer que los expedientes judiciales, si bien son importantes y deben ser afrontados, no permiten por sí mismos llegar a conclusiones precisas y definitivas sobre el juramento en la cultura; es decir, del mero estudio de los expedientes judiciales solo se podría llegar a conclusiones limitadas sobre el trasegar de las fórmulas usadas en el proceso, pero no podría llegar con ello a demostrarse, por fuera de toda duda, una laicización del juramento en la sociedad, ni mucho menos a plantearse temas de la religiosidad tal como esta era vivida en el siglo liberal. Son, pues, fuentes valiosísimas para dar cuenta de las «formas» jurídicas y de los sistemas administradores de verdad en las culturas jurídicas, pero no van más allá para un iushistoriador, ni serían determinantes para los estudios de culturas populares a menos que se articulen con otras fuentes y otros estudios, así como aquí lo hemos intentado hacer (aunque no todas estas fuentes fueron citadas, por asuntos de espacio, en este texto en concreto), tales como textos catequéticos, normativos, causas célebres, ensayos doctrinales de la época, etc. Y esto es necesario si nos atenemos a que esta es una

Parece ser que varias críticas actuales a los excesos del estatismo pasan, en mucho, por la reivindicación de ciertas posturas del Antiguo Régimen.

investigación que pretende ir más allá de una iushistoria basada en el *law in books* (siguiendo la exitosa metáfora de Pound),⁵⁵ para rastrear cómo se vivía, cómo se sentía en los contextos culturales próximos ese derecho vigente; esto es, un *law in action*.

Además, esta primera conclusión nos lleva a una aclaración. Por la limitación que imponen las fuentes, estamos ante un trabajo que no puede darse el gusto de los grandes clásicos que (creen que) cierran, con la última página, un tema. Ya lo decía Prodi: «Tal vez la edad del libro concebido como producto finito y concluso al cual la empastadura imprime el sello definitivo de completo y perpetuo, que las reseñas pueden solo alabar o despedazar, está por terminar».⁵⁶ Y no podía ser para menos, si tenemos en cuenta que: A) Hemos escogido, conscientes de sus riesgos, hacer una historia de una institución compleja en un largo período de tiempo – bueno, un siglo es largo para muchos y corto para otros – para poder dar cuenta de ondas de larga duración.⁵⁷ B) No podría ser definitiva una obra que parte de fuentes judiciales que, para poder comprenderlas en un sentido más allá del estrictamente normativo, nos imponen acudir a muchas otras fuentes, y por tal remisión siempre habrá algo nuevo que decir en la medida en que crezcan las fuentes, primarias y secundarias. C) Nuestra pretensión de una iushistoria más allá de la estrictamente normativa, pero sin llegar a ser una historia general, implica estar en puntos grises rastreando una cultura jurídica dentro de una cultura más compleja que abarca otros aspectos sociales, por lo que, desde los dos extremos (tanto para el iushistoriador meramente normativista como para el historiador profesional) siempre hizo falta «algo más» en este tipo de estudios a los que nos abocamos. Esta es la tragedia y la soledad, parafraseando a Caroni,⁵⁸ del iushistoriador que indaga por matices y culturas: somos muy historiadores para los juristas (incluso para los iushistoriadores normativistas) y muy juristas para los historiadores profesionales.⁵⁹

55 Indagaciones que empiezan con POUND (1910) 12–36.

56 PRODI (1992) 19. Traducción propia del italiano.

57 He aquí el concepto Braudel en el sentido de que en la realidad confluyen procesos de larga, mediana y corta duración. BRAUDEL (1980) 60–106.

58 CARONI (2010).

59 Parafraseando aquí la ya famosa y contundente afirmación de THIEME (1986) 25: «El historiador del derecho es, por lo general, entre los juristas un buen historiador, y entre los historiadores un buen abogado. No le es fácil satisfacer a ambos. Él es un ciudadano con doble nacionalidad, un sujeto mixto, en dos Facultades en las que se siente como

No obstante, de esta primera conclusión, sí creemos, junto a Prodi, que a partir del juramento se puede hacer un rastreo de la historia del pensamiento político, del Estado y de la constitución en Occidente. Agregamos que también de la cultura jurídica, esto es, la más cercana al proceso judicial y al derecho como sistema de control. Entonces, la segunda conclusión es que la laicización del juramento, que no fue debido a una norma procesal específica sino a transformaciones mucho más profundas, implicó el paso de una dualidad interactiva (con tensiones y acuerdos a lo largo de la historia) entre Estado y religión, a un progresivo debilitamiento de la capacidad de diálogo y de ejercicio de límite que tenía la religión y la Iglesia romana frente al poder civil, lo que puede rastrearse, además, con el estudio de la lid que generó la continuidad o no del patronato una vez se produjo la Independencia en la Nueva Granada. Esto podría ser llamado como un monismo (del Estado) en el proceso, para oponerlo a la dualidad de la que ya se habló (Iglesia y Estado), pero realmente la religión y la Iglesia no fueron absorbidas por el Estado, en la medida en que estas no se nacionalizaron, sino que fue reducida progresivamente en su capacidad de control y límite, para bien o para mal según los gustos, de ciertos asuntos de la *tecné* estatista, en especial en el proceso judicial. Dicho con menos palabras, el siglo XIX empezó con un proceso judicial donde confluía religión, Iglesia y Estado, sin embargo, pasó, con el trasegar de los años, a un proceso donde el Estado, con su ley, crecía a costa de los otros. Asunto que puede verificarse, por ejemplo, con la laicización del juramento, que a su vez fue un fenómeno aparejado a otros (como la banalización del juramento, la pérdida de valor simbólico del testimonio, etc.).

Pero esta reducción de la Iglesia incluso se puede verificar no solo en expedientes, sino también en la normativa sobre el juramento (ley del 28 de julio de 1824, «sobre patronato eclesiástico»):

Artículo 16: Los nombrados por el Congreso para los arzobispados y los obispados, antes de que se presenten a Su Santidad por el Poder Ejecutivo, deberán prestar ante éste, o ante la persona que delegare al efecto, el juramento de sostener y defender la Constitución de la República, de no usurpar su soberanía, derechos y prerrogativas, y de obedecer y cumplir las leyes, órdenes y disposiciones del Gobierno. De este juramento se extenderán dos ejemplares, firmados ambos por el nombrado, y se pasará

fuera de casa, por así decirlo en dos zonas, y la carga que implica ser una frontera la sabemos nosotros hoy mejor que nunca». Traducción propia del alemán.

uno al Senado y otro a la Cámara de Representantes para que se guarden en sus respectivos archivos.

Artículo 17: Luego que los nombrados hayan prestado el juramento que antecede, podrán entrar en el ejercicio de su jurisdicción [...].⁶⁰

Juramento este, el de los eclesiásticos, que ya no estaba apellidado como religioso, aunque así se hiciese, en la práctica, para esa fecha (1824). Sin embargo, las «formas» que le daban vida cada vez más permitían la entrada a componentes extraños a la ritualidad eclesiástica antigua, no solo porque el juramento, que repetimos se hacía invocando al Dios católico, se daba ante autoridades estatales que lo consignaban por escrito, sino también que era a favor del Estado. Empezó así, en la normativa del juramento de fidelidad, ese mismo proceso que vimos en los expedientes. Claro está que, como lo dijimos antes, frente al juramento procesal, no encontramos norma alguna que ordenase la laicización de sus formas. Pero el hecho de que el legislador haya dejado en manos de las culturas judiciales el desarrollo de estas formas, no implicó que no tenía manera de incidir en ellas. La cultura judicial formó el juramento a partir de prácticas religiosas y con respeto al derecho canónico, para terminar, haciendo de él una práctica secretarial garantizada por la ley (penal).

No obstante, reiteramos, la paulatina expulsión de la religión y de las normas eclesiásticas de la fórmula del juramento en especial y del proceso en general, dejando un estatalismo (en sus efectos políticos) y legicentrismo (en sus efectos jurídicos) fortalecidos, no implican que la religión y la Iglesia dejaron de ser importantes para la política nacional y la construcción de nación durante el siglo XIX. Simplemente significa que el Estado desterró de los aspectos más fuertes del sistema jurídico, y por ende del proceso, a otros poderes moderadores. Pero en la medida que el juramento se estatalizaba (aunque se hiciese oralmente ante los ojos del secretario conforme a la religión), perdía su importancia. Se banalizaba.

Como tercera conclusión tenemos que el estudio del juramento judicial nos permite registrar cómo se pasó del proceso que buscaba la verdad a un proceso donde se buscaba la eficacia del derecho estatal. Y es que el juez, en esos momentos (cosa que se irá perdiendo en movimientos de larga duración dentro de una compleja confluencia de diferentes procesos históricos), era

60 POMBO (1845), tratado IV, parte I, lei 1, Julio 28 de 1824 Sobre patronato eclesiástico, arts. 16 y 17, 245.

más que todo una figura de balanceo social que, aplicando la justicia a los casos concretos (una ruda equidad), lograba deshacer los entuertos y reencauzar los cauces desbocados de los conflictos que ponían en entredicho la cohesión social (aún estamos distantes, especialmente en la primera mitad del siglo XIX, de un juez que considere que su función es la mera aplicación de normas estatales), pero para ello, para el cumplimiento de una función que, ideológicamente, va más allá de las fronteras de la norma jurídica, requiere saber qué pasó, la verdad de los hechos, con lo cual acudía al principal sistema de administración de verdad de su época, como lo era la religión, que avalaba el dicho del que aportaba información al proceso.⁶¹ De esta manera, se reflejaba en el proceso judicial el espíritu cristiano, donde «la pregunta por la Verdad es, al mismo tiempo, una pregunta por la Justicia».⁶²

Antes no había proceso que prescindiera de los testigos, principal y muchas veces el único mecanismo de prueba en el Antiguo Régimen, y no había testigo válido si no mediaba el juramento de rigor, por lo que la pérdida de la eficacia simbólica en sentido general del juramento iba aparejada a una mayor desconfianza hacia el testimonio.⁶³ Incluso, esta disminu-

61 Basta recodar las fórmulas religiosas. La verdad se presume porque se jura: «En la villa de Marinilla a trece de octubre de mil ochocientos cuarenta y cinco la parte presentó por testigo al señor José López, vecino en esta villa, a quien el señor Juez previa la lectura del artículo que refiere el cuatrocientos treinta y tres de la ley 1ª, P. 4ª [parte IV], T. 2º [tratado II], R. G. [Recopilación Granadina] [Código Penal – junio 27, 1837] le recibió juramento el que hizo por Dios Nuestro Señor y su santa cruz; bajo de cuyo cargo y gravedad prometió decir verdad en lo que supiere y le fuere preguntado y siéndolo en virtud del anterior interrogatorio responde [...], AHJM, doc. 1419, año 1845, ff. 1v y 2r.

62 MARTÍNEZ (2012) 220. Igualmente, sobre el proceso en el Antiguo Régimen, tenemos lo siguiente: «La idea de un interés público, entendido como algo superior a los intereses de cada una de las partes que afecta a la vida social y al aspecto religioso de esa vida social, se coloca en un primer plano y condiciona las actuaciones todas. La verdad es el elemento a perseguir, pase lo que pase, caiga quien caiga y se invierta el tiempo que se invierta. Se comienza a hablar en esos tiempos de *verdicto*, como sinónimo de sentencia, para significar esa dicción de la verdad que debe culminar todo proceso». MARTÍNEZ (2012) 230–231.

63 Los testigos jurados, en el proceso judicial del Antiguo Régimen, fueron, a fin de cuentas, «las pruebas concebidas como los mecanismos idóneos de los que dispone el juzgador para alcanzar esa verdad que debe guiar la acción de todas las partes implicadas. Porque será la declaración de los testigos el elemento más relevante de cara a la obtención de esa verdad, con arreglo a la cual deben actuar las partes implicadas y el juez, regido por la equidad en todas y cada una de sus conductas». MARTÍNEZ (2012) 225.

ción del valor del juramento ya la podemos ver cuando, en pleno siglo XIX, se logró institucionalizar constitucional y legalmente la prohibición de exigirle el juramento al acusado de algún delito, siguiendo el derrotero ilustrado que consideraba tal asunto como una tortura moral, lo que deja en claro una reducción progresiva de los ámbitos de la institución que estudiamos. Pero esto no se logró dentro del proceso de la noche a la mañana, sino que solo se puede rastrear, como aquí se hizo, en estudios de mediana y larga duración. Incluso, un estudio de un siglo apenas permite ver que estos movimientos correspondieron a ciclos más largos, puesto que esto empezó mucho antes (Prodi, por ejemplo, ya situaba el inicio de la laicización del juramento en las ideas de Hobbes, siglo XVII)⁶⁴ y se verificó mucho después (en pleno siglo XX).

Sin embargo, el asunto no es tan claro como podría pensarse en las pocas hojas que contiene este estudio. El juramento dentro de las culturas jurídicas se fue laicizando en papeles, pero no puede creerse que las formas que dan lugar al juramento procesal estén indefectiblemente conectadas con las formas en que se vivió la religión católica en la cultura más amplia. Si fuese así, cuanta menos alusión a lo religioso en el proceso, menos religiosidad habría entre las personas; y esto no fue necesariamente de esta manera. Los sentimientos religiosos vividos por la Iglesia y por la gente (religiosidad popular) no se vieron afectados con la misma intensidad con la que vemos la transformación del juramento en las hojas de los expedientes judiciales. Un fervoroso cristiano, por más forma legal que tuviese el juramento, por más acto secretarial que este fuese, por su sentimiento religioso habría hecho el juramento en un proceso judicial como un deber derivado del segundo mandamiento de la ley de Dios, con el consecuente miedo a las sanciones divinas y con el consabido rigor de la fórmula religiosa. Pero esto tampoco quiere decir que, en la cultura popular, el hombre de poca fe tendría por banal el juramento, pues bien podría darse el caso de personas poco religiosas que respetasen el juramento legal, no por el miedo a la sanción penal sino por el honor al que este acto está asociado. Sin embargo, ¿estas actitudes en el proceso (la del ferviente religioso y la de la persona honorable) serían regla general y, por tanto, presupuestas por los funcionarios judiciales? Esto no lo podemos saber a ciencia cierta, aunque todo nos sugiere que con el paso del tiempo el juramento cada vez es menos convincente.

64 PRODI (1992) 442–448.

Hasta ahora, lo que podemos considerar, es que independientemente de que los que hiciesen el juramento fuesen o no fervientes cristianos o personas honradas, el juez o su secretario tomaron el juramento con una fórmula que paulatinamente se laicizaba, con una fórmula que dejaba en claro cómo crecía el estatismo-legicentrista, puesto que, entre otras cosas, la coacción del perjurio pasaba allí de las manos religiosas a las del Estado. Asunto que estuvo aparejado, como ya dijimos, con un cambio en la valoración probatoria.

Por lo demás, no olvidemos que, en el plano político, el sentimiento religioso era compartido, en términos generales, tanto por liberales como por conservadores, discutiendo, eso sí, en lo que respecta a la Iglesia, sobre el tono de las relaciones que deberían existir entre esta y el Estado.⁶⁵ Incluso, recordando las fuentes ya señaladas, varias personas, en momentos de juramento legal, se negaban a jurar cualquier cosa por miedo a sanciones no estatales (esto es, maldiciones como la enfermedad, la picadura de animales, la ruina económica, etc.). Lo que vemos, pues, es simplemente un destierro progresivo de los argumentos religiosos del acto procesal de tomar el juramento a quien debía jurar, según la ley; esto es, registramos hasta el momento la laicización del proceso desde lo jurídico. Hasta allí podemos llegar en esta indagación, por ahora.

Como cuarta y última conclusión tenemos que aquello que hemos denominado aquí como juramento procesal no puede confundirse con, aunque tampoco puede separarse de, el juramento político (especialmente con su

65 SÁNCHEZ (2003) 67–68; TIRADO (2007) 46–62. Incluso, en no pocos casos pudo «armonizarse» el fuerte sentimiento religioso con el progresivo avance del estatismo-legicentrista, que, para el caso que ahora citaremos, implica un desplazamiento del derecho canónico de sus órbitas típicas de regulación. Dice J. M. Samper, político decimonónico muy importante: «El Estado de Antioquia, conservador, y tachado de «retrógrado», estableció en su Código Civil estas sencillas reglas: Es reconocido por la ley y produce efectos civiles, todo matrimonio legítimamente celebrado ante cualquier ministro competente, con las formalidades y condiciones exigidas por la respectiva Iglesia, siempre que se haga constar debidamente, ante la autoridad pública, la celebración del acto. Cuando los contrayentes no pertenezcan a ninguna Iglesia, o no haya ministro de su culto que pueda autorizar el matrimonio, deberán celebrarlo conforme a las reglas que establece el Código Civil. Nada más justo, más sencillo, más verdaderamente liberal que este procedimiento, establecido por una Legislatura a quien sus adversarios calificaban de «retrógrada». Pues, a despecho de la justicia y la razón, la mayoría radical del Senado de 1876 anuló los artículos del Código Civil de Antioquia que tan noblemente organizaban el matrimonio». SAMPER (1951) 258–263.

derivación constitucional), distinción que explica, por dar un ejemplo, las diferencias que en uno y otro se hacen sobre quien jura. En el juramento político, jura quien es considerado persona idónea en el mundo político-liberal para comprometer su vida, su fortuna (destino) y sus bienes a una causa mayor, y por tal voto recibe la consideración de ciudadano; mientras que en el juramento procesal jura todo aquél que tenga algo que pueda contribuir a la construcción de la verdad de los hechos y que tenga cierta conciencia sobre lo que pone en juego con su juramento: su alma fundamentalmente y, en menor medida, su cuerpo. Entonces, mientras las mujeres y los esclavos tenían restricciones para jurar políticamente al no ser ciudadanos (aunque Lorente bien nos da ejemplos de juramentos de mujeres y esclavos en las ceremonias colectivas en el constitucionalismo gaditano, pero que lo rendían justamente por no ser ceremonias individuales),⁶⁶ en el juramento procesal el límite era la conciencia moral que se puede tener del acto. Esto no obstaba para que un menor de edad jurara en un proceso judicial, pero en este caso habría que nombrársele curador para que le «acompañara» (aconsejara y representara) durante el testimonio.⁶⁷ No obstante, como ya se dijo, uno y otro comparten el mismo sustrato religioso y el mismo proceso de secularización del que ya dimos cuenta.

Recapitulando, analizando las fórmulas del juramento procesal, se nos presentan con mayor claridad varios aspectos fundamentales para una historia del proceso, a saber: (a) la relación entre religión y derecho canónico con el proceso judicial adelantado ante el Estado neogranadino; (b) el estatismo-legicentrista que implicó, en lo que nos ocupa, pasar en las fórmulas usadas de un juramento conforme a la religión a uno que se hacía conforme a la ley, con énfasis diferentes en sus sistemas de garantía, ya que el juramento religioso se fundamentaba en el miedo al pecado mientras que el legal en la amenaza de sanciones penales, lo que justificaba leerle a quien juraba las normas penales que le serían aplicables en caso de perjuicio sin ser ya necesario – aunque nada obstaba para que se hiciera – alguna señal o rito religioso al momento de realizarse; (c) la pérdida de valor simbólico-religioso del juramento a lo largo del siglo que se ve no solo con la reducción de la

⁶⁶ LORENTE (2007) 91 y 101.

⁶⁷ Por ejemplo: «En el mismo día hizo el señor Juez comparecer al señor Alejandro Zea a quien por ser menor de edad se le nombró de curador al señor José María Upegui y a su presencia se le recibió juramento que hizo conforme a derecho por Dios y su santa cruz y siéndolo con arreglo a los autos antecedentes dijo [...]». AHJM, doc. 2839, año 1833, f. 2r.

fórmula hasta llegar a frases escuetas («juró», «juramentado legalmente», etc.); (d) el cambio en los valores de credibilidad de las pruebas judiciales, de manera tal que ante el poco desarrollo de la prueba pericial y la no abundancia de pruebas documentales, cosa normal en una sociedad jurada donde la palabra era creíble, el testimonio pasaba a ser la principal pieza probatoria, para llegar a otro tipo de proceso donde los testigos ya no son tan determinantes; y (e) la laicización del proceso que, mientras le fuera útil al Estado, se sirvió del derecho canónico y de la religiosidad, para irlos dejando a un lado en la medida que el propio derecho se juridificaba y se especializaba siguiendo sus propios códigos interpretativos.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo Histórico Judicial de Medellín, Colombia (AHJM)

Fuentes impresas

ANTON, KARL GOTTLIEB (1803), *Philosophische Prüfung der verschiedenen Meinungen über den Eid, nebst einem Anhang über Matth. 5,33 u. ff. Theologen, Juristen und Philosophen zur Prüfung vorgelegt*, Leipzig; reseña en: *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 207. Stück (26.12.1803), 2070–2072

Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ([1761] 1803), *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pío V, traducida en lengua castellana por el P. Fr. Agustín Zorita, según la impresión que de orden del Papa Clemente XIII se hizo en Roma en el año de 1761*, Cuenca: Imprenta de Don Fernando de la Madrid

Código de derecho canónico (1983), edición bilingüe, 5ª ed., Madrid

DONOSO, JUSTO (1868), *Instituciones de derecho canónico americano*, Nueva edición, tomo tercero, París: Librería de Rosa y Bouret

FLEURI, CLAUDIO (1769), *Catecismo histórico que contiene en compendio la historia sagrada: y la doctrina Christiana*, Trad. Fray Juan Interian de Ayala, Barcelona: Thomas Piferrer

MARTÍNEZ ALCUBILLA, MARCELO (1885), *Códigos antiguos de España*. Colección completa de todos los códigos de España, Madrid: López Camacho Impresos

MERCADO, TOMÁS ([1560] 1977), *Suma de tratos y contratos*, Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Hacienda

- MUÑOZ, FRANCISCO DE PAULA (1874), *El Crimen de Aguacatal*, Medellín: Imprenta del Estado por León F. Villaveces
- POMBO, LINO (1845), *Recopilación de leyes de la Nueva Granada*. Formada i publicada en cumplimiento de la lei de 4 de mayo de 1843 i por comisión del poder ejecutivo por Lino de Pombo, Bogotá: Imprenta de Zoilo Salazar por Valentín Martínez
- RAMÍREZ URREA, ULPIANO (1906), *Memorándum moral: parte moral del programa de religión en forma de croquis o resumen*, Medellín: Tipografía del Comercio
- RESINES, LUIS ([1588, 1567] 2002), *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fr. Pedro de Feria*. Conversión y evangelización de moriscos e indios, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- RIPALDA, GERÓNIMO DE ([1618] 1783), *Cathecismo y exposición breve de la doctrina christiana*, Madrid: Antonio de Sancha
- SAMPER, JOSÉ MARÍA (1951), *Derecho Público Interno en Colombia: Del Derecho Constitucional Colombiano desde 1810 hasta 1886*, tomo 1, Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Prensa del Ministerio de Educación Nacional
- TAPIA, EUGENIO DE (1828), *Febrero novísimo, o librería de jueces, abogados y escribanos, refundida, ordenada bajo nuevo método, y adicionada con un tratado del juicio criminal, y algunos otros*, 10 tomos, Valencia: Imprenta de Ildefonso Mompicé

Bibliografía

- BOTERO BERNAL, ANDRÉS (2010a), La tensión entre la justicia lega y la justicia letrada durante la primera mitad del siglo XIX: el caso de Antioquia (Nueva Granada), en: *Iushistoria*, Centro de Estudios e Investigaciones 7, 63–86
- BOTERO BERNAL, ANDRÉS (2010b), *Modelo de lectura del constitucionalismo provincial hispanoamericano: origen del constitucionalismo antioqueño*, Medellín: Universidad de Medellín
- BOTERO BERNAL, ANDRÉS (2012), *El Crimen del Aguacatal: los relatos de causas célebres en el taller del iushistoriador*, en: BOTERO BERNAL, ANDRÉS (coord.), *Causas célebres y derecho: estudios iushistóricos sobre literatura, prensa, opinión pública y proceso judicial*, 2ª ed., corregida y ampliada, Medellín: Universidad de Medellín, 93–137
- BOTERO BERNAL, ANDRÉS (2013), *De la religión del juramento al juramento legal: conclusiones de un estudio sobre la evolución del juramento procesal en Colombia durante el siglo XIX*, en: *Precedente: Revista de la Universidad ICESI* 2, 9–46, <https://doi.org/10.18046/prec.v2.1578>
- BRAUDEL, FERNAND (1980), *La historia y las ciencias sociales*, Madrid: Alianza
- CARONI, PÍO (2010), *La soledad del historiador del derecho: apuntes sobre la conveniencia de una disciplina diferente*, trad. Adela Mora y Manuel Martínez, Madrid: Universidad Carlos III

- DECUGIS, HENRI (1942), *Les étapes du droit. Des origines à nos jours*, Paris: Librairie du Recueil Sirey
- FOUCAULT, MICHEL (1990), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, 18ª ed., México, Siglo XXI
- LÉVY-BRUHL, HENRI (1959), *Réflexions sur le Serment*, en: *Études d'histoire du droit privé offertes à Pierre Petot*, Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, éditions Montchrestien, Jurisprudence Dalloz – Librairie du Recueil Sirey, 385–396
- LONDOÑO, MABEL (2006), *Las pruebas de oficio en el proceso civil en Colombia*, en: *Controversia procesal*, Medellín: Universidad de Medellín, 127–150
- LORENTE, MARTA (2007), *El juramento constitucional*, en: GARRIGA, CARLOS, MARTA LORENTE, Cádiz, 1812. *La constitución jurisdiccional*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- MARTÍNEZ, FAUSTINO (2012), *El proceso canónico y la verdad*, en: GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, ALEJANDRO (coord.), *El Ius Commune y la formación de las instituciones de Derecho Público*, Valencia: Tirant Lo Blanch, 209–239
- MAZZACANE, ALDO (2011), *Literatura, proceso y opinión pública: Recuento de causas célebres entre el bello mundo, abogados y revolución*, trad. Andrés Botero Bernal, en: MAZZACANE, ALDO et al., *Causas célebres y derecho: estudios sobre literatura, prensa, opinión pública y proceso judicial*, Medellín: Universidad de Medellín, 9–40
- PORTELLO, JOSÉ MARÍA (2000), *Revolución de nación: orígenes de la cultura constitucional en España, 1780–1812*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- POUND, ROSCOE (1910), *Law in Books and Law in Action*, in: *American Law Review* 44, 12–36
- PRODI, PAOLO (1992), *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna: Il Mulino
- SÁNCHEZ, GONZALO (2003), *Guerras, memoria e historia*, Bogotá: ICANH
- TARUFFO, MICHELE (2002a), *La prueba de los hechos*, trad. J. Ferrer, Madrid: Trotta
- TARUFFO, MICHELE (2002b), *Sui confini: scritti sulla giustizia civile*, Bologna: Il Mulino
- TARUFFO, MICHELE (2007), *La prueba, la verdad y la decisión judicial*, trad. Diego López, en: *Revista Berbiquí* 36, 18–23
- THIEME, HANS (1986), *Ideengeschichte und Rechtsgeschichte. Gesammelte Schriften*, I. Band, Köln/Wien: Böhlau Verlag
- TIRADO, ÁLVARO (2007), *El Estado y la política en el siglo XIX*, Bogotá: El Áncora

Estado-Iglesia en Colombia en el siglo XIX. Propuestas de revisión

Introducción

En este artículo se plantea que el papel desempeñado por la Iglesia católica en Colombia, así como las relaciones que esta tuvo con el Estado en el siglo XIX, estuvieron marcados por cuatro acontecimientos y procesos que también contribuyeron a delinear procesos históricos en los que esa institución estuvo directamente vinculada. Esos cuatro momentos determinaron la legislación que afectaba a esa institución, pues generaron situaciones ante las cuales dicha legislación debía responder. Ellos son: el patronato asumido por la República en 1824; la aceptación de la Independencia del país por la Santa Sede en 1835; la separación Estado-Iglesia en 1853 en medio de las reformas liberales de mediados del siglo XIX; y el Concordato firmado con la Santa Sede en 1887 durante la Regeneración.

Esta temporalidad permite plantear las siguientes hipótesis: Si bien es de suma importancia el patronato, y por ello debe investigarse la forma cómo la República lo asumió en 1824, pocos estudios historiográficos se han centrado en esta figura.¹ Parece darse por sentado que la Independencia generó una nueva realidad en cuanto a la Iglesia como institución en la naciente República. Lo que planteamos con la primera hipótesis es lo contrario, el patronato republicano, en esencia similar al real, le da un hilo de continuidad a esa Iglesia con varias salvedades: que el Papa no aceptaba la fractura del orden colonial, y por lo visto parte de la Iglesia tampoco; y que esa institución se vio debilitada por la Independencia.² En ese sentido se observa el

1 Pocos estudios concretos sobre el patronato republicano existen en Colombia. Pueden verse: DAVIDSON (1978); CANDELO (1999); CORTÉS GUERRERO (2014).

2 Está claro que no solo Colombia, obtenida la independencia, buscó asumir el patronato. Para el caso mexicano se recomienda: DÍAZ PATIÑO (2006); CONNAUGHTON (2010); para Chile puede verse: ENRÍQUEZ (2008, 2014).

regalismo como forma de continuidad de las relaciones entre el Estado y la Iglesia.

Una segunda hipótesis es que la aceptación por parte de la Santa Sede de la Independencia ha sido soslayada por la historiografía colombiana, siendo que ella es de suma importancia pues a partir de allí pueden verse varios factores relevantes en el papel que jugará tanto la Iglesia como el catolicismo en la historia colombiana decimonónica. Por ejemplo, la aceptación permitió el reconocimiento del país en el orbe católico con la carga simbólica que ello conlleva. De igual manera, evitó la posible formación de una Iglesia nacional, ya que con la aceptación la jerarquía se alineó con el papado. Así, a partir de este momento, y con el planteamiento de las reformas liberales de mediados de siglo XIX, las dinámicas a través de las que se discutiría con la Iglesia no se limitaron a los ámbitos local ni nacional, sino que trascendieron al mundo de la cristiandad.

Una tercera hipótesis tiene que ver con las reformas liberales de mediados de siglo XIX. Es notorio que en las investigaciones sobre el papel de la Iglesia en la historia colombiana y sus relaciones con el Estado se ha dado por sentado que, desde la aprobación del patronato en 1824 hasta las reformas de mediados del siglo XIX, que comenzaron a manifestarse a mediados de la década de 1840, poco ocurrió en esas relaciones; pero el asunto no es tan sencillo. En ese cuarto de siglo pueden observarse varios problemas que muestran que esas reformas son un paso más – muy abrupto y agitado, eso no lo podemos negar – y que dichas reformas no pueden entenderse sin ir hacia atrás, incluso hasta la Colonia.³ Es decir, los historiadores han dejado de lado los primeros años republicanos en cuanto al estudio del hecho religioso, dando por aceptadas explicaciones elaboradas en el siglo XIX, las cuales, siguiendo a Germán Colmenares, se han constituido en prisiones historiográficas.⁴ Esas prisiones, es necesario recalcarlo, tienen su origen en las historiografías liberal y conservadora decimonónicas. Para los liberales las reformas de mediados de siglo constituyeron el comienzo de los tiempos, una nueva historia.⁵ Por su parte, los conservadores creyeron que el

3 Al revisar balances historiográficos vemos cómo hay pocas referencias a obras que se preocupen por el fenómeno religioso en las primeras tres décadas republicanas. Pueden verse: GRUPO DE INVESTIGACIÓN RELIGIÓN, CULTURA Y SOCIEDAD (2001); ARIAS (2003); CORTÉS GUERRERO (2010).

4 COLMENARES (1986).

5 Claro ejemplo de esto es la obra de José María Samper: SAMPER (1853).

mundo llegaba a su fin y que el apocalipsis se manifestaría en la naciente República.⁶

La cuarta hipótesis está relacionada con el concordato firmado por Colombia y la Santa Sede en 1887. A pesar de los avances historiográficos en la materia, se sigue indicando con insistencia que tanto ese documento como el periodo histórico llamado Regeneración parecieran tener dinámicas propias exentas de lo que sucedía con la cristiandad en Occidente. El documento, la Regeneración, y lo que ellos significaron para la Iglesia y el catolicismo en el país, no pueden entenderse si no es en dinámicas trasnacionales donde lo local, lo regional y lo nacional se entrecruzan históricamente con el fortalecimiento del pontificado desde, por lo menos, Pío IX.

En este texto se pretende mostrar la importancia de demostrar las hipótesis planteadas que si bien, por la extensión limitada de este artículo, es difícil lograrlo aquí, aunque sí se dan claves o pistas para emprender o continuar la tarea. En ese orden de ideas quedan interrogantes sobre cómo funcionaron no solo las relaciones Estado-Iglesia en la Colombia decimonónica, sino también toda la institucionalidad que existió a partir de esas relaciones.⁷

1. Sobre el patronato republicano

La naciente República de Colombia asumió el patronato en julio de 1824. Más allá de las explicaciones sobre el proceso parece que no se comprende la importancia de ese hecho. Inmediatamente después de ser consumada la Independencia, la administración republicana buscó asumir el patronato en similares condiciones a como lo había hecho la Corona española en el dominio colonial.⁸ De esta forma lo que encontramos es una solución de continuidad en donde se apostaba por permanecer con dinámicas similares en cuanto a los roles que deberían jugar Estado e Iglesia, pero ahora en una realidad diferente, la republicana. Sin embargo, el asunto es más complejo

6 Ejemplo de esta tendencia puede verse en CARO (1895).

7 Para una explicación detallada de las relaciones entre el Estado y la Iglesia a lo largo del siglo XIX véase CORTÉS GUERRERO (2016).

8 Ley de 28 de julio de 1824, Que declara que toca a la República el ejercicio del derecho de patronato tal y como lo ejercieron los reyes de España, Cuerpo de leyes de la República de Colombia (1840) 237–246.

de lo que parece, pues no solo fue el remplazo de la Corona por el gobierno republicano en cuanto a los derechos y prerrogativas del patronato, sino que otros factores aparecieron. Por ejemplo, el panorama internacional jugó un papel importante, pues la no aceptación de la Independencia por el papado determinó una competencia diplomática con España para que el pontífice decidiera que el movimiento insurgente no había vulnerado ningún ordenamiento divino. A esto se sumó que diversos sectores, clericales y laicos, no estaban de acuerdo con la continuidad del patronato.⁹ Esto puede observarse si se siguen las discusiones que se presentaron en el país en los años 1823 y 1824 sobre la conveniencia o no de que la República asumiera el patronato.

Varios puntos nos ayudarían a reforzar lo planteado anteriormente. Primero, si el patronato fue aprobado esto no indicó que el asunto quedara totalmente arreglado, pues continuamente surgían desavenencias sobre la aplicación del mismo; segundo, paralelamente a la aprobación del patronato surgieron críticas sobre cómo el Estado no se preocupaba ni por la religión, ni por la Iglesia, ni por la moral.¹⁰ No puede creerse que esas críticas fueran gratuitas. Reflejaban que la Iglesia se adaptaba a las nuevas circunstancias inherentes a la vida republicana buscando que prevaleciera su posición privilegiada en la sociedad. Es decir, el problema no era solo de legislación – por ejemplo, el patronato – sino que ella obedeciera a los intereses de la Iglesia y que además se aplicara en función de la defensa de dichos intereses.¹¹

En la naciente República ya existía malestar en materia religiosa, porque si en la parte final de la Constitución de 1821 se mostraba el papel que debían desempeñar tanto la Iglesia, así como la religión católica, no aparecía un corpus legislativo que fortaleciera ese postulado. Paralelamente a la aprobación del patronato, otros problemas afloraron en cuanto a esa cuestión religiosa, lo cual no obedecía a coincidencias. Ejemplo de lo anterior son las manifestaciones del obispo de Popayán Salvador Ximénez de Enciso, quien hacia 1825 se quejaba de todos aquellos que siguiendo doctrinas «perniciosas» de los «autores de libros impíos» atacaban tanto a la religión

9 En otra parte he referenciado las discusiones por la continuidad del patronato ahora por mediación de la república. CORTÉS GUERRERO (2014a).

10 Ejemplo de esto pueden ser veinte folletos que bajo el título de *Antídoto contra los males de Colombia* se quejaban de problemas como el indiferentismo religioso, la despreocupación por la educación de los jóvenes, el «libertinaje» sexual, entre otros temas. *Antídoto contra los males de Colombia* (1828–1829).

11 En este caso puede verse CORTÉS GUERRERO (2014b).

como a la Iglesia.¹² Y como este ejemplo hay otros tantos que muestran cómo en poco tiempo se pasó de los «ríos de felicidad» a los «males de la república».¹³ Estas preocupaciones se debían a que el patronato no satisfacía a la Iglesia – en esencia no lo deseaba – y a que esta no observaba que la legislación de la República protegiera a la religión católica y a los administradores de lo sagrado, por ejemplo, ubicando dicha religión católica como la única que podría profesarse en el país.

Siguiendo con lo anterior pueden verse varios ejemplos. El primero relacionado con la propuesta de tolerancia religiosa que circuló en el país en la década de 1820, y el segundo sobre las dificultades que generó la aplicación del patronato. Con el arribo al país de la Sociedad Bíblica no se hicieron esperar las críticas a la presencia del protestantismo como también de cualquier denominación religiosa diferente a la católica. Se indicaba que en defensa de una pretendida igualdad religiosa se aceptaba tanto «al pagano, como al judío, al mahometano, al maniqueo, al nestoriano, al relagiano, al calvinista y al luterano». Todos ellos, se afirmaba, habían «formado un ejército de enemigos los más declarados contra Dios, contra la iglesia y contra la católica Religión».¹⁴ Pero no solo se cuestionaba que llegasen al país multitud de denominaciones religiosas, sino que se propuso, como lo hizo el obispo Lasso de la Vega, que se prohibiese que los colombianos viajaran a países donde abundaban las llamadas sectas, pues correrían el riesgo de verse afectados por ideas «engañosas», las cuales dispersarían, a modo de contagio, a su retorno al país.¹⁵

Al redactarse la Constitución Política de 1832 se discutió que sería útil que el gobierno estableciera una ley para proteger a la religión católica debido a que al cristianismo se le debía «la introducción y desarrollo del sistema republicano moderno».¹⁶ Y aunque se buscó sancionar el culto de cualquier religión diferente a la católica ello no fue posible debido a los tratados comerciales que el país había firmado con varias naciones, por ejemplo, Gran Bretaña. Aunque lo anterior no significaba, y por eso se felicitaba a la Asamblea Constituyente, que se legislara a favor de la libertad

12 XIMÉNEZ DE ENCISO (1825) 8.

13 CORTÉS GUERRERO (2012, 2014a).

14 El nazareno negociante, Bogotá, Imprenta de la Rep. por N. Lora 1826, 2.

15 LASSO DE LA VEGA (1826).

16 Gaceta de la Nueva Granada, Bogotá, núm. 13, 12 de febrero de 1832, s. p.

de cultos. Así, con la discusión sobre la prevalencia de la religión católica en el naciente país y por la aparición de ideas que promoverían el culto a la razón en contravía de la fe y que iban y venían en las discusiones en el Congreso, se afirmaba, con algo de sátira, que las novedades religiosas llegaban a proponer ceremonias en el bosque, reducir el calendario festivo para con ello combatir las supersticiones, y que no fuese el sacerdote sino un anciano o el gobernador de cada provincia el que pronunciase el sermón de acuerdo a la razón. Ante esto se indicaba que solo sería posible «cuando los granadinos adoren a Dios, según su razón; pero ahora han protestado adorarlo según la fe, en la que esperan vivir y morir, pues la Religión cristiana nunca será vencida por las furias del averno».¹⁷

En cuanto a las dificultades para aplicar el patronato pueden verse varios ejemplos. En 1835 el presidente Francisco de Paula Santander negó la elección de Leandro Torres como provincial de los Hospitalarios. En un solo día fueron y vinieron comunicaciones entre el Gobierno de la Nueva Granada y la comunidad religiosa. Para el Gobierno era claro que el Capítulo de Hospitalarios «ha perpetrado su insolente desobediencia, suponiendo que a pesar de la repulsa del gobierno en la elección de provincial, el electo lo era sin el requisito prevenido por la ley de 22 de julio de 1824 (la de Patronato)», tanto así que insistieron «en hacer forjar a su candidato una renuncia llena de todas las anomalías de que es capaz la torpeza en aquel club figurándose ese puñado de legos que eran república, que lo que llaman sus constituciones que no observan sino en lo que les tiene cuenta, son superiores a la constitución y a las leyes a cuya sombra come el pan».¹⁸ Así las cosas, para el Gobierno era claro que ninguna disposición de comunidad religiosa podría ir contra las leyes del país ni contra la del patronato.

En la Guerra de los Supremos (1839–1842)¹⁹ el caudillo caucano y auto-proclamado Jefe Supremo de la insurrección contra la administración de

17 Machete de la Nueva Granada, Mariquita, núm. 2, 22 de enero de 1832, s.p.; CORTÉS GUERRERO (2016) 97–99.

18 Razones que en nuestro concepto ha tenido el Ejecutivo para negar su ascenso o para no asentir o no convenir en la elección hecha en el padre Leandro Torres para Provincial de Hospitalarios (1835) 4; CORTÉS GUERRERO (2016) 85–88.

19 La guerra civil de los Supremos es considerada el primer conflicto que vivió la naciente República. En ella pueden verse dos etapas claramente definidas. La primera de ellas es llamada «guerra de los conventillos», pues tuvo como pretexto la orden de cerrar los conventos menores, aquellos con menos de ocho integrantes que existían en la ciudad

José Ignacio de Márquez, José María Obando, se abrogó el derecho de asumir el patronato para las provincias que sus fuerzas insurrectas controlaban.²⁰ Esto es muestra patente de la importancia que suponía ese derecho de patronato.

Los dos ejemplos atrás citados – hay muchos más – muestran la complejidad del problema que hemos expuesto, el cual no puede ser solventado indicando que en los primeros años de vida republicana nada, o casi nada, sucedió en materia religiosa en el país. Muchos interrogantes surgen. El patronato republicano de 1824 indicaba que las autoridades civiles de las provincias podían asumirlo. Entonces, ¿cómo funcionó la institución del patronato en las regiones? ¿Cómo fue aplicado en la cotidianidad?²¹ Estas son inquietudes que quedan latentes para ser resueltas, pues nos hablan de cómo la legislación era asumida en el día a día.

2. La aceptación de la Independencia por la Santa Sede

Un aspecto poco estudiado por los historiadores es la aceptación por parte del Vaticano de la Independencia de la Nueva Granada.²² Esta falencia es inquietante en la medida en que dicha aceptación fue prioridad de la administración neogranadina porque de ella dependían, entre otras cosas, la legitimidad ante el orbe católico así como ganarle el pulso diplomático a España, que buscaba impedir dicha aceptación. Pareciera que nos hemos contentado con indicar que fue el primer país, ex-colonia hispana, en ser aceptado por el Pontífice. Además, con la aceptación la Iglesia Católica en Colombia iniciaba un proceso de recomposición después de la separación de España.

Es importante indicar que desde antes de consumada definitivamente la Independencia, en medio de la década turbulenta de 1810, ya se indicaba que era necesario asumir, como nueva república, relaciones con la Santa Sede. Después de 1819, el gobierno republicano mantuvo delegaciones en Europa,

de Pasto, ubicada al suroccidente del país. Es de indicar que casi todas las guerras civiles que vivió el país en el siglo XIX tuvieron como una de sus causas o pretextos algún componente religioso.

20 OBANDO (1841).

21 Ley de julio de 1824, Que declara que toca á la República el ejercicio del derecho de patronato, como lo ejercieron los reyes de España, Cuerpo de Leyes de la República de Colombia (1840), arts. 3° y 4°, 238.

22 La bibliografía específica sobre el tema es escasa: PINILLA COTE (1988).

incluso en Roma, con el único objetivo de que el Papa aceptara la consumación de la Independencia. Estas acciones deben indicarnos que realmente era importante ese visto bueno, entre otras cosas porque legitimaba no solo la ruptura del orden colonial desmantelando la explicación de que iba contra el ordenamiento natural y divino, sino porque le permitía a la naciente República sumirse como tal en medio de la cristiandad católica.²³

En esa recomposición es relevante mostrar varios aspectos. Primero, la Iglesia colombiana se alinea en y bajo la dirección romana, lo que significa no solo sentirse partícipe de un cuerpo unido y monolítico, sino también que el pontífice tendría carta blanca para participar activamente en las discusiones en donde los intereses de la Iglesia estuvieran en disputa en el país. En ese sentido, el panorama de las relaciones Estado-Iglesia y del catolicismo deja de ser local para ampliarse al orbe católico. Con lo anterior, se rompió la posibilidad de continuar fermentando una especie de catolicismo nacionalista, que, si bien no dio muestra de formar una Iglesia nacional, sí propició la formación de un clero con rasgos antirromanistas.

Para resaltar lo anterior se puede acudir a un ejemplo paradigmático. En 1834 fue elegido por el Congreso del país Manuel José Mosquera como arzobispo de Bogotá. A partir de ese momento, y con la aceptación de la Independencia por la Santa Sede, Mosquera inició un proceso de centralización de la Iglesia Católica colombiana, lo que le trajo como consecuencia la confrontación con clérigos que habían sido formados en el Seminario bajo los planes de estudio promovidos por las administraciones de Francisco de Paula Santander. A esto se sumó que Mosquera promovió la «restauración» de los jesuitas en el país, lo que le valió el ser calificado de preferir a clérigos extranjeros en lugar de nacionales. Pero el asunto de los jesuitas era mucho más que la presencia de clérigos extranjeros en el país. A ellos se les relacionaba con el pontificado, por lo que puede recalcarse la idea de que para sacerdotes nacionales, tanto regulares como seculares, la idea de alinearse con Roma no estaba del todo clara.²⁴ Entonces salen a relieve las tensiones

23 Para estudiar el proceso que condujo a la aceptación por parte de la Santa Sede de la Independencia de las nacientes repúblicas americanas, incluyendo Colombia, puede verse: LETURIA (1948, 1960); LÓPEZ (2004).

24 La presencia de los jesuitas en el país, desde 1844, generó malestar en diversos sectores políticos, no solo de tendencias liberales como podría creerse. Desde ese mismo año, tanto en la prensa como en el Congreso, se presentaron fuertes debates por la estadía de la comunidad religiosa en el país. Las discusiones se radicalizaron en 1850, tanto así que el

entre sectores del clero con tinte nacionalista y la tendencia romanizadora y ultramontana que caracterizó a la Iglesia Católica desde la primera mitad del siglo XIX, y que se reforzó con el pontificado de Pío IX (1846–1878). Lo anterior genera muchos interrogantes pues no se han estudiado las dinámicas de esas confrontaciones entre el mismo clero.

3. La separación Estado-Iglesia en 1853

La separación de las potestades debe entenderse en un espectro más amplio; no solo enmarcada en las reformas liberales de mediados de siglo XIX, sino también en el desgaste del patronato. Fue una medida radical, pues finiquitó la única forma como Estado e Iglesia se habían relacionado desde la llegada de los españoles a América. Pero esa radicalidad, y la de otras reformas contemporáneas, no deben conducir a engaño. Las reformas liberales de mediados de siglo XIX han sido sobrevaloradas por razones historiográficas. Desde el siglo XIX los historiadores liberales las mostraron como el escenario transformador del naciente país, el punto de inicio de la nueva historia.²⁵ Por su parte, los historiadores conservadores han visto esas reformas como el comienzo del fin del cristianismo en el país.²⁶ Estas interpretaciones, de

presidente del país, elegido un año antes, José Hilario López, decidió expulsarlos del territorio nacional. Sobre este tema pueden verse: SALCEDO MARTÍNEZ (ed.) (2014a, 2014b).

- 25 Sabemos que el discurso histórico elaborado por quienes se autoproclamaban historiadores, y que eran de tendencia liberal, tenía como uno de sus objetivos responsabilizar a España, y por ende al pasado colonial, es decir, a la historia del país vinculada con la dominación española, de los males y padecimientos que vivía el país, entre ellos, por ejemplo, el atraso, la barbarie, la pobreza económica y la ignorancia de la población. Así, forjaron lo que se ha denominado «leyenda negra» sobre la colonización española. Por su parte, mostraban que las reformas de mediados de siglo, de tinte liberal tanto en lo económico como en lo político, constituirían el punto de arranque de una nueva historia llena de progreso, civilización, riqueza y educación. Sobre lo anterior puede verse como ejemplo el ya citado SAMPER (1853).
- 26 Creo que las reformas de mediados del siglo XIX han sido sobrevaloradas tanto por los historiadores liberales de ese periodo como por aquellos que en las centurias siguientes les han hecho eco. Sin embargo, los historiadores conservadores del siglo XIX también las sobredimensionaron, creo que porque deseaban construir un discurso en el cual ellos se mostraran como potenciales víctimas de la embestida liberal. Así, pasaron en sus relatos históricos a alabar la herencia española y dar pie al hispanismo como base del ideario conservador, pero, sobre todo, de lo que sería el proyecto político conocido como la Regeneración. Pueden verse: ARBOLEDA (1951); GROOT (1869–1870); RESTREPO (1885).

por sí esquemáticas, nos muestran el dimensionamiento exagerado de las reformas.

Siguiendo con lo anterior no se desea explicar que las reformas no tuvieron ninguna relevancia, sino que deben ser entendidas en un proceso continuo que, incluso, no comienza con la Independencia, sino que viene desde la Colonia. Por ejemplo, la Corona española, cuando lo creyó necesario, afectó las finanzas de la Iglesia con medidas como la desamortización. Por ello es importante no caer en las explicaciones ideologizadas que muestran, entre otros aspectos, que fueron los liberales colombianos de mediados del siglo XIX los primeros que buscaron afectar intereses de la Iglesia católica. Así, las reformas no son ni el comienzo ni el fin, sino un paso más en el cual pudieron catalizarse algunas transformaciones que venían de tiempo atrás. Es necesario indicar que el denominado reformismo liberal no se encaja en un solo proceso sino que es más complejo, ubicándose en tres escenarios temporales: las reformas emprendidas desde mediados de la década de 1840 hasta el golpe de José María Melo en 1854;²⁷ las reformas emprendidas por Tomás Cipriano de Mosquera entre 1861 y 1863;²⁸ y las reformas promovidas a la sombra de la Constitución Política de 1863 y que caracterizaron al Olimpo Radical.²⁹

Varios ejemplos reforzarán estas afirmaciones. Las reformas de espíritu económico que afectaban a la Iglesia no son exclusivas del liberalismo de mediados del siglo XIX; generalmente habían sido aplicadas desde la Colonia. La Corona se interesaba en la riqueza de esa institución en épocas de crisis. Así pueden entenderse las medidas emprendidas para transformar la

27 Varias de las reformas emprendidas fueron: eliminación de la esclavitud; reducción y eliminación progresiva de los resguardos; descentralización y eliminación de diezmos; sufragio universal masculino; libertad religiosa; y matrimonio civil, entre otras. Pueden verse: COLMENARES (1968); CORTÉS GUERRERO (2016) 143–294.

28 Las medidas asumidas por Mosquera, por lo menos las que afectaron a la Iglesia, fueron: expulsión de los jesuitas; tución de cultos; desamortización de bienes de manos muertas; y supresión de comunidades religiosas. Además, expulsó a varios prelados. Pueden verse: DÍAZ DÍAZ (1977); MANTILLA RUIZ (2010); CORTÉS GUERRERO (2016) 294–315.

29 Varias de las reformas promovidas desde 1863 fueron: la federalización del país, aunque ella viniese desde 1858; reducción del Poder Ejecutivo; la fundación de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia en 1867; y el Decreto Orgánico de Instrucción Públicas Primaria de 1870 en donde se definió la educación neutra en materia religiosa. Pueden verse: RAUSCH (1993); DELPAR (1994); SIERRA MEJÍA (ed.) (2006); CORTÉS GUERRERO (2016) 317–511.

recolección y distribución de diezmos, la desamortización de bienes de manos muertas, y la consolidación de vales reales.

Otras reformas comenzaron a gestarse desde la Independencia y se concretaron a mediados de siglo. Es el caso de la libertad religiosa. Si bien ella fue sancionada en la Constitución Política de 1853,³⁰ desde la Independencia se buscó desestructurar el monopolio católico, no solo por coherencia con el espíritu liberal, sino también por oportunismo económico al pretender construir condiciones sociales para que extranjeros no católicos pudiesen establecer actividades, sobre todo comerciales, en el país, evitando que la profesión de sus religiones les generase dificultades.

Otras reformas sí pueden obedecer al espíritu liberal de mediados del siglo XIX. Por ejemplo, una que causó bastante polémica, la elección de curas párrocos por los cabildos municipales. Esta y el desafuero fueron consideradas intromisiones flagrantes en la disciplina interna de la Iglesia. Así, por ley del 27 de mayo de 1851 se dispuso que los vecinos de las parroquias pudieran designar a sus párrocos. El arzobispo Mosquera, como la Iglesia toda, censuró esa medida. Para él, la elección de párrocos se convertiría en una cuestión partidista, por lo que «la benéfica institución de los párrocos vendría a ser manantial inagotable de desavenencias y luctuosos acontecimientos».³¹ Así, las elecciones de curas serían un escenario más para las disputas partidistas, con lo que se perdía toda majestad religiosa en la designación de los pastores.

Debe resaltarse que lo hasta aquí referenciado obedece únicamente a las reformas emprendidas hasta 1854. Las propuestas por Tomás Cipriano de Mosquera generaron otras dinámicas y obedecían, en esencia, a mecanismos punitivos. Esas reformas, emprendidas en 1861, pretendían castigar a la Iglesia por haber participado, supuestamente, a favor de la administración conservadora de Mariano Ospina Rodríguez, en la Guerra Civil que comen-

30 El artículo que permitía la profesión libre de la religión rezaba así: «Artículo 5. – La República garantiza a todos los Granadinos: [...] 5. La profesión libre, pública o privada de la religión que a bien tengan, con tal que no turben la paz pública, no ofendan la sana moral, ni impidan a los otros el ejercicio de su culto», en: Constitución de la República de Nueva Granada de 1853, cap. I (De la República de la Nueva Granada y de los granadinos), art. 5. <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=13696> (consultado el 07/05/2015).

31 Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo Señor D. Manuel José Mosquera (1858), tomo 2, 400; CORTÉS GUERRERO (2016) 495–511.

zó en 1859. De esta forma pueden entenderse la expulsión de los jesuitas, la desamortización de bienes de manos muertas, la tuición de cultos y la supresión de comunidades religiosas.

La tercera etapa del reformismo liberal, amparada por el Olimpo Radical, avaló algunas de las reformas emprendidas tiempo atrás, y sintetizó el espíritu liberal emprendido a mediados de siglo XIX. Ahora bien, las reformas de mediados del siglo XIX nos muestran cómo el naciente Estado buscó definir las relaciones con la Iglesia, pero intentando limitarle poder y campo de acción, lo que significó en varios casos entrometerse en lo que esa institución consideraba su disciplina interna.

A pesar de la complejidad del reformismo de mediados del siglo XIX y lo que generó la separación de las potestades, poco se ha avanzado en estudiar sobre la institucionalidad que se formó en las nuevas circunstancias. Por ejemplo, cómo se aplicó la elección de párrocos en diversos lugares del país, o cómo en un país federal (Colombia lo fue entre 1858 y 1886) se aplicó la tuición de cultos y se supervisó el juramento constitucional que debían hacer los clérigos. O en el caso de medidas económicas, cómo funcionaron las oficinas encargadas de la desamortización. Estas preguntas, surgen otras tantas, siempre conducen a cuestionar las apreciaciones historiográficas existentes que han dado por sentadas explicaciones sobre procesos históricos como, por ejemplo, los relacionados con la Iglesia.

4. La Regeneración y el concordato

La Regeneración no puede seguir siendo entendida como un proceso histórico en el que la Iglesia católica controlaba el poder político en una especie de teocracia. Nada más alejado de la realidad. En otra parte se ha demostrado que lo que se observa es una convivencia entre esa institución y el poder político en medio del régimen de cristiandad que se estaba construyendo. Además, es preciso observar una coincidencia. La confluencia de procesos históricos: la Romanización y el ultramontanismo fortalecidos desde el pontificado de Pío IX, y en el ámbito nacional, la Regeneración como un proyecto político de talante conservador; no porque fuese apoyado por el partido de ese nombre, sino porque reflejaba el espíritu conservador y de tendencias hispanistas.³²

32 CORTÉS GUERRERO (1998); CORTÉS GUERRERO (2016) 495–511.

La Regeneración, sintetizada si se quiere en la Constitución Política de 1886 y el concordato firmado con la Santa Sede en 1887, muestra una nueva forma de relación entre el Estado y la Iglesia, así como una revaloración del hecho religioso por la vía del catolicismo romano. Lo anterior significa que no solo se observa el empoderamiento de la Iglesia apoyada por el Estado, sino que se construyen y/o refuerzan símbolos que generarán ámbitos esencialmente católicos.³³ De tal forma, la institucionalización del catolicismo como una «religión nacional» no obedece solo a la normatividad, sino que sigue lógicas más profundas. El empleo del símbolo es notorio aquí. En la Regeneración se fomentó el culto al Sagrado Corazón de Jesús y en la República Conservadora (heredera de la Regeneración) se entronizó la devoción de la Virgen de Chiquinquirá. A ello se sumó el retomar las misiones como ejercicios fundamentales para llevar ese régimen de cristiandad a las fronteras, reales y mentales, del país.

Conclusión

Como se ha mostrado en este artículo es necesario revisar la forma como se han estudiado tanto a la Iglesia como al Estado en el siglo XIX colombiano. Este revisionismo es indispensable en la medida que contribuye a romper explicaciones esquemáticas que no dejan ver la complejidad del fenómeno, y ayuda a preguntarse por escenarios que antes pasaban desapercibidos e, incluso, a plantear nuevas formas de entender las dinámicas en que ambas instituciones, Iglesia y Estado, estuvieron involucradas. Desde lo que podría ser considerado como lo más sencillo, la cronología, hasta pensar qué procesos, como las reformas de mediados del siglo XIX, han sido sobredimensionadas, requiere hacer un esfuerzo que nos despoje de «prisiones historiográficas» y de intereses que no tengan en cuenta como eje interpretativo lo esencialmente académico.

De igual manera es patente, por la aceptación de explicaciones que vienen desde el siglo XIX, lo poco que se ha avanzado en el estudio de la Iglesia y de

33 El artículo 38 de la Constitución indicaba que la religión católica era la de la nación y que los poderes públicos la protegerían y harían respetar, lo que no significaba que no se pudieran profesar otros cultos siempre y cuando no afectaran la paz pública. El artículo 41 indicaba que la educación pública debía impartirse en concordancia con esa religión. Constitución Política de Colombia (1886), tít. III De los derechos civiles y las garantías sociales, arts. 38 y 41.

los procesos en que ella se vio envuelta. En cuanto a la institucionalidad casi nada se sabe sobre cómo funcionó en determinadas coyunturas, por ejemplo, las reformas de mediados del siglo XIX, constituyéndose no solo una veta de investigación, sino también una posibilidad para replantear las explicaciones que han prevalecido en los recientes 150 años.

Fuentes y bibliografía

Fuentes impresas

- Antídoto contra los males de Colombia (1828–1829), Bogotá: Imprenta de Bruno Espinoza
- ARBOLEDA, SERGIO (1951), La república en la América española, Bogotá: Editorial ABC
- CARO, JOSÉ EUSEBIO (1895), Historia del 7 de marzo de 1849, Bogotá
- Constitución de la República de Nueva Granada de 1853, <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=13696> (consultado el 07/05/2015)
- Constitución Política de Colombia (1886), <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=7153> (consultado 07/05/2015)
- Cuerpo de leyes de la República de Colombia (1840), Cuerpo de leyes de la República de Colombia que comprende todas las leyes, decretos y resoluciones dictados por sus congresos desde el de 1821 hasta el último de 1827, Reimpreso cuidadosamente por la edición oficial de Bogotá publicada en tres volúmenes (1840), Caracas: Imprenta de Valentín Espinal
- Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo Señor D. Manuel José Mosquera (1858), vol. II, París: A. Le Clere
- GROOT, JOSÉ MANUEL (1869–1870), Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada, 3 vols., Bogotá: Imprenta a cargo de Foción Mantilla
- LASSO DE LA VEGA, HILARIÓN (1826), Mis Sentimientos, núm. 4, Bogotá: Imprenta de Espinosa, por Valentín Molano
- OBANDO, JOSÉ MARÍA (1841), Supremo Director de las Provincias del Sur, Decreto sobre patronato, Popayán: Imprenta del Público, por Juan M. Morales
- Razones que en nuestro concepto ha tenido el Ejecutivo para negar su asenso ó para no asentir ó no convenir en la elección hecha en el padre Leandro Torres para provincial de Hospitalarios (1835), Bogotá: Imprenta por José Ayarza
- RESTREPO, JUAN PABLO (1885), La Iglesia y el Estado en Colombia, 2 vols., Londres, publicado por Emiliano Isaza
- SAMPER, JOSÉ MARÍA (1853), Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada, desde 1810, i especialmente de la administración del 7 de marzo, Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino

XIMÉNEZ DE ENCISO, SALVADOR (1825), Sermón predicado por el ILLMO. Sr. Obispo de Popayán en la Dominica VI de la quaresma del año de 1825, sobre las verdaderas causas de la incredulidad, Popayán: s. n.

Periódicos

Gaceta de la Nueva Granada, Bogotá, núm. 13, 12 de febrero de 1832, s. p.
Machete de la Nueva Granada, Mariquita, núm. 2, 22 de enero de 1832, s. p.
Nazareno negociante, Bogotá, Imprenta de la Rep. por N. Lora 1826, 2

Bibliografía

- ARIAS, RICARDO (2003), La historiografía de la Iglesia católica en Colombia, en: BONNETT, DIANA, LUZ ADRIANA MAYA (comps.), Balance y desafíos de la historia de Colombia al inicio del siglo XXI, Bogotá: Universidad de los Andes, 155–162
- CANDELO, MARY (1999), Iglesia-Estado en Colombia y Ecuador 1830–1860, Tesis de Maestría en Historia Andina, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar
- CONNAUGHTON, BRIAN (2010), República federal y patronato: el ascenso y descalabro de un proyecto, en: Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México 39, 5–70, <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2010.39.17792>
- COLMENARES, GERMÁN (1968), Partidos políticos y clases sociales en Colombia, Bogotá: Italgaf, Uniandes
- COLMENARES, GERMÁN (1986), La «Historia de la Revolución»; por José Manuel Restrepo: una prisión historiográfica, en: COLMENARES, GERMÁN et al., La Independencia. Ensayos de historia social, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 8–23
- CORTÉS GUERRERO, JOSÉ DAVID (1998), Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intrasigencia en la diócesis de Tunja, 1881–1918, Bogotá: Ministerio de Cultura
- CORTÉS GUERRERO, JOSÉ DAVID (2010), Balance historiográfico sobre las relaciones Estado-Iglesia en Colombia desde la Independencia hasta finales del siglo XIX, en: Historia y Sociedad 18, 163–190
- CORTÉS GUERRERO, JOSÉ DAVID (2012), Los sermones en la Independencia colombiana. De la defensa del monarca español a la defensa de la república, en: TOVAR, BERNARDO (ed.), Independencia. Historia diversa, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 151–182
- CORTÉS GUERRERO, JOSÉ DAVID (2014a), Las discusiones sobre el patronato en Colombia en el siglo XIX, en: Historia Crítica 52, 99–122, <https://doi.org/10.7440/histcrit52.2014.05>
- CORTÉS GUERRERO, JOSÉ DAVID (2014b), Religión e Iglesia en la Independencia neogranadina, en: CORTÉS GUERRERO, JOSÉ DAVID (ed.), El bicentenario de la Independencia. Legados y realizaciones a doscientos años, Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 359–377

- CORTÉS GUERRERO, JOSÉ DAVID (2016), *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia
- DAVIDSON, RUSS TOBIAS (1978), *The patronato in Colombia, 1800–1853. Reform and anti-reform in the archdiocese of Santa Fe de Bogota*, Tesis de Doctorado en Historia, Vanderbilt University
- DELPAR, HELEN (1994), *Rojos contra azules. El partido liberal en la política colombiana 1863–1899*, Bogotá: Procultura
- DÍAZ DÍAZ, FERNANDO (1977), *La desamortización de bienes eclesiásticos en Boyacá, Tunja*: UPTC
- DÍAZ PATIÑO, GABRIELA (2006), *Los debates en torno al Patronato eclesiástico a comienzos de la época republicana: el caso de Michoacán*, en: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 43, 397–414, <https://doi.org/10.7767/jbla.2006.43.1.397>
- ENRÍQUEZ, LUCRECIA (2008), *El patronato en Chile de Carrera a O'Higgins (1812–1824)*, en: *Hispania Sacra*, vol. LX, núm. 122, 507–529, <https://doi.org/10.3989/hs.2008.v60.i122.66>
- ENRÍQUEZ, LUCRECIA (2014), *¿Reserva pontificia o atributo soberano? La concepción del patronato en disputa. Chile y la Santa Sede (1810–1841)*, en: *Historia Crítica* 52, 21–45, <https://doi.org/10.7440/histcrit52.2014.02>
- GRUPO DE INVESTIGACIÓN RELIGIÓN, CULTURA Y SOCIEDAD (2001), *Historiografía sobre religión, cultura y sociedad en Colombia producida entre 1995 y el 2000*, Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Antioquia, Universidad Pontificia Bolivariana, Universidad Luis Amigó
- LETURIA, PEDRO DE, S.J. (1948), *Gregorio XVI y la Emancipación de la América Española*, en: *Revista de Historia de América* 26, 309–377
- LETURIA, PEDRO DE, S.J. (1960), *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela
- LÓPEZ, ÁLVARO (2004), *Gregorio XVI y la reorganización de la Iglesia hispanoamericana. El paso del régimen de patronato a la misión como responsabilidad directa de la Santa Sede*, Roma: Gregorian University Press
- MANTILLA RUIZ, LUIS CARLOS (2010), *La guerra religiosa de Tomás Cipriano de Mosquera o la lucha contra el poder temporal de la Iglesia en Colombia, 1861–1878*, Medellín: Universidad de San Buenaventura
- PINILLA COTE, ALFONSO MARÍA (1988), *Del Vaticano a la Nueva Granada. La inter-nunciatura de monseñor Cayetano Baluffi en Bogotá, 1837–1842*, Bogotá: Fundación Francisco de Paula Santander
- RAUSCH, JANE (1993), *La educación durante el federalismo. La reforma escolar de 1870*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Instituto Caro y Cuervo, <https://doi.org/10.17227/01203916.4989>
- SALCEDO MARTÍNEZ, JORGE ENRIQUE, S.J. (2014a), *Las vicisitudes de los jesuitas en Colombia. Hacia una historia de la Compañía de Jesús, 1844–1861*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana

- SALCEDO MARTÍNEZ, JORGE ENRIQUE, S.J. (ed.) (2014b), Los jesuitas expulsados, extinguidos y restaurados. Memorias del Primer Encuentro Internacional sobre la historia de la Compañía de Jesús, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
- SIERRA MEJÍA, RUBÉN (ed.) (2006), El radicalismo colombiano del siglo XIX, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

La cuestión religiosa en los lenguajes políticos durante la crisis de la sociedad colonial venezolana (1810–1830)

La crisis de la sociedad colonial venezolana implicó un profundo cambio ideológico en el cual, las élites pasaron de profesar una visión legitimista monárquico-católica, a cultivar una visión secular del discurso y de las instituciones políticas de la República venezolana, que finalmente llegaría a imponerse. Este cambio, sin embargo, no fue ni brusco ni simplemente dicotómico. En las décadas en las que transcurrieron las diversas etapas de la crisis, una gran variedad de lenguajes plasmó la relación entre política y religión.

Es así como hemos identificado la existencia de cinco lenguajes político-religiosos: el lenguaje del absolutismo de derecho divino en su versión católica; la teoría política católica pactista; un republicanismo liberal o de la «sociedad comercial»; un republicanismo cristiano; y un republicanismo «clásico». Estos discursos se configuraron a partir de los problemas derivados de la relación entre sociedad y religión, y entre poder político e Iglesia Católica: la tolerancia de cultos, el sustento de legitimación teleológica del orden político, el régimen de Patronato, la persistencia del fuero eclesiástico y las virtudes morales del buen republicano, que permanecieron como categorías constantes en medio de la acelerada transformación ideológica, y que tuvieron – como cabía esperar – consecuencias en las instituciones políticas y jurídicas del período.¹

El presente artículo plantea una reconstrucción del efecto y la interacción de los lenguajes políticos planteados entre visiones alternativas sobre lo que debía ser – o aspirar a ser – la nueva República y su relación con la religión.

1 AVELEDO COLL (2011).

1. Marco historiográfico

Existe una corriente en la historiografía hispanoamericana y venezolana que establece la oposición entre un proyecto tradicional-absolutista y un proyecto moderno-liberal en el centro de nuestra entrada a la modernidad. De manera representativa, para el filósofo Leopoldo Zea, el pensamiento moderno en Latinoamérica parte del «repudio de la herencia colonial», que incluye a la Iglesia, puesto que el «Catolicismo y Republicanismo» se excluyen mutuamente.² Con frecuencia se trabajaba desde la perspectiva jurídico-institucional, bajo el abrigo del laicismo político dominante tras la independencia, o bien con alegatos a favor del poder del clero.

A raíz de la renovada revisión de las independencias criollas, y especialmente dada la influencia que en la historiografía de estos procesos tuvieron John Lynch y François-Xavier Guerra,³ se debe examinar este período como parte de una dinámica de cambio mayor – el de las revoluciones Atlánticas –, que no era solo de ruptura, sino de continuidades y matices derivados también de ambigüedades ideológicas en el extraordinario cambio acaecido a partir de 1808.⁴ De esta forma, se replantea el problema de la posición de la Iglesia en estos procesos, y se reconsidera la influencia concreta que debía tener el problema religioso ante la tradicional polémica Colonia-Ilustración dentro de la crisis de fidelidades y legitimidades de las independencias.⁵

2 ZEA (1976) 93, 106.

3 Para una revisión general de este cambio historiográfico, y sus implicaciones para el recuento del problema eclesiástico ante la coyuntura revolucionaria. AMORES CARREDANO (2011) 3–18.

4 «La divergencia de actitudes no provoca únicamente lo que podría calificarse de debate de opinión, son también a la elaboración de múltiples discursos que pertenecen tanto al registro de la lucha de bandos y facciones como al de la propaganda de guerra y a la guerra de propagandas. En estos debates apasionados el lenguaje, los argumentos y las prácticas de comunicación modernos se mezclan con los del Antiguo Régimen.» GUERRA (2006) 28.

5 Como expresó Luis Castro Leiva: «Necesitamos ahora ubicarnos en la conciencia cívica del patriota cristiano-romano, para asistir al desarrollo del despliegue de su moralidad y ver de qué modo su cristianismo la suprime o la vulnera. Y el propósito de este ejercicio es exponer a la crítica no ya a la sustancial raíz comunitaria de sus supuestos sociales, sino más bien de la impresión de antirracionalismo y ausencia de conciencia individual que esto pudiera significar. [...] Es verdad que esta moral republicana es una moral peligrosa, pero su peligro no radica, como pensaba Rousseau, en que la moralidad del patriota cristiano estaría hecha precisamente para debilitar la voluntad necesaria para instaurar

En otras palabras, como plantea Barrón, ante unas crisis que ostensiblemente se dirigían hacia la república a partir de una reformulación de la comunidad política, ¿qué debían plantearse las élites, no solo ante sus propias posiciones, sobre la creencia religiosa y sus efectos sobre las instituciones y las normativas a partir de allí definidas? «Si el republicanismo enseñaba que el hombre sólo puede alcanzar o perseguir la virtud como ciudadano de una república [...] ¿qué implicaba eso para la religión católica? ¿Y cómo hacer de los indios unos ciudadanos virtuosos sin la ayuda de la Iglesia?».⁶

En este sentido, los aportes de la historiografía tradicional venezolana han desestimado examinar el problema religioso-político desde la historia del pensamiento. El énfasis fundamental ha sido el institucional-jurídico, ya sea como revisión de la legislación Española y Venezolana sobre el tema religioso, o como una derivación de estudios mucho más amplios sobre historia eclesiástica, aportando un caudal significativo en la recuperación y organización de archivos y crónicas.⁷ Es frecuente encontrar historiadores y juristas vinculados al clero que tienden a realzar la posición de la organización religiosa como protagonista de nuestro desarrollo histórico, apoyando el punto de vista de la Iglesia en sus relaciones con el poder civil. Otros trabajos se dedican a la prosopografía de clérigos y próceres, buscando, en ocasiones sin sistematicidad documental, exaltar la fidelidad católica de estas figuras:⁸

Existen, claro está, estudios sobre las ideas político-religiosas.⁹ También son importantes los diversos trabajos sobre el pensamiento de Juan Germán

un orden perdido o para intentar uno nuevo. Lo peligroso es algo diferente, es que también puede servir para fortalecer esa misma voluntad.» CASTRO LEIVA (1999) 84–85.

6 BARRÓN (2002) 133.

7 Entre otras referencias, téngase en cuenta las siguientes: DONÍS RÍOS (2007); FIGUERA (1960); GONZÁLEZ OROPEZA ([1973] 1997); MICHEO (1975); MORADEI (1980); NAVARRO (1951, 1957); OCANDO YAMARTE (1975); OLIVEROS VILLA (2000); PÉREZ VILA (ed.) (1963); RODRÍGUEZ ITURBE (1968); SÁNCHEZ ESPEJO (1955); SURIÁ (1967); TALAVERA Y GARCÉS (1929); WATTERS (1933).

8 ALFONZO VÁZ (1999); CRESPO VIVAS (1931); GUTIÉRREZ (1981); HERMANO NECTARIO (1982); HERMANO NECTARIO (1996); LANDAETA ROSALES (1911); LLORENTE (1985); SALAZAR (1982).

9 Entre estos estudios destaca el trabajo de José Virtuoso sobre la crisis de la catolicidad en la Primera República venezolana, a la luz de los textos del Arzobispo Coll y Prat, el cual refleja con gran sensibilidad la angustia pastoral y las maniobras políticas del prelado. VIRTUOSO (2001).

Roscio, con especial atención a su *Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo*,¹⁰ los cuales intentan descifrar el pensamiento del jurista y político ubicándolo en su contexto intelectual y vital, y dentro del pensamiento cristiano en general. Mención aparte merecen los trabajos de Carole Leal Curiel sobre las complejas prácticas rituales e ideológicas en el régimen colonial en el siglo XVIII, que coinciden con el abordaje problemático del pensamiento del partido monárquico elaborado por Tomás Straka.¹¹ También convergen en la revisión de la relación entre ética, religión y república, así como en la relación crítica de la historiografía eclesiástica.¹² Pero ninguno de estos trabajos, salvo contribuciones muy recientes,¹³ han intentado vincular a las ideologías políticas con el proceso general de transformaciones institucionales en las relaciones entre Iglesia, religión y poder político.

2. Criterios metodológicos

La reconstrucción – acaso algo esquemática – de estas visiones alternativas o lenguajes parte del estudio y contraste de las diversas fuentes disponibles, que van desde tratados eruditos (como los de Juan Germán Roscio o Juan Nepomuceno Quintana) hasta documentos algo reiterativos pero polémicos (como el panfleto *La Serpiente de Moisés*).¹⁴ En cualquier caso, aunque los documentos seleccionados no presenten un nivel uniforme de sofisticación, todos recogen entre sus líneas diversas tradiciones intelectuales y, en tanto que sus ideas tuvieron consecuencias políticas específicas, muestran el valor que los lenguajes políticos, a cualquier nivel, tienen para transmitir las creencias y cambios ideológicos dentro de la élite gobernante. Esto nos ayuda a entender las reformas institucionales, los sucesos acaecidos durante esta coyuntura histórica e, inclusive, la fascinante lógica de un sistema político aún en transición.¹⁵

10 CASTRO LEIVA (1991); RUIZ (1996); UGALDE (1997); VIANA (1984); RODRÍGUEZ ITURBE (2011) 85–130.

11 LEAL CURIEL (1990); STRAKA (2000).

12 STRAKA (2005, 2006).

13 AVELEDO COLL (2011).

14 Para una revisión de las biografías de los ideólogos venezolanos aquí citados, recomendamos ver Diccionario de Historia de Venezuela (1998).

15 HALE (1973) 61.

Identificamos este trabajo bajo los aportes de la llamada «Escuela de Cambridge» (también denominada contextualismo), de acuerdo con la cual la comprensión del pensamiento político es a la vez un hecho histórico, ya que pertenece a un contexto específico. Además, dicha comprensión del pensamiento político tiene una pretensión política – es decir, busca afectar (bien sea de manera conservadora, o bien de manera crítica) a la distribución de poder en un momento histórico concreto –, para evitar interpretaciones anacrónicas de las fuentes que conforman sus lenguajes políticos en una época determinada.¹⁶ Así se superan las debilidades de la historia intelectual tradicional. En este sentido, constataríamos diversos vocabularios, con fuerza paradigmática para explicar, criticar o justificar prescripciones políticas y, eventualmente, sugerir o imponer normas colectivamente vinculantes que pretenden ser justificadas de manera racional y comprensible.¹⁷

Nos hemos propuesto, entonces, utilizar la noción de *lenguaje político* en el sentido que le da Pocock.¹⁸ Esto implica tres presunciones: 1) la articulación de los lenguajes políticos parte, preferiblemente, de fuentes escritas y públicas (lo cual puede omitir, hasta cierto momento histórico, la expresión de las «mayorías no elocuentes»);¹⁹ 2) esta articulación pretende ser racional

- 16 CANSINO (1998) 103–110; BEVIR (2011) 11–24. Las obras fundamentales de los autores vinculados a esta «escuela» serían: *Working on Ideas in Time* (1970), *Politics, Language and Time* (1971), *The Machiavellian Moment* (1975a), *Virtue, Commerce and History* (1985) de J. G. A. POCK; *The Identity of the History of Ideas* (1968), *The Political Thought of John Locke* (1969), *Rethinking Modern Political Theory* (1985), de JOHN DUNN; *Meaning and Understanding in the History of Ideas* (1969), *The Foundations of Political Thought* (1978) y *Visions of Politics* (2002), de QUENTIN SKINNER. En Venezuela, la influencia de esta corriente en la historia intelectual data de la década de 1970, de la mano de Diego Bautista Urbaneja y Luis Castro Leiva. PLAZA (2000) 71–72. Con proyección posterior y variable influencia en los trabajos de Elena Plaza, Elías Pino, Carole Leal, Carolina Guerrero, Fernando Falcón y Tomás Straka, así como generaciones más jóvenes de investigadores.
- 17 «La racionalidad de las instituciones se mide precisamente por su capacidad de resonancia. Sin cobertura argumentativa, las instituciones políticas pierden toda aceptabilidad civil y caen en crisis de la legitimación». BRUNKHORST (2004) 15.
- 18 Según las palabras textuales de Pocock (1975b) 178: «mi estilo de trabajo es aquel en que identifico los lenguajes de la conceptualización política, selecciono las pautas de implicación que puedan tener, e intento seguir el funcionamiento de estas implicaciones en la historia de las ideas. Requiere a la vez sensibilidad histórica y sensibilidad a las pautas del comportamiento político».
- 19 «We need not therefore apologize for the unrepresentative elitism of studying only those readers whose responds were verbalized, recorded, and presented. The *mentalité* of the silent and inarticulate majority should indeed be sought after and if possible, recovered

y, aun partiendo de premisas reveladas o meramente fundamentadas en la creencia, presentarse de manera argumentada y con cierta sofisticación retórica frente a partidarios y contra adversarios;²⁰ y 3) los lenguajes políticos sirven de patrones de referencia para facilitar su propagación e identificación entre los actores políticos,²¹ con una función similar a lo que en los siglos XIX y XX conoceríamos como ideologías políticas.

Hemos de reconocer que aquí nos encontramos con una dificultad: ¿hasta qué punto el identificar unos lenguajes no es, en sí mismo, un modo anacrónico de traducir el pasado intelectual? Nuestro trabajo parte del objetivo de verificar la idea de que las revoluciones nacionales hispanoamericanas eran, en términos ideológicos, un conflicto entre un proyecto tradicional-absolutista y un proyecto moderno-liberal.

La etapa que nos ocupa asume lo que se ha convertido en el consenso historiográfico venezolano contemporáneo, calificado por Germán Carrera Damas como la crisis de la sociedad colonial venezolana entre 1810 y 1830: un momento crítico, integral y acelerado de cuestionamiento y replanteamiento de toda la sociedad incoada durante los tres siglos precedentes. Se trató de un período breve y acelerado porque en el curso de tres décadas – «especialmente crítico en menos de dos» – «[...] se cuestionaron los productos de tres siglos de evolución, y con tal intensidad crítica que se pone de relieve la fragilidad de las estructuras coloniales».²² Una imagen similar la plantea Lynch. La crisis, en especial en su expresión bélica, «[hizo] de Venezuela un territorio desolado», con un considerable cambio en las élites sociales, culturales y económicas, que fueron «[...] repuestas por nuevos miembros plebeyos», quienes asumieron de manera enérgica los patrones cultura-

[...]. But the history of *mentalités* is not identical with the history of discourse.» Pocock (1985) 18.

20 «A rational belief will thus be one that an agent has attained by some accredited process of reasoning. [...] A rational agent will thus be someone who [...] believes what he or she ought to believe.» SKINNER (2002) 31.

21 «Each of these languages, however it originated, will exert the kind of force that has been called paradigmatic [...]. That is to say, each will present information selectively as relevant to the conduct and character of politics, and it will encourage the definition of political problems and values in certain ways and not in others. Each will therefore favor certain distributions of priority and consequently of authority; should a concept of authority itself be under discussion [...] it will present 'authority' as arising in a certain way and possessing a certain character, and not otherwise.» Pocock (1985) 8.

22 CARRERA DAMAS (1976) 13–15.

les e ideológicos del estamento blanco ilustrado.²³ Además, esto se enmarca en momentos concretos de la revisión de las instituciones eclesiásticas: los sucesos juntistas y constituyentes de 1810–1811, que marcan la eclosión crítica de argumentos de la escolástica tardía española frente a la sumisión absolutista, y la revisión del estatus constitucional del catolicismo, hasta la aprobación de la Ley de Libertad de Cultos en la década de 1830 (la última barrera significativa en el desmontaje de las normas religiosas tradicionales).

3. Los lenguajes políticos

La religiosidad de la provincia de Caracas²⁴ hacia 1808 se caracteriza por una modesta tradicionalidad. Aunque las prácticas católicas encuadraban todos los aspectos ordinarios de la vida, su reciente organización implicaba que no era la Iglesia venezolana el foco del poder ni los recursos de otras Iglesias de la región. Su influencia tampoco recaía más en los estamentos populares que en las élites sociales.²⁵ Desde este punto de partida, es fácil ver cómo las élites caraqueñas podían tender hacia la heterodoxia. El recorrido por los archivos y la bibliografía especializada²⁶ refleja que los venezolanos educados disponían de una miríada de fuentes y discursos que evidencian la presencia en Venezuela de lo más importante del pensamiento político occidental clásico, medieval y moderno. Si bien es cierto que, dadas las mutaciones políticas, el acceso a dichas fuentes no siempre fue sencillo. Por las manos de los publicistas y tribunos de la independencia pasaban autores desde Aristóteles a los neoescolásticos, y tan disímiles como Agustín de Hipona, Bossuet, los ilustrados escoceses y franceses, y las incendiarias traducciones de los contemporáneos movimientos revolucionarios. En tal contexto, los venezolanos ilustrados podían presumir de conocer los diversos debates políticos de su contemporaneidad: las diversas teorías absolutistas (tanto racionalistas como religiosas), el lenguaje del humanismo y del republicanismo clásico, las ideas de la neoescolástica y el discurso de la «sociedad comercial».²⁷

23 LYNCH (1973) 218–226.

24 Caracas fue el centro político y cultural de la Capitanía General de Venezuela.

25 Casi todas las élites sociales fueron descritas por viajeros contemporáneos como afectadas por cierto «liberalismo intelectual» y con poca estima hacia la carrera sacerdotal. WATERS (1933) 49.

26 LEAL CURIEL (1978) y PLAZA (1989).

27 Sobre los lenguajes políticos modernos: PAGDEN (ed.) (1987).

Los lenguajes políticos así configurados se articularon en el debate político-religioso venezolano de estas décadas de crisis alrededor de una serie de ejes o problemas que terminarían por redefinir la nueva comunidad política, tanto en términos jurídico-institucionales, como en términos ideológicos: a) El fundamento de la autoridad y legitimidad de la comunidad política; b) la caracterización de las virtudes necesarias para los miembros de la comunidad política (con especial atención al rol que la divinidad y la moral religiosa podían tener en la configuración de esa comunidad y del carácter de sus miembros); c) Las relaciones entre la autoridad eclesiástica y la autoridad temporal (relaciones que debían redefinirse con la herencia del arreglo político-eclesiástico característico del régimen español); d) la permanencia o abolición – corolario de lo anterior – de la institución del Patronato Regio y los fueros eclesiásticos; y e) el establecimiento y ámbito de un régimen de tolerancia religiosa (relacionado frecuentemente con la aspiración de inmigración de personas y capitales). Trataremos de pasar revista de los argumentos de estos lenguajes en las siguientes secciones, escogiendo algunas muestras representativas dentro de la mirada de textos contemporáneos.

3.1 El absolutismo católico

El primer lenguaje disponible es el del absolutismo de derecho divino, articulado en las teorías legitimistas y de remota raigambre agustina que, a través de la propaganda borbónica, insuflaban teóricamente al partido realista venezolano. En tanto que el establecimiento formal de la república tuvo un accidentado inicio, el lenguaje absolutista experimentó un ascendente importante entre sectores de la elite en pugna. El absolutismo de Derecho Divino instrumentalizó a la religión (como creencia y como institución) en beneficio de la legitimación y expansión del poder y la *auctoritas* política del monarca. En ese sentido, la autoridad civil no necesitaba mediación frente a la divinidad, de modo que el gobierno monárquico se hizo vicario de esta. Mientras tanto, la Iglesia se somete a la autoridad civil. Como señala Prién:

[...] la administración eclesiástica estaba ligada a la estatal. Mediante la sujeción de sus dignatarios a la autoridad estatal, la Iglesia pasó a funcionar como *instrumentum regni*. La síntesis medieval de la religión y la institución estatal conoció una reedición bajo el signo de la doctrina política de la contrarreforma en los estados ibéricos.²⁸

28 PRIÉN (1985) 117.

Este «imperialismo Providencial»²⁹ se vio reflejado en toda una serie de mecanismos de propaganda y educación política – como los «catecismos de Estado», en los cuales no era mostrado como una alternativa, sino como doctrina oficial. Así, la legitimidad permanente del poder soberano y la necesaria docilidad del buen cristiano (y del buen vasallo) se sostenían a través del dogma de la soberanía absoluta de la monarquía recibida por unción divina. En el panorama político no solo había muestras de traición política, sino de infidencia religiosa; de manera que en tales circunstancias la tolerancia de cultos estaba forzosamente descartada por razones de Estado. Por lo cual, en medio de la crisis este lenguaje se proyectó como una propaganda hacia la ilegitimidad y debilidad moral de los actos revolucionarios contra la sacralidad del monarca.³⁰ Todas las penurias eran consideradas como consecuencia de estos pecados políticos, tal y como evidencia una carta pastoral del Arzobispo Coll y Prat, que trata sobre las causas del terremoto de 1812, que afectó ostensiblemente a las zonas republicanas.³¹ Durante la guerra, este lenguaje llegaría a su apogeo en las zonas pacificadas por las tropas metropolitanas.³²

29 BRADING (2003) 21–30.

30 GUERRA (2006) 29.

31 «Lo cierto, lo indudable, lo que palpamos es que Dios nos castiga con los horribles estragos que hemos experimentado [...] [V]osotros, semejantes a vuestros padres, habéis resistido siempre Espíritu Santo: despreciando su amenazas, y por esto venía sobre nosotros esta tribulación: corría y sin freno sin temor por el camino de la impiedad; vuestra gloria estaba en añadir delitos a delitos, el escándalo la imprudencia y la irreligión al sacrilegio ¿cuál otra sino la presente debía ser vuestra suerte?» Pastoral del arzobispo Coll y Prat de junio de 1812, en: SURIÁ (1967) 112–103.

32 «Yo conquiste à la América para la religión, yo debo conservarla. [...] No, yo no permitiré que los pueblos la Providencia ha confiado à mi soberanía, sigan los caminos de perdición, por donde la Independencia y conducirlos. ¡Que hay que esperar de esa horrible independencia, quando apenas siguiente y ocupada sólo de la guerra, ya ha inundado de libros prohibidos y de gazetas de Protestantes aquellos desgraciados países, y no sólo ha introducido Imprentas y establecido papeles públicos; sino que ha abierto la puerta à todo género de herejes, à los cismáticos y à los deístas, à los Franc-masones, y à los judíos mismos, sin que à nadie se le exija à la entrada su fe de bautismo, ni por Pasqua florida la cédula de confesión. Tal es ya la depravación que el índice ex purgatorio de la Santa Inquisición se solicita como una excelente Bibliografía para pedir à Europa los mejores libros. Todo es ya corrupción, toda intimidad, todo anuncia el riesgo de que aquellas gentes se condenen en masa [...]» Continuación de la Exposición sobre la Mediación entre España y América, en: Correo del Orinoco, núm. 13, sábado 17-10-1818.

3.2 El pactismo católico

Paralelo a este lenguaje del absolutismo católico se incubaba en la Iglesia y en sus partidarios un lenguaje político que, encontrando un renovado fervor místico e intelectual tras las reformas establecidas en el Concilio de Trento, se enfrentaba al regalismo absolutista, buscando la reafirmación del poder eclesiástico frente al dominio político (es decir, el lenguaje de la tradición política católica). En este sentido, e inspirados por la neoescolástica, se recuperaría la tradición conciliarista y comunitaria de la Iglesia, según la cual el pacto directo entre Dios y el pueblo era el verdadero fundamento del poder civil.³³ Así, en el juntismo americano de 1810, se reencontraban de nuevo la unción divina y la Soberanía de la comunidad, para defender a los pueblos de la orfandad y de la irreligión. Este «renacimiento del pactismo», como lo ha denominado Guerra,³⁴ es notorio en los documentos de la Junta de Caracas de 1810,³⁵ que se invocó en las declaraciones de independencia frente a la debilitada autoridad metropolitana en 1810,³⁶ y con las que las autoridades políticas clamaron como fuente de autoridad al cuerpo sacerdotal, presentando sus votos a este.³⁷ También reconocen la autoridad en la sociedad en general, declarando que el poder político de los pueblos tiene origen Divino:

[El] Pueblo, o Nacion que es el propio, verdadero y esencial Soberano; que es independiente: absoluto: que no conoce superior en la tierra, toca y no puede tocar á otra Autoridad, el conocer y decidir en estos casos [...] siendo el conducto por

33 Ese pueblo se componía de las corporaciones propias del pluralismo medieval. REY et al. (2007) 69–92, 117–123.

34 GUERRA (1992) 169–175. Este «renacimiento del pactismo» era opuesto a la modernidad absolutista, pero aún no era parte de la modernidad alternativa (apenas sería suya la idea de contratos «pre-liberales»).

35 GUERRA (1992) 339–340.

36 POLANCO ALCÁNTARA (1960).

37 «El muy Ilustre Ayuntamiento no deja de apercibirse de la mucha parte que habrán tenido en los aciertos mencionados los fervorosos votos y constantes preces de VS. M. V., y se promete continuará auxiliándose con ellas, hasta la organización definitiva del Código que se dé en honor de la Religión, del Rey y la Patria. Dios guarde a VS. M. V. muchos años. – Sala Capitular de Caracas diez y nueve de abril de mil ochocientos diez. – Josef de las Llamozas – Martín Tovar Ponte». Comunicado de la Junta Suprema Conservadora de los Derechos de Fernando VII al Cabildo metropolitano, recogido en las Actas Capitulares del Cabildo Eclesiástico de Caracas, 04-1810, en: NAVARRO (1929) 138.

donde se explican la voluntad de Dios [...]. Quien pretende reynar sin esa circunstancia, pretende reynar sin la voluntad de Dios.³⁸

Las nuevas «patrias» respondían a un designio Providencial, y en sí mismas cumplían una tarea religiosa. El cuerpo político se reconstituía como pueblo «en nombre de Dios Todopoderoso» para «sostener nuestra libertad é independencia política, conservar pura é ilesa la sagrada religión de nuestros mayores [...]», según rezaba el preámbulo de la Constitución Federal para los Estados de Venezuela de 1811. Por eso se plantea la consagración de la República de Venezuela al catolicismo, la disolución del Santo Oficio – lo que refuerza la autonomía de las órdenes y el clero secular – y la posibilidad de abolición del patronato.

A medida que la crisis desembocaba en el enfrentamiento bélico era natural que las cruciales diferencias políticas e ideológicas llevaran a simplificar los bandos. Sin embargo, y pese a las presiones de diversos grupos para levantar una nueva moralidad, o para restaurar el regalismo, por encima de las debilitadas fuerzas de la institución eclesiástica, muchos sacerdotes continuaron en su empeño y defensa de la nueva patria, en tanto que la misma se había constituido pertinazmente para el bien de la fe. De modo que nuestros estadistas y publicistas religiosos³⁹ difícilmente podían evitar las consecuencias que las novedades políticas tuvieron sobre la Iglesia y la religión. Esto respondía a consideraciones políticas. La fe, garantizada y propagada por la Iglesia, era la base del orden civil, de la confianza mutua, de la igualdad de los ciudadanos (como hijos de Dios) y de todos los vínculos sociales. Destruirla liberando el culto, desaforando al clero, y sometiendo a los eclesiásticos al patronato civil se consideraba una iniquidad imperdonable. El patriotismo de la Iglesia, en este sentido, no podía ser cuestionado: «la Iglesia de Venezuela está en el Estado de Venezuela, y este en aquella: pero la Iglesia está en el Estado sin servidumbre y sin confundirse jamás con él» –⁴⁰ mas solo si la patria obedecía al precepto religioso por el cual recuperó su soberanía en 1810–1811.

38 Política, en: *Semanario de Caracas*, vol. VI, 9 de diciembre de 1810.

39 Tales como Ramón Ignacio Méndez, Rafael Lasso de la Vega (tras su abandono del absolutismo monárquico) o José Cecilio Ávila.

40 Anónimo (1831) 33–34.

3.3 El republicanismo cristiano

Aquí nos permitimos una digresión, ya que el presente, dada su escasa difusión e influencia, difícilmente puede ser considerado como un lenguaje en sí mismo. Se trata más bien de una derivación radicalizada de este lenguaje. Es la síntesis de la cristiandad y la república expuesta por Juan Germán Roscio,⁴¹ cuya importancia intrínseca justifica esta mención, aún si se trata de un discurso esencialmente retórico y sin efectos normativos concretos.⁴² Este republicanismo cristiano se articula en las cartas y manifiestos doctrinales escritos por Roscio como una defensa cristiana de la república y un ataque republicano a la Iglesia (cuya jerarquía rápidamente se hizo refractaria a la instauración republicana dadas sus innovaciones). La peculiaridad de Roscio, observada por múltiples autores,⁴³ no puede ser soslayada. Este planteaba que Dios había entregado la soberanía al pueblo, precisamente para que fundase repúblicas, considerando innecesario y perjudicial la instauración de otras formas de gobierno. Para Roscio, la doctrina cristiana es francamente republicana, siendo además el gobierno republicano «el primero porque es el más conforme á la naturaleza del hombre».⁴⁴ El problema es que ese cristianismo republicano estaba impedido por aquellos miembros de la Iglesia dominados por la ambición y la superstición, que ocultaban los verdaderos preceptos de la cristiandad y conspiraban contra la actualización de los derechos que la divinidad había dado a los pueblos. De acuerdo con Roscio, se es republicano *porque* se es cristiano, y tal cristiandad obliga a actuar de modo que sea establecido un gobierno realmente legítimo que defienda sus derechos.⁴⁵

41 Juan Germán Roscio (1763–1821), jurista y político esencial del periodo, y redactor de los manifiestos y actas juntistas entre 1810 y 1812.

42 «[...] other languages will be encountered whose character is rhetorical rather than institutional [...] as they are] outside the mainstream of discourse», POCOCK (1985) 8.

43 CASTRO LEIVA (1991); RUIZ (1996); UGALDE (1997); VIANA (1984); RODRÍGUEZ ITURBE (2011) 85–130.

44 ROSCIO (1822) 2–4.

45 El profesor Castro Leiva vinculó los textos de Roscio estrictamente con la visión liberal norteamericana, argumentando además su manejo de fuentes cristianas heterodoxas – en particular los textos de Wyclif – tanto en *Patriotismo de Nirgua* [...] como en *El Triunfo de la Libertad Sobre el Despotismo*. Ver especialmente, La Gramática de la Libertad, en CASTRO LEIVA (1991) 70–71. Este criterio sirve para ver el intento republicano de 1811 como un trasplante casi exacto de la revolución de la América septentrional; no parece ser esa la intención de Castro Leiva. Si bien la identificación de las fuentes es acertada y reveladora.

Roscio trata de rescatar para el cristianismo al gobierno republicano y el principio ascendente del poder, que descansaría legítimamente en los principios cristianos fundamentales. A su vez, compromete al orden político a seguir fiel a su fuente de *verdadera cristiandad*, desde cuya particular concepción arremete contra la jerarquía eclesiástica.⁴⁶ Los ataques desde ciertos sectores de la Iglesia a las nacientes repúblicas – que no debieron sorprender a Roscio – alimentaron un furioso anticlericalismo, como expresa con patetismo en su *Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo*, escrito como prisionero en Cádiz y publicado en Filadelfia, en 1817. En esta obra se separa a la Iglesia Católica de la necesaria cristiandad de la República. Aunque esta noción mutó en la corriente abiertamente anticlerical del liberalismo venezolano, encontró también eco en expresiones de estadistas como Antonio Nicolás Briceño y Francisco Javier Yánes, y en el fugaz *Observador Caraqueño*. Pero el propio Roscio lamentará su escasa influencia más allá de sus oscuras publicaciones como exiliado: «Me atrevo a decir que he sido solo en esta empresa

Nosotros optamos por concluir que Roscio intentaba un *ecumenismo* cristiano que vinculara éticamente a la naciente República de Venezuela con el catolicismo sin someterse a la rigidez clerical y sin cerrar la puerta a la tolerancia religiosa, acercándolo a una posición que a efectos prácticos implicaba un fundamentalismo bíblico y, así, una importante cercanía con el cristianismo protestante. En el siguiente fragmento se visualiza claramente la ideología del republicanismo cristiano: «No hay duda que es obra de Dios que la América empiece a figurar en el mundo, y si el premio es igual al sufrimiento debe ser más feliz que la Europa porque ha padecido más que ella. Dios no quiere ni puede querer que padezcamos siempre, ni su equidad infinita ha de permitir que llegue el día del último juicio en que se queje de su Providencia la mitad del universo. Este íntimo convencimiento me animó el 19 de abril a unir mis débiles fuerzas a tan grande empresa porque sentí la mano del Altísimo en su ayuda. Nadie podrá desconocerla al ver la felicidad de nuestros esfuerzos [...] sin planes y otro apoyo que nuestra justicia y la confianza en la Divina Providencia [...]» Acta de la sesión 5 de julio de 1811, en: Congreso Constituyente de 1811–1812 (1983) 121.

- 46 «Sin sociedades no existiría la política. Pero la religion seria siempre inseparable del hombre, aunque jamas hubiese entrado en convenciones sociales. Ella en si no es otra cosa que el arte de los deberes de esta criatura para con su criador: deberes procedentes de una conviccion interna que le enseña haberle venido de tu mano el ser que tiene, el espiritu que le anima, las luces que le inspiran el conocimiento de esta verdad. Apenas hace el hombre los primeros ensayos de su razon, quando adquiere el caracter de religioso por medio de la gratitud que naturalmente inspira el conocimiento de los beneficios recibidos de la suprema causa. Es una seqüela de este primer sentimiento el del amor, y adoracion. He aqui el compendio de las relaciones del hombre para contigo, y la primera idea de la virtud de la Religion.» Roscio (1817), cap. LI, 367–368.

[de la impugnación del derecho divino], y que su importancia ha sido conocida mejor del enemigo que de nosotros». ⁴⁷

A continuación, se expondrán dos lenguajes políticos con los que la historiografía ha configurado el discurso moderno: el discurso republicano clásico (que podemos identificar con nuestros colectivismos contemporáneos), y el discurso de la «sociedad comercial» (lo que podemos llamar hoy liberalismo). Ambos discursos, que comparten un escepticismo natural hacia la religión, y cierto prejuicio hacia la institución eclesiástica, son los pilares ideológicos de nuestras repúblicas liberales modernas. Sin embargo, y atendiendo a las peculiaridades del contexto y a las modificaciones dentro de tales lenguajes, hay que hacer notar que el republicanismo clásico termina por diferir de lo que será la doctrina liberal. ⁴⁸

3.4 El republicanismo «clásico»

Preocupados por la salud de la república, y por la instauración de la virtud entre los hombres, los republicanos clásicos (desde Maquiavelo hasta los Jacobinos) tienen una relación ambivalente con la religión en general y con el cristianismo como fenómeno singular, especialmente con la Iglesia católica. Los republicanos desconfiaban de los intereses concretos de la Iglesia, que era considerada como un poder temporal y el potencial líder de facción. Sin embargo, los republicanos admitían la importancia de lograr establecer algún instrumento que regulase el fervor místico de los individuos, ya fuese con el establecimiento de una religión civil, o con la admisión de aquel credo previamente arraigado en el fervor popular.

En ese sentido, el republicanismo criollo mantuvo su aprehensión hacia la institución eclesiástica, procurando su regulación, constatando su eficacia como herramienta del poder político. En general, los radicales republicanos veían en la Iglesia una herramienta del despotismo español y, además, una corporación facciosa y contraria a la igualdad y a la libertad, empeñada «en

47 Juan Germán Roscio a Simón Bolívar, Angostura, 13-09-1820, en: Roscio (1953), tomo III, 163.

48 Sobre la discusión entre la distinción republicanismo-liberalismo, recomendamos los textos introductorios de Skinner y Pettit recogidos en: OVEJERO et al. (2004) 93–136. Para un planteamiento extenso del tema en el pensamiento político venezolano: CASTRO LEIVA (2009).

trastornar el espíritu público por sus miras de egoísmo e intereses de partido, temiendo la pérdida de su preponderancia sobre los pueblos supersticiosos». ⁴⁹ Es por eso que las primeras épocas de la polarización política fueron particularmente peliagudas tras el fracaso inicial de la instauración de la República. Por una parte, estaba planteada la formación y el dominio de un partido monárquico cuya propaganda se basó en el lenguaje del absolutismo de Derecho Divino (que venía a poner orden en las ideas confundidas de los cristianos seducidos por la libertad). Por otra parte se encontraba el bando republicano, que era dominado por su sector ideológicamente más radical, interesado en sacralizar el heroísmo guerrero de las tropas republicanas, como modo de instrumentalizar a su favor el fanatismo religioso de las clases populares. ⁵⁰

Sin embargo, en la medida en la que este último sector logra ardua y paulatinamente reconquistar con sus triunfos militares una base de poder, observa en la Iglesia católica no solo un potencial instrumento, sino además un instrumento útil y necesario ⁵¹ para permitir a los repúblicos «persuadir

49 Simón Bolívar y Vicente Tejera, «Al Soberano Congreso de Nueva Granada», Cartagena, 27 de noviembre de 1812, en: BOLÍVAR (1976) vol. I, doc. 33, 37–38.

50 «La sangre de los caraqueños derramada en La Victoria y la protección visible de María Santísima de la Concepción, fueron los que salvaron la patria en aquel memorable día; yo suplico encarecidamente á U.S. que todo el premio que había de asignárseme recaiga en beneficio de tantas viudas y huérfanos, que justamente merecen el recurso de la Patria; y espero de la Municipalidad marque este día para bendecir á la Madre de Dios, con el título de la Concepción, jurándole una fiesta solemne anual en la S.I.M., á que deben asistir todas las corporaciones, y exhortando á las demás ciudades y villas, para que en gratitud ejecuten lo mismo. [...] Los mármoles y bronce no pueden jamás satisfacer el alma de un republicano; y sí la gratitud y recuerdo con que hoy me veo distinguido por los hijos de la ciudad más digna de ser libre. La patria exige de mí aún mayores sacrificios; ella es atacada de sus enemigos, y yo, añadiendo á mi deber la gratitud para con este pueblo, ofrezco á este ilustre Cuerpo no envainar la espada hasta que no vea cerrado el templo de Jano. Con el más alto respeto y consideración tengo al honor de ser vuestro conciudadano». Nota del general José Félix Ribas al Ayuntamiento de Caracas, con motivo de los honores civiles y religiosos decretados por este cuerpo a los vencedores de La Victoria, 18-02-1814, en: AUSTRIA ([1855] 1960) 182.

51 «Felizmente, los directores de la independencia de México se han aprovechado del fanatismo con el mejor acierto, proclamando a la famosa virgen de Guadalupe por reina de los patriotas, invocándola en todos los casos arduos y llevándola en sus banderas. Con esto, el entusiasmo político ha formado una mezcla con la religión que ha producido un fervor vehemente por la sagrada causa de la libertad. La veneración de esta imagen en México es superior a la más exaltada que pudiera inspirar el más diestro profeta». Simón Bolívar a

sin convencer»⁵² a los potenciales ciudadanos corrompidos por el despotismo. Como comentó Simón Bolívar, años más tarde de la proclama anterior, en carta a Santander: «[...] hablemos claro [...] a todos los otros padres. Es preciso que llamen los casos por su nombre; que digan altamente: ‘el gobierno de la república es legítimo, es santo porque Dios ha establecido entre los hombres el derecho y el deber para consagrar la propiedad de las cosas, de los bienes, y de las instituciones’ [...]».⁵³ Si la virtud no era evidente por sí misma, la religión debía servir como mecanismo a la propagación de la salud pública.⁵⁴

Así, iba tomando cuerpo la idea de que el carácter sagrado de la voluntad general estaba en juego, mientras que las facciones atacaban la unidad de la república. Lo que en la perspectiva posterior ha sido visto como una reacción «conservadora», no sería sino la expresión de un severo republicanismo de raigambre clásica, que completa su círculo hacia finales de la década de 1820 al someter – en nombre de la *salus populi* y por medio de los antiguos instrumentos del reino – a la Iglesia bajo el poder civil, para hacer de este último árbitro y primer beneficiario de la religión gracias a la promoción del Patronato colombiano en 1824, y para la consagración del catolicismo como religión salvífica de la salud pública durante la dictadura bolivariana posterior a 1827.

Henry Cullen, «Contestación de un Americano Meridional a un caballero de esta isla»
1ª Carta de Jamaica, Kingston, 06 de septiembre de 1815, en: BOLÍVAR (1976), vol. I, doc. 125, p. 179.

52 ROUSSEAU (1762) lib. II, cap. VII.

53 Simón Bolívar a Francisco de Paula Santander, Pamplona, 8 de noviembre de 1819, en: BOLÍVAR (1976), vol. I, doc. 354, p. 418.

54 «Yo he sido recibido en esta capital con mucho entusiasmo, igual al de los primeros años, y esto es debido a las esperanzas que ha infundido entre estos habitantes el nuevo principio de acción que comienza a obrar y de que esperan favorables resultados y lo consideran como la senda que debe conducirnos a una estabilidad permanente. Mi plan es apoyar mis reformas sobre la sólida base de la religión, y acercarme, en cuanto sea compatible con nuestras circunstancias, a las leyes antiguas menos complicadas y más seguras y eficaces. En mis discursos y contestaciones he hablado de ello al clero y seculares, y se han encantado. Los pueblos por donde he transitado me han rogado lo mismo y, en fin, este sentimiento es unánime y general, porque aunque tendrá enemigos en los diferentes monopolistas de la opinión o de la fortuna de Colombia, sin embargo, por ahora, no se pronuncian ni se oponen». Simón Bolívar a José Antonio Páez, Bogotá, 30 de junio de 1828, en: BOLÍVAR (1976), vol. IV, doc. 1722, 443.

3.5 El republicanismo de la «sociedad comercial»

Mientras se forjaba esta relación entre la institucionalidad religiosa y la institucionalidad civil, y mientras ciudadanos afectos a su fe y a su Iglesia promovían celosos el mantenimiento o la restauración de ciertos dogmas perturbados durante la crisis, era de esperarse que arraigara en la mente de algunos repúblicos la noción según la cual el mantenimiento del poder eclesiástico era incompatible con la libertad. No solo por considerar a la Iglesia como una poderosa facción – en tanto esta estaba cada vez más ganada al restablecimiento del orden –, sino por considerar la eticidad católica como inconmensurable en comparación con lo que se esperaba del ciudadano de una república libre y comercial: ese sujeto liberal al que se aspiraba (industrioso, tolerante, próspero, moderado en sus costumbres y respetuoso de la autoridad civil), opuesto al atrasado sujeto «medieval» y sin ninguna añoranza de las virtudes guerreras del mundo «clásico».⁵⁵

La configuración del lenguaje del republicanismo liberal o de la sociedad comercial comienza accidentadamente, ya que no podía establecerse en la piadosa república inicial, como se hace evidente en la forma en que fue apabullada por la opinión caraqueña la tímida propuesta de libertad religiosa del irlandés William Burke en 1811.⁵⁶ Esta propuesta planteaba una conexión directa entre la libertad religiosa, la inmigración y la prosperidad: «Así es que dondequiera que se han derribado las barreras de la intolerancia, han corrido inmediatamente torrentes de población, industria, ilustración, riquezas y felicidad a fertilizar y hermosear aquel país».⁵⁷ ¿Y por qué era esto necesario? La respuesta reside en las carencias de la economía bajo los rigores del régimen monárquico y clerical.⁵⁸ Esta noción tiene eco inmediato en la prensa caraqueña:

55 Pocock (1999), vol. 1, 112.

56 El irlandés William Burke, emigrado en 1810 y entusiasmado por las declaraciones de Caracas, publicó en la Gaceta de esa ciudad decenas de artículos sobre la legitimidad y programa político de una eventual independencia de la América Española. Entre esos artículos se encuentra uno que apela a la tolerancia de cultos para atraer mano de obra europea, que desató una furiosa polémica intelectual y las alarmas de clérigos partidarios y contrarios a reformas proclives a la república. AVELEDO COLL (2009).

57 BURKE ([1811] 1959) 198. Libertad de Cultos, en: Siguen los Derechos de la América del Sur y México, Gaceta de Caracas, núm. 142, 19-02-1811.

58 «Para promover y consolidar [la obra de la civilización en América], será necesario facilitar el ingreso y establecimiento de Extranjeros útiles. Todo Americano del Sur que ha viajado

Una población escasa, debida principalmente á las rigurosas leyes prohibitivas de la introduccion de emigrados de otros países, ha hecho hasta ahora, que tantos valles y montañas, que con su eterno verdor y lozanía ofrecen su gratitud á la mano y cuidados del Labrador, permanescan solamente haciendo una inútil ostentacion de su fuerza y capacidad. Casi todos los caminos abiertos con los solos pies del que los transita: los rios poco o nada aprovechados para la navegacion interior; y las diversas elevaciones no cultivadas con las plantas que las corresponden, sino adornadas con la confusa variedad con que las colocó la naturaleza.⁵⁹

El lenguaje de la «sociedad comercial» estuvo ausente durante más de una década, debido a su contrariedad con el pactismo neoescolástico reflejado en la Constitución de 1811, y a la preferencia de las élites por la ortodoxia religiosa por encima de su propósito de promover la prosperidad material. Además, la guerra, que combina las penurias económicas con la exaltación del sacrificio virtuoso del soldado, no era tampoco propicia a las ideas del republicanismo comercial. Solo la paz aclaró las prioridades entre la élite de repúblicos interesados en la secesión venezolana, que veían con alarma a la Iglesia y su relación cada vez más estrecha con el poder de Bolívar en Bogotá. Mientras en esa ciudad circulaban, casi con sanción oficial, panfletos y folletos defendiendo la pureza religiosa, en Caracas y Valencia prevalecía otra inclinación, en la que se consideraba la religión un lastre para la libertad política y la prosperidad social. En contraposición, la República «[...] toleró el tolerantismo, y de este principio de política tan eficaz como saludable dimanó la rápida y pronta inmigración de extranjeros. [...] Caracas con este motivo aumentaba pródigamente su población [...] [y los extranjeros] concurrirían a hacer su esplendor, a hermosearla y hacerla el centro del poder y de los recursos de su afortunado suelo».⁶⁰ En ese sentido, la libertad y la prosperidad solo serían posibles con la instauración de nuevas virtudes en el cuerpo social, las cuales solo podían ser establecidas tras el desarraigo de los

a otros países, ha notado la gran falta que tiene su patria de 1° debido población, agricultura, artes, manufacturas, y comercio; y que le debe a la lamentable política que la ha oprimido por tanto tiempo. [...] Sí, Americanos, para aprovecharos de los beneficios de la inmigración, os es necesario promover establecimientos facilitando las ventajas que podáis a los extranjeros. Haced ver á estos que adquieran por medio de su industria una libre y segura habitación; y por su mérito y calificaciones todos los derechos de Ciudadano [...]» Siguen los derechos de la América del Sur y México, en Gaceta de Caracas, núm. 144, 01-03-1811.

59 Estadística, en: Semanario de Caracas, vol. VII, 16 de diciembre de 1810.

60 Editorial, El Colombiano, Semanario comercial bilingüe, núm. 149, 22-03-1826.

hábitos propios de un pueblo retraído por el fanatismo, holgazaneado por los ritos y cuya miseria era «premio» para su molicie y «falsa piedad».⁶¹ La religión católica era un obstáculo, heredado de la arbitrariedad monárquica, para la prosperidad de la sociedad y para la introducción de las nuevas virtudes de industriosisdad, probidad y ahorro que vendrían con nuevas poblaciones:

La patria está desierta. Pocos millares de hombres habitan una numerosa cantidad de millares de leguas, claro es que necesitamos de población. Las familias no emigran adonde no son respetadas, adonde principian por ser vejadas. Hermoso es el clima de la patria, y feraces sus tierras; pero con la opresión religiosa que en ella establecieron los abominables reyes de España, coligados con los inquisidores más abominables aun [...] hacemos estériles tan preciosas ventajas. Vienen y vendrán únicamente los hombres más osados, y vienen sólo a especular para regresarse lo más pronto posible.⁶²

De esta manera, resultó lógico en Venezuela que el predominio del lenguaje «de la sociedad comercial» viniera acompañado de la instauración de reformas referentes a la supresión definitiva de los fueros, la estatización de las propiedades e instituciones eclesiásticas, el establecimiento de la libertad de cultos y de la separación entre la Iglesia y el poder civil. Todo esto, en el contexto de la República venezolana, derivó en el desarrollo y la expansión del poder civil, dentro de los límites objetivos e institucionales de la época. Asimismo, la Iglesia fue sometida la primera al Patronato Republicano. Tomando como hito la Ley de Libertad de Cultos de 1834, de este triunfo político emergería la institución ideológica casi ininterrumpida del liberalismo y la secularización en Venezuela.

4. Implicaciones normativas

Tras la aprobación de la Ley de Libertad de Cultos en 1834, el sacerdote liberal Domingo Bruzual propuso ante el Congreso de Venezuela un proyecto de ley de reforma de la política eclesiástica, en el cual contemplaba la recopilación y extensión de todas las medidas anticlericales instituidas por el gobierno de José Antonio Páez: la libertad de cultos, el Patronato republicano, la abolición de los diezmos, la censura a la impresión y circulación de

61 Tomás Lander (1835), Fragmentos, núm. 12, citado en: PINO ITURRIETA (2003) 39–40.

62 Libertad de cultos, en: Fragmento Semanal, núm. 3, 24-12-1833, en: LANDER (1983) 219.

papeles religiosos, el desafuero a los sacerdotes, la exclusión de estos de la enseñanza pública y el cierre de los conventos, la eliminación de las órdenes religiosas regulares, etc.⁶³ Bajo el término de «política eclesiástica» podían encapsularse todas estas nuevas normas que atendieron las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico, encontrándose en medio las creencias religiosas de la sociedad. Que esta propuesta legislativa y de medidas económicas fuera políticamente viable refleja lo mucho que había cambiado el marco normativo en materia religiosa. ¿Cuáles fueron los hitos de este cambio? Un modo de responder esto es atendiendo a la interacción de los diversos lenguajes descritos.

La interacción política efectiva de los lenguajes políticos se daba entre el pactismo católico, el republicanismo de la sociedad comercial y el republicanismo clásico, dado que el uso del lenguaje del absolutismo de derecho divino quedó relegado como propaganda defensiva del antiguo régimen (solo atizando medidas de censura de las novedades y de restauración institucional allí donde lograrse una breve recuperación del poder). Igualmente, el peculiar republicanismo cristiano de Roscio sería ignorado durante más de un siglo. La reafirmación del catolicismo como esencial al cuerpo político, junto con la restauración de las viejas autonomías de las corporaciones sociales – en particular la Iglesia – como parte del pacto entre Dios y la población, eran lo primordial para el discurso del pactismo católico. La instrumentalización de la religión en el mantenimiento de la salud pública atormentada por la carencia de virtud de los habitantes era el propósito más constante de los republicanos «clásicos». Para los republicanos de la «sociedad comercial», su objetivo principal era la procura del progreso material de la nueva república, con la promoción de las virtudes «liberales» y la mengua de la impronta católica.

Las cuestiones de política eclesiástica más contenciosas en este tiempo fueron la asunción o no de una religión de Estado, la definición de las relaciones legales entre Iglesia y poder civil (es decir, la continuidad o no del Patronato Indiano), y como consecuencia, la declaratoria o no de la libertad de cultos.

63 BRUZUAL (1834).

4.1 La religión de estado y las constituciones

En este período, fueron promulgadas para Venezuela cuatro constituciones (1811, 1819, 1821 y 1830, incluyendo entre estas a las dos dentro de la República de Colombia), sin contar las constituciones provinciales y el Decreto Orgánico de la dictadura de Simón Bolívar. En todas fue debatida la declaración de una religión de Estado.

En el Congreso Constituyente reunido entre marzo y diciembre de 1811 en Caracas, una cuarta parte de los representantes eran religiosos, siendo casi todos miembros del Cabildo Eclesiástico. El cuerpo no solo juró «mantener pura, ilesa é inviolable nuestra Sagrada Religión, y defender el misterio de la Concepción Inmaculada de la Virgen Maria Nuestra Señora»,⁶⁴ sino que declaró en Julio la independencia invocando «los altos designios de la Providencia»,⁶⁵ asumiendo para ella señales divinas, y una refundación de la verdadera religiosidad corrompida por la monarquía española.⁶⁶

En los debates no habría disensos notorios sobre este punto, como sí los habría sobre la abolición de los fueros eclesiásticos y nobiliarios (por parte del Cabildo Eclesiástico, y con el voto salvado sobre esos artículos de los sacerdotes-diputados). El congreso declaraba así a la religión católica como religión oficial de Estado y, más aún, la única religión aceptada por la sociedad, estableciéndose esto en el primer artículo de la Constitución.⁶⁷ Con

64 Supremo Congreso de Venezuela, Acta de Instalación, 2 de marzo de 1811, en: Congreso Constituyente de 1811–1812 (1983).

65 Acta de la sesión 5 de julio de 1811, en: Congreso Constituyente de 1811–1812 (1983).

66 «El día en que la religión celebra los más augustos misterios de la redención del género humano, en el que tenía señalado la Providencia para dar principio a la redención política de América. El Jueves Santo, [...], se desplomó en Venezuela el coloso al despotismo, se proclamó el imperio de las leyes y se expulsaron los tiranos con toda felicidad, moderación y tranquilidad [...]». El 19 de abril de 1810, fecha de la abolición de la Capitanía General, fue Jueves Santo. Pocos meses más tarde, la simetría en fechas jugará una mala pasada, ya que el terremoto que en 1812 desoló los territorios republicanos. Ocurrió en la misma fecha canónica, acicateando la propaganda monárquica. Véase Manifiesto que hace al mundo la Confederación de Venezuela en la América Meridional, 1811, en: GRASES (1988) 262–269.

67 «La Religión Católica, Apostólica, Romana, es también la única y exclusiva de los habitantes de Venezuela. Su protección, conservación, pureza e inviolabilidad será uno de los primeros deberes de la Representación nacional, que no permitirá jamás, en todo el territorio de la Confederación, ningún otro culto, público ni privado, ni doctrina privada contraria a la de Jesucristo». Constitución Federal de las Provincias Unidas de Venezuela, 21 de diciembre de 1811, 1811, cap. 1º, art. 1º, en: GRASES (1988) 144.

esto los constituyentes no solo se atenían al lenguaje del pacto, sino a dos constataciones esenciales: la indiscutible vocación católica de la población (zanjando el debate sobre la libertad de cultos), y el uso provocador de las supuestas innovaciones religiosas como bandera tanto de los pobladores opuestos a la independencia, como de los enemigos de la Confederación de Venezuela.⁶⁸ El estallido de la guerra anularía el carácter apaciguador de este artículo. La percepción de una traición clerical durante la primera restauración monárquica dificultó volver a hacer estas declaraciones más adelante (invitando al republicanismo cristiano radicalizado de Juan Germán Roscio, quien fuera una de las figuras más denunciadas y perseguidas durante la primera restauración).

Los decretos gubernativos del ejército de Occidente y de la República de Oriente no abordan el tema (salvo en materia de confiscaciones de propiedades eclesiásticas bajo el derecho de guerra, o en materia de libertad de cultos, como veremos más adelante). Pero el Congreso Constituyente de 1819 en Angostura, compuesto por algunos letrados venidos del exilio y oficiales del ejército republicano, recibe la exhortación de Bolívar al logro de un amor sagrado a las leyes republicanas, frente a la carencia de virtudes patrióticas de los pobladores.⁶⁹ En el debate del congreso, solo el padre Ramón Ignacio Méndez, diputado también en el año 1811, propuso la declaratoria de la religión de Estado. Los constituyentes optaron por el

68 Es interesante advertir cómo no en toda la Confederación tuvo lugar esta declaración de religión de Estado. Más hacia occidente, en los Andes Venezolanos, provincias como Mérida y Trujillo declararon en sus constituciones una mayor autonomía y preeminencia política de la Iglesia, mientras que en oriente, la provincia de Barcelona instituyó a la soberanía popular como principio rector incluso de los nombramientos religiosos, y a la omisión de Roma al referirse a la religión «Católica y Apostólica». La fugacidad de estas normas, nunca aplicadas, dejan abierta la pregunta sobre sus eventuales contradicciones con el texto federal. BRICE (1959) 151–252, 253–296, 297–326.

69 «El amor a la patria, el amor a las leyes, el amor a los magistrados son las nobles pasiones que deben absorber exclusivamente el alma de un republicano. Los venezolanos aman la patria, pero no aman sus leyes; porque éstas han sido nocivas, y eran la fuente del mal; tampoco han podido amar a sus magistrados, porque eran inicuos, y los nuevos apenas son conocidos en la carrera en que han entrado. Si no hay un respeto sagrado por la patria, por las leyes y por las autoridades, la sociedad es una confusión, un abismo: es un conflicto singular de hombre a hombre, de cuerpo a cuerpo.» Conclusión del discurso del General Bolívar al Congreso el día de su instalación, 4ª entrega, 15-02-1819, en: *Correo del Orinoco*, núm. 22, 13-03-1819.

silencio en esa materia, por considerar que su discusión podría llevar a nuevas crispaciones políticas que amenazaran a la apenas naciente República, y porque debía abrirse la posibilidad de la inmigración de extranjeros. En suma, la salud pública iba antes que la prosperidad material, aunque fuesen temporalmente coincidentes.⁷⁰

En 1821, el congreso de Cúcuta haría una declaración explícita de la religión de Estado, pero en el marco de unas eventuales negociaciones entre la Santa Sede y la República, con miras a la formalización de un nuevo Patronato. La declaración final de la constitución deja abierta la definición de un acuerdo entre el poder espiritual y el poder civil: la ley se apoya en las máximas religiosas, y estas son acogidas así por el Estado que protegía la exclusividad del culto (como a los celosos defensores de la ortodoxia) mientras que proveía el sustento material de la misma.⁷¹

Esto dejó abierta la posibilidad de determinar la posición de la religión de Estado *dentro* del mismo Estado, así como de declarar la argumentación republicana del Patronato colombiano, dejando de lado las pretensiones de autonomía clerical de algunos de los diputados que habían consignado esta declaración. La religión sería concebida bajo el régimen bolivariano como instrumento del poder político para el bienestar público y la estabilidad, aunque a costa de la independencia de la Iglesia. Esto se reflejó en la instauración dictatorial de 1828. Bolívar, tras un progresivo desmantelamiento

70 «[...] el cual habiéndose conferenciado larga y detenidamente, se resolvió, por la mayoría, que no profesando el pueblo de Venezuela otra religión que la Católica como única y exclusiva, que hemos recibido de nuestros mayores y la misma que siempre sostendrá el gobierno, estaba de más esta declaratoria, que por otra parte es impolítica en las circunstancias en que estamos, siendo socorridos de toda clase de extranjeros para asegurar nuestra libertad e independencia». Acta del Congreso de Angostura, núm. 56, 23-04-1819, en: Congreso de Angostura: Libro de Actas (1921) 56.

71 «Vuestros representantes sólo han puesto una confianza ilimitada en las leyes; porque ellas son las que aseguran la equidad entre todos y cada uno; y son también el apoyo de la dignidad del colombiano, fuente de la libertad, el alma y el consejo de la República. Pero lo que vuestros representantes han tenido siempre a la vista, y lo que ha sido el objeto de sus más serias meditaciones, es que las mismas leyes fuesen enteramente conformes con las máximas y los dogmas de la religión católica, apostólica y romana, que todos profesamos y nos gloriamos de profesar: ella ha sido la religión de nuestros padres y es y será la religión del Estado; sus ministros son los únicos que están en el libre ejercicio de sus funciones, y el gobierno autoriza las contribuciones necesarias para el culto sagrado». Constitución de la República de Colombia, declaración final, 1821, en: Congreso de Cúcuta, 1821 (1983) 27.

to de las reformas en política eclesiástica de Santander, estableció que su gobierno sostendría y protegería «la Religión Católica, Apostólica, Romana, como la religión de los colombianos» (art. 25), concentrando en el poder ejecutivo las competencias derivadas de la ley de patronato (art. 10, ord. 3).⁷²

No obstante, para 1830 toda influencia del clero en los cuerpos legislativos se vio disminuida. El padre Ramón Ignacio Méndez, en ese momento Arzobispo de Caracas y veterano de las constituyentes anteriores y de los cuerpos legislativos de Colombia, quedó fuera del cuerpo, pero no así algunos sacerdotes promovidos fuera de su influencia. Tras la revisión por parte del prelado del proyecto inicial redactado para el Congreso constituyente de Valencia, recibió una provisión para la declaratoria de la religión de Estado.⁷³ Esta no tuvo defensores dentro del cuerpo. Su propuesta no solo provocó alarmas dentro de la prensa de talante más liberal, sino amplias exposiciones de los constituyentes contra la Iglesia como aliada de los «planes liberticidas» de Bolívar,⁷⁴ y como obstáculo al progreso y la prosperidad.⁷⁵

De manera ostensible, la opinión del partido clerical, expresada en el lenguaje del pactismo católico, será desconocida una y otra vez en este ciclo constituyente. La negativa de las altas autoridades eclesiásticas a jurar la

72 Decreto Orgánico de la Dictadura de Bolívar, Bogotá, 27 de agosto de 1828, en: PÉREZ VILA (ed.) (1995) 230–236.

73 Artículo 9º La Religión de Venezuela es la Católica, Apostólica y Romana. El gobierno la protegerá, y no permitirá otro culto público, en: MÉNDEZ (1830a) 21.

74 Patronato, en: El Canario, núm. 4, Caracas, 25-08-1830.

75 «[...] en el artículo 9º, que trata de la religión del Estado, se dice que el gobierno la protegerá y no permitirá otro culto público. Esto, señor, me parece que está en contradicción con todas las bases del sistema republicano. Sancionando el Congreso Soberano que la religión del Estado es la Católica, Apostólica y Romana y que no permitirá otro culto público, es lo mismo que despedir de nuestro país a todos los extranjeros, y no es posible señores que ellos quieran venir con sus riquezas, con sus luces, y con su industria a avecindarse en un territorio donde no se les permita el libre ejercicio de su religión. Esto choca, señores, y está en contradicción con los adelantos del siglo. No entraré en a cuestión de si debe declararse religión de Estado la Católica [...] pues mi opinión es la que debe ser dominante; pero que a los extranjeros que vengan a Venezuela no se les permita el libre ejercicio de su culto, sería lo mismo que decirles que no vengan; y si vienen, señores, tal vez se casarán con venezolanas, y después de este acto, las sacarán del país llevándose consigo las dotes que les haya tocado en matrimonio; de manera que hasta la riqueza territorial sufrirá los efectos de esta disposición.» Intervención del diputado Ramón Ayala, acta del 19-07-1830, en: Actas del Congreso Constituyente de 1830 (1979), tomo I, 285.

constitución sin una religión de Estado llevará al arresto y a la expulsión de tres connotados obispos, en particular el arzobispo Méndez, quien entre otras razones trató de invocar el pacto inicial de 1810. Antes de la primera constitución venezolana, el pueblo proclamó su integridad como católico.⁷⁶

Méndez consideraba lesiva para la religión, además de la omisión de la declaración de religión de Estado, la inclusión de artículos en la Constitución de 1830 que presagiaban una política eclesiástica ostensiblemente contraria al catolicismo: el desafuero fiscal a la Iglesia (art. 215º); la posibilidad de que el Estado fijara la delimitación territorial de las parroquias eclesiásticas (art. 5º); la irresponsabilidad de los miembros del Congreso y las diputaciones provinciales por las opiniones expresadas en el ejercicio de sus funciones, lo cual dejaba abierta la posibilidad que desde el cuerpo legislativo injuriasen a la religión (arts. 84º y 165º); la competencia del poder legislativo para intervenir sobre la educación (art. 87º, ord. 17º); la instauración del juicio por jurados, que eliminaría la jurisdicción interna de la Iglesia (arts. 142º y 143º); la atribución dada a las diputaciones provinciales para solicitar a la Iglesia información sobre sacerdotes réprobos y poder removerlos de sus cargos (art. 161º, ord. 5º), y la posibilidad de emitir opiniones contra la religión sin previa censura (arts. 190º y 194º).⁷⁷ En rigor, las alarmas de Méndez se vieron confirmadas en los actos legislativos del Estado de Venezuela.

4.2 El Patronato

El modelo institucional de 1811 implicará una revisión del Patronato colonial, por considerarlo una reliquia de la soberanía monárquica y atentatorio contra la independencia eclesiástica. Aunque la Confederación venezolana asumía al catolicismo como religión de Estado, esto no implicaba que el clero se sometiera a la autoridad civil. El patronato iba a ser revisado por una comisión de diputados junto con el arzobispo Coll y Prat.⁷⁸ Defender la

76 «[...] el catolicismo exclusivo en estas provincias es la primera ley publicada por el pronunciamiento unánime y simultáneo de todos los pueblos desde el año de 1810 en que comenzaron las innovaciones: he creído deberlos seguir, y por lo tanto el concepto de Religión es fundamental en mi juramento», MÉNDEZ (1830b) 2–3.

77 MÉNDEZ (1830b) 3–7.

78 Acta de la sesión 9 de marzo de 1811, en: Congreso Constituyente de 1811–1812 (1983).

salud de la religión implicaba, abiertamente, la restauración de la jurisdicción interna de la Iglesia, aún si se cuestionaba el fuero de los sacerdotes. La Iglesia era una autoridad al mismo nivel que el poder civil, y en el nuevo orden de cosas el clero tenía la ocasión de redefinir las mutuas responsabilidades civiles de estas dos esferas de poder. Así se observa en las actas del Congreso.⁷⁹ Pero esta reforma fue interrumpida por la guerra, y ya con la instauración de la República de Colombia fue cuando apenas se volvió a discutir el Patronato. Para la historiografía clerical fue una norma de «extremo regalismo», derivada de la influencia de logias masónicas, las divisiones entre el clero, la intervención en la guerra del poder civil sobre la Iglesia, y el debilitamiento de la formación religiosa entre los líderes de Colombia.⁸⁰ Si bien esta reforma se concibió y justificó bajo las doctrinas del lenguaje del republicanismo «clásico», y reafirmando que el poder de la República había obtenido todas las prerrogativas del poder monárquico, invitando al clero a aceptar la disposición de mantener el patronato para no «tocar los privilegios de la Iglesia, no atreviéndose a separarlos distintamente de los de la Soberanía».⁸¹ En esto coincidían los republicanos más liberales, quienes temían que la autonomía eclesiástica – aunque estuviera a favor del Estado – podía servir como acicate de una mayor presencia religiosa.⁸²

79 La Iglesia esperaba una mayor autonomía en sus fueros internos, mientras que planteaba una mayor colaboración del poder civil en las tareas de orden moral que no podía cumplir, solicitando «que se persiguiesen y castigasen los que viven en concubinatos, y á los publicos escandalosos; declarando asi mismo que sobre los que se resistan á cumplir con el procedimiento anual de la confesión [...], que sobre la impresion de libros se observasen las licencias que hay establecidas, hasta tanto se determine otra cosa acerca de la libertad de Imprenta; y que el M.R. Arzobispo puede desde luego visitar mensualmente todas las Escuelas de primeras letras [...] previniéndole que forme los proyectos que mejor le parezca sobre la educación moral y política de la juventud.» Acta de la sesión 23 de marzo de 1811, en: Congreso Constituyente de 1811–1812 (1983).

80 SÁNCHEZ ESPEJO (1955) 121–122; RODRÍGUEZ ITURBE (1968) 66; DONÍS RÍOS (2007) 25–26.

81 Pedro Briceño Méndez al Arzobispado de Bogotá, 02-06-1820, en: O'LEARY (1881), tomo XVII, 251.

82 «[...] hacer que no se coloquen en los beneficios de las prebendas, en los obispados, sino personas de su elección y de su entera confianza. No, los soberanos no pueden desprenderse de tan especial prerrogativa; hacerlo sería traicionar los derechos e intereses de los pueblos; sería dar un golpe funesto a su seguridad y tranquilidad. Los pueblos se verían de repente gobernados por sacerdotes, por curas, por obispos independientes de la autoridad temporal, que dirigirían las voluntades de los hombres a su gusto, que les inspirarían odio y horror a sus magistrados cuando quisiesen, y que volviendo a gobernar el mundo con

Desde las voces más opuestas a la Ley de Patronato, aprobada casi sin oposición el 22 de julio de 1824,⁸³ descansaba el argumento de que se trataba de una intervención abolida junto con el poder monárquico, como fue planteado en 1811 desde Caracas: «para evitar en esta Iglesia una futura intrusión, consecuente á un Patronato de presentación, que creemos extinguido [...] no comprendemos como no podrá verificarse mientras ella no le conceda o declare á la República, y esta que no ha estado ni está en posesión de él»,⁸⁴ aunque no sin ambivalencias. En unos años, ante el favor que Bolívar llegó a obtener del clero, se planteó secretamente que el Patronato fuera cedido por Roma de manera personal al presidente colombiano, y no a la República, para promover su disolución.⁸⁵ El Estado de Venezuela, por su parte, reiteró las provisiones del Patronato en 1833, sumándola a normas de enajenación de propiedades y sustento económico de la Iglesia,⁸⁶ y poniendo

bulas, excomuniones y penitencias públicas, le sepultarían de nuevo en la ignorancia, en la superstición, en la anarquía, en guerras atroces y tal vez mayores horrores que las del siglo 10 y siguientes de la edad media». Informe que el Dr. Juan Nepomuceno Azuero Plata, cura de Soatá y vicario superintendente de cantón dio a la vice-presidencia de la Nueva Granada a principios de 1820, sobre los derechos del gobierno, en la provisión de beneficios eclesiásticos y otros puntos de inmunidad (1820, Bogotá, Imprenta de James Cowie), citado por SARANYANA/ALEJOS-GRAU (eds.) (2008) 272.

83 BUSHNELL (1974) 1–17.

84 Cabildo Metropolitano de la Santa Iglesia de Caracas (1825) 3.

85 «La República debe ser ahora gobernada por un nuevo Régimen, porque, suspendidas las Cámaras que destruyeron los derechos de la Iglesia, los pueblos han dado el poder supremo por tiempo indefinido a Simón de Bolívar. De aquí mi esperanza que todo mejore [...]. Aprovechando esta ocasión tan favorable, he descrito al jefe Supremo con vivos colores las injusticias que afean la ley del Patronato, y le he asegurado la gloria inmortal que se ganará si llega a derogar ley tan oprobiosa y usurpadora [...]. Si en tales circunstancias se dignase Vuestra Santidad oír mi voz, añadiría que conviene para el bien de la Iglesia investir al mismo Simón Bolívar por todo el tiempo de su gobierno del derecho del Patronato, con tal de que le (como se lo he aconsejado) dirija a la Sede Apostólica sus preces de súplicas y devuelva de buen grado a la Iglesia su inmunidad y libertad». Ramón Ignacio Méndez a León XII, Archivo Secretísimo de la Sagrada Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, 1814–1831. Acto III, núm. 265. Recogida y traducida del latín por LETURIA (1952) 374–380.

86 Nos referimos a las leyes de eliminación del diezmo y a las leyes de asignación de fondos públicos para el sostenimiento de la Iglesia, en las que se prohibió la actividad económica autónoma de la Iglesia, así como todas las demás cargas eclesiásticas (anualidades, mesadas, medias annatas). En los considerandos de la ley de cesación de los diezmos del 6 de abril de 1833, se proclamaba que esta carga era contraria al progreso y a la economía: «[...] el impuesto decimal es excesivo, pues grava no sólo la renta de los ciudadanos, sino

como único cuestionamiento la carga para el Estado de mantener a una institución improductiva.⁸⁷

4.3 La libertad de cultos

Como hemos planteado, una de las primeras polémicas dentro de la crisis de la sociedad colonial venezolana fue la de promover la tolerancia religiosa,⁸⁸ suscitada por la propuesta de William Burke en aras de favorecer la inmigración de mano de obra, que era necesaria para el progreso material de las inhóspitas provincias. La respuesta fue unánime, y en la República de 1811, dado el predominio del lenguaje del pactismo católico, resueltamente contraria, obligando al poder civil a tomar distancia de uno de los más notorios publicistas de la prensa oficial, al que prestaron una tibia defensa.⁸⁹ Quince años más tarde, se desató una polémica similar por la reimpresión en Caracas del folleto titulado «La Serpiente de Moisés» en defensa de la intolerancia religiosa, cuya aparición en Bogotá bajo la rúbrica del padre Francisco Margallo causó un revuelo distinto al de 1811. En esta ocasión, las voces predominantemente liberales de la opinión se movilizaron hasta activar la Ley de Imprenta en contra del texto, su autor y sus editores en Venezuela,⁹⁰ censu-

también frecuentemente sus capitales, y por consecuencia, es contrario a la felicidad pública». Además, alentaba un mercado oscuro de capitales, al terminar las deudas de los fieles y productivos ciudadanos «a beneficio de los rematadores y colectores». Recogido en: CARRILLO BATALLA (1993) 446-447.

- 87 «Los dogmas de la libertad están en choque con los de la Iglesia: cuando aquella tiene su base en la igualdad, ésta no puede existir sino de fueros excepciones, privilegios, y contribuciones onerosas a los pueblos ya por su inutilidad, ya por el vicio que traen desde su origen. [...] No hay cosa más ridícula como ver a un gobierno metiéndose á apoyar la obligación de confesarse, bautizarse, etc., etc. [...] Sobreseyendo el gobierno en la cuestión del patronato, tendríamos en primer lugar la ventaja de que pagaría diezmos, primicias, entierros y bautismos, sólo el que quisiese proceder como cristiano; y el que no, no lo pagaría, y de este modo vendría la religión á estar en consonancia con sus primeras instituciones: es decir, á que la sigan los que quiera, y la dejen los que la crean ridícula, llena de abusos y despreciable. En segundo lugar el clero de Colombia volvería al estado que tenía en 1821, libertándonos así del mismo Sr. Arzobispo [Méndez].» Patronato, en: El Canario, núm. 4, Caracas, 25-08-1830.

- 88 AVELEDO COLL (2009).

- 89 Contextación, en: Gaceta de Caracas, núm. 29, 22-04-1811.

- 90 Que insistieron, en sus libelos de defensa, invocaba los argumentos pactistas, declarando que Caracas en 1810 «primero dijo Religión que Libertad», mientras desestimaba los usuales argumentos económicos a favor de la libertad de cultos. SANTANA (1826) 3.

rando su publicación y avivando sospechas de lo que era percibido como clericalismo proveniente de la Nueva Granada,⁹¹ que iba en la dirección opuesta a los progresos institucionales de la República, «en sentido gótico e inverso de las demás naciones del orbe que tanto huyen de Roma».⁹²

Sin embargo, ninguna de estas polémicas tuvo efectos normativos inmediatos a favor de la libertad de cultos. Cuando estas fueron establecidas, la argumentación estuvo directamente influida por el propósito del republicanismo de la «sociedad comercial»: la promoción de la inmigración y el progreso material. Aunque pudiese considerarse la tolerancia como un valor propio de una edad racional, sus efectos eran frecuentemente resaltados. La primera norma sobre la tolerancia religiosa fue un decreto en el Gobierno Oriental de Margarita,⁹³ bajo la autoridad del Congreso de Cariaco en 1817, en búsqueda del reconocimiento de Gran Bretaña:

Todos los súbditos de la Gran Bretaña y los Estados unidos q.^e recidieren o se abecindaren en el territorio de Venezuela serán especialmente favorecidos p.^r el Gob.^{no} y disfrutarán de la mas completa libertad sibil y religiosa, en quanto no turben el orden social [...]⁹⁴

Esta no fue una declaración universal, ni la norma frecuente que dejaba este beneficio implícito a los extranjeros, sino que fue objeto de declaraciones vagas sobre la fraternidad universal y la libertad privada durante la República de Colombia. Con el advenimiento del Estado de Venezuela, este proceso se aceleró, al punto de ser uno de los objetivos explícitos del nuevo poder civil. No obstante, «a los ojos del Gobierno[,] la gran necesidad de Venezuela [...] la que llama con más encarecimiento la atención protectora de la representación nacional», era la falta de personas dedicadas a esta empresa.⁹⁵ Sobre este tema hubo gran cantidad de documentos impresos (periódicos y folletos) entre 1830 y 1834, llegándose a reimprimir para los lectores

91 AVELEDO COLL (2004).

92 Cartas de un alemán (1826), carta 2ª, 10–11.

93 Recordemos que las provincias orientales ya habían proclamado cierta heterodoxia religiosa en 1811.

94 Decreto Supremo Gobierno de los Estados Unidos de Venezuela, en Pampatar, Art. 5º; J. Cortés de Madariaga – F. Zea – C. Bezares, Puerto de la Nueva Esparta, 17-05-1817, en: PARRA PÉREZ (1954) 279.

95 Memoria sobre los negocios correspondientes a los Despachos del Interior y Justicia del Gobierno de Venezuela, que presenta el encargado de ellos al Congreso Constitucional del año 1831, 28-03-1831, en: GUZMÁN (1983) 81.

venezolanos textos extranjeros sobre el particular, como, por ejemplo, una edición en 1834 de «La Libertad de Cultos» del político liberal guayaquileño Vicente Rocafuerte, quien la publicó en su exilio mexicano en 1831, con llamamientos que tenían un eco fértil entre los estadistas y publicistas criollos. Aunque el silencio de 1819 y 1821 sobre la tolerancia implicaba una legalización, era necesario promoverla abiertamente, a pesar de las objeciones que pudiese despertar entre los sectores más atrasados de la opinión.⁹⁶

También se repiten argumentos similares en la prensa de Caracas y Valencia, llenos de entusiasmo ante las perspectivas de transformación que aparejaba esta reforma. El proyecto de ley fue introducido en las cámaras con carácter de urgencia («[...] en vano sería todo [...] si subsistiese en los extranjeros el temor de ser forzados á renunciar su creencia ó el ejercicio de su culto»),⁹⁷ y no tuvo obstáculos significativos en el Congreso donde se aprobó transcurridas dos semanas su único artículo: «[...] no está prohibida en la República la libertad de cultos».⁹⁸

5. Comentarios finales

La transición desde el lenguaje del absolutismo de derecho divino hasta el lenguaje de la sociedad comercial no fue un evento brusco. Al constatar la existencia de una diversidad de lenguajes – sistematizados y simplificados –, se evidencia la complejidad del proceso, que no se circunscribió a dos tendencias monolíticas y simplificadas al extremo. No había dos alternativas claras (antiguo régimen – ilustración) que definieran la relación entre la nueva configuración política y la religión, lo que derivó en múltiples reformas institucionales y normativas (eliminación de los fueros, omisión de declaración de religión de Estado, continuación del Patronato, incautación de bienes eclesiásticos, libertad de cultos, etc.) que sometieron a la Iglesia a

96 «Solo un esceso de timidez, que raya en indiferencia por la moral pública, puede aconsejar el silencio sobre la cuestión vital de la libertad de cultos. Siendo el principio de tolerancia una consecuencia forzosa de nuestro sistema de libertad política, consecuencia que no es dado á nadie impedir y contrariar, pues nace de la misma naturaleza de las instituciones, ¿no dicta la prudencia prepararnos poco á poco á esta inevitable mudanza?», ROCAFUERTE (1831) 4.

97 Libertad de Cultos, en: El Conciso, Caracas, 3ª época, núm. 11, 30-01-1834.

98 Libertad de Cultos, en: El Conciso, Caracas, 3ª época, núm. 28, 16-02-1834.

las demandas de un estado crecientemente secularizado, en la medida en que la interacción de los discursos y el predominio de sus propulsores determinaban el contenido y el sentido inicial de dichas normas. Por consiguiente, las innovadoras instituciones planteadas en el momento juntista poco tuvieron que ver con las establecidas tras la separación de Venezuela de la República de Colombia.

Cabe preguntarse por qué unos lenguajes son más exitosos. ¿Qué hace que los arreglos institucionales basados en ellos no siempre perduren? Solo puede darse cuenta parcial de las causas del cambio desde la historia de las ideas, cada vez que esta, con dificultad, registra y constata orígenes y cambios en la expresión a través de algunas conexiones entre las intenciones de sus propulsores. Es imprescindible la interacción de la historia intelectual con lo institucional y lo económico, prestando también atención más detallada a los actores y sus biografías, para dilucidar las fuentes disponibles de cada individuo, las circunstancias precisas de sus actos expresivos y sus inevitables cambios de opinión. Nos atrevemos a sugerir que la supervivencia de los propulsores de un discurso determinado es un elemento necesario. Esto se observa en la desaparición del lenguaje pactista tras la muerte de los grandes publicistas religiosos. Pero no es suficiente. El acceso al espacio público, los medios para transmitir las ideas, o el apoyo de poderes fácticos, parecen ser también cruciales (como demuestra el abrupto fin de la influencia de Juan Germán Roscio, o el declive temporal del republicanismo «clásico» debido a la suerte de la facción bolivariana). Aunque muchos de estos debates se desarrollaron durante décadas entre las élites venezolanas, esto no significa que esta ruta de indagación se encuentre agotada actualmente.

Dicho esto, se hace necesario ampliar la mirada como modo de enriquecer este enfoque. En primer lugar, más allá del cambio normativo general, es preciso indagar acerca de la aplicación concreta de las nuevas leyes, y las tensiones inherentes al choque entre la aspiración superior y las prácticas heredadas. ¿Cómo interpretaban los funcionarios de aquella época los significados ambiguos de palabras similares encontradas en el discurso tradicional y las nociones emergentes de derecho natural? ¿Cómo afectó la libertad de cultos a las instituciones del matrimonio y la herencia? ¿Cómo se sostenía la Iglesia allí donde la estrechez fiscal del Estado liberal no la alcanzaba? ¿Cómo afectaba esto a los rituales ordinarios y a las prácticas religiosas particulares? ¿En qué medida la presunta obediencia clerical al Patronato republicano se debía a inercia institucional más que a la propagación de nuevas conviccio-

nes? La expectativa de influencia de las élites, así como el aparente predominio del discurso liberal puede evidenciarse de forma menos consistente.

Asumiendo esto, ha de reconocerse una limitación de la periodización y selección de fuentes presentadas en este artículo. La concentración en el centro venezolano no da cuenta sino muy superficialmente de los matices diferenciadores entre las distintas regiones venezolanas. Ciertamente, la dificultad de acceso a la prensa y las publicaciones provincianas es un obstáculo en esa dirección, pero se hace necesario rescatar esas fuentes de la llamada «historia regional». ¿Qué pasó en las provincias de mayor arraigo monárquico? ¿Eran realmente heterodoxas las provincias orientales? Otro tanto puede decirse con respecto a la comparación con Hispanoamérica, especialmente en el ámbito de las llamadas naciones bolivarianas, las cuales compartieron referentes políticos e intelectuales durante al menos una década. Proyectando los patrones de discurso aquí planteados hacia la región inmediata, se puede indagar sobre las causas de algunas diferencias bastante evidentes, como por ejemplo la ausencia de un predominio político o ideológico del conservadurismo en Venezuela en el tradicional clivaje liberal-conservador, lo cual no ocurrió ni en Colombia ni en Ecuador (y podría discutirse si lo hubo en países como Panamá, Perú y Bolivia).

Asimismo, cabe plantearse alargar el período estudiado para examinar si los lenguajes no son más que meros destellos retóricos del momento crítico de la independencia, o si tienen continuidades en una realidad política aparentemente menos interesada en los temas religiosos.⁹⁹ Muchas de las instituciones establecidas en este período permanecieron vigentes durante más de un siglo, y han sido contenciosamente reavivadas en décadas recientes: el patronato venezolano fue modificado en 1964, y en la última década ha habido llamadas a su reinstauración; y la libertad religiosa es garantía constitucional desde finales del siglo XIX, pero ello no parece haber afectado significativamente el predominio católico en los sectores populares. Por otra parte, el énfasis puesto en la prensa y demás fuentes impresas, tiende a

99 Un punto de partida para esta nueva periodización sería la consideración de la *Sattelzeit* propuesta por la *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck, que propone el siglo de 1750 a 1850 como un lapso crucial del cambio de conceptos en Occidente, y que ha cobrado un importante auge en la historia intelectual en la región gracias al proyecto *Iberconceptos* de FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (2014). Para una introducción crítica a las nociones de tiempo histórico en Koselleck, sugerimos PALTI (2004) 63–74.

desestimar el contexto intelectual local previo al ingreso de la imprenta, otorgándole una importancia excesiva a la influencia de las ideas externas a Venezuela. No obstante, es posible presumir que muchos de los temas de debate entre los leguajes aquí planteados no hayan tenido mayor relevancia, y donde se pueda examinar mejor la interacción vivaz entre los lenguajes absolutista y pactista.

Por último, estamos convencidos de que, a pesar de estas limitaciones, la indagación de los problemas de interacción entre las instituciones políticas y religiosas desde la historia intelectual puede generar nuevas explicaciones a las encontradas en la historiografía eclesiástica tradicional, cuyo énfasis en lo jurídico-institucional significó a su vez la superación de los prejuicios post-independentistas.

Fuentes y bibliografía

Periódicos

Correo del Orinoco, Angostura, núms. 13 y 22
El Canario, Caracas, núm. 4 de 1830
El Colombiano, Semanario comercial bilingüe, Caracas, núm. 149 de 1826
El Conciso, Caracas, núms. 11 y 28 de 1834
Gaceta de Caracas, tomo III, núms. 129, 142, 144 de 1811
Semanario de Caracas, vols. VI–VII de 1810

Folletos y Recopilaciones

Actas del Congreso Constituyente de 1830 (1979), tomo 1, Caracas: Congreso de la República
AUSTRIA, JOSÉ DE (1855), Bosquejo de la historia militar de Venezuela en la guerra de su independencia, Caracas: Imprenta y Librería de Carreño Hermanos
Anónimo (1831), Noticia Razonada de lo ocurrido en la expulsión del Muy Reverendo Arzobispo de Caracas, Dr. Ramón I. Méndez, Caracas: Imprenta de Devisme
BOLÍVAR, SIMÓN (1976), Obras Completas, Biblioteca Simón Bolívar, México: Editorial Cumbre
BRICE, ÁNGEL FELIPE (1959), Las Constituciones Provinciales, Caracas: Academia Nacional de la Historia
BRUZUAL, DOMINGO (1834), Reforma de la Política Eclesiástica, Caracas: Imprenta de Tomás Antero

- BURKE, WILLIAM ([1811] 1959), *La Libertad de Cultos*, en: FELICE CARDOT, CARLOS, *La Libertad de Cultos: polémica suscitada por William Burke*, Caracas: Academia Nacional de Historia, 191–199
- Cabildo Metropolitano de la Santa Iglesia de Caracas (1825) *Observaciones que al Congreso Nacional eleva el Cabildo Metropolitano de la Santa Iglesia de Caracas sobre la ley del 22 de julio de 1824*, Caracas: Imprenta de Valentín Espinal
- CARRILLO BATALLA, TOMÁS (1993), *Pensamiento Económico de Santos Michelena*, Caracas: Academia Nacional de Ciencias Económicas
- Cartas de un alemán a S. E. el Vicepresidente (1826), Caracas: Imprenta de Tomás Antero
- Congreso de Angostura: libro de actas (1921), Bogotá: Academia Nacional de la Historia
- Congreso Constituyente de 1811–1812 (1983), tomo 1, Caracas: Congreso de la República de Venezuela
- Congreso de Cúcuta, 1821 (1983), tomo 1, Caracas: Congreso de la República de Venezuela
- GUZMÁN, ANTONIO LEOCADIO (1983), *La Doctrina Liberal: Antonio Leocadio Guzmán*. Serie Pensamiento político venezolano del Siglo XIX, núm. 5, Caracas: Presidencia de la República
- LANDAETA ROSALES, MANUEL (1911), *Sacerdotes que sirvieron a la causa de la independencia de Venezuela, de 1797 a 1823*, Caracas: Tipografía empresa El Cojo
- LANDER, TOMÁS (1983), *La Doctrina Liberal: Tomás Lander*. Serie Pensamiento político venezolano del Siglo XIX, núm. 4, Caracas
- LETURIA, PEDRO (1952), *El ocaso del patronato real en la América española: la acción diplomática de Bolívar ante Pío VII, 1820–1823 a la luz del Archivo Vaticano*, Madrid: Administración de «Razón y Fe»
- MÉNDEZ, RAMÓN IGNACIO (1830a), *Exposición sobre el Patronato Eclesiástico hecha al Supremo Congreso de Venezuela*, Caracas: G. F. Devisme
- MÉNDEZ, RAMÓN IGNACIO (1830b), *Juramento de la Constitución del Estado que el Arzobispo de Caracas presta en manos del Sr. Gobernador de la Provincia, en su despacho, hoy siete de noviembre de 1830*, Caracas: G. F. Devisme
- NAVARRO, NICOLÁS EUGENIO (1929), *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, Caracas: Tipografía Americana
- NAVARRO, NICOLÁS EUGENIO (1951), *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, Caracas: Tipografía Americana
- NAVARRO, NICOLÁS EUGENIO (1957), *La Iglesia venezolana en los azares de la emancipación*, Caracas: Adsum
- O'LEARY, DANIEL FLORENCIO (1881), *Memorias del General O'Leary*, publicadas por su hijo, Simón B. O'Leary, Caracas: Imprenta y Litografía del Gobierno Nacional
- PÉREZ VILA, MANUEL (ed.). (1963) *Actas del Cabildo Eclesiástico de Caracas: compendio cronológico. 1580–1808*, Caracas: Academia Nacional de la Historia
- ROCAFUERTE, VICENTE (1831), *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, México: Imprenta de M. Rivera a cargo de T. Uribe

- ROSCIO, JUAN GERMÁN (1817), El Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo, en la confesión de un pecador arrepentido de sus errores políticos, y dedicado á desagraviar en esta parte á la religión ofendida con el sistema de la tiranía, Filadelfia: Imprenta de Thomas H. Palmer
- ROSCIO, JUAN GERMÁN (1822), Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes, Lima: Imprenta de S. Jasinto
- ROSCIO, JUAN GERMÁN (1953), Obras, Caracas: Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana
- SANTANA, MIGUEL (1826), Día que no se contará entre los de Colombia, el 18 de Marzo de 1826, en que se comenzó a hollar en Caracas la libertad de la Imprenta, Caracas: Espinal
- SURIÁ, JAIME (1967), Iglesia y Estado 1810–1821, Caracas: Comisión Nacional del Cuatricentenario de la Fundación de Caracas
- TALAVERA Y GARCÉS, MARIANO (1929), Apuntes de historia eclesiástica de Venezuela, Caracas: Tipografía americana

Bibliografía

- ALFONZO VAZ, ALFONSO (1999), Bolívar Católico, Caracas: Fundación Hermano Nectario María para la Investigación para la Investigación Histórico-Geográfica de Venezuela
- AMORES CARREDANO, JUAN BOSCO (2011), Las Independencias Hispanoamericanas en su Bicentenario: Nuevos Planteamientos, Nuevos Enfoques, en: SARANYANA, JOSEPH-IGNASI, JUAN BOSCO AMORES CARREDANO (eds.), Política y religión en la independencia de América hispana, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 3–18
- AVELEDO COLL, GUILLERMO TELL (2004), ¡Calla serpiente! El liberalismo y el problema de la tolerancia religiosa, reflejada en el proceso al folleto la serpiente de Moisés de Francisco Margallo, en la Caracas de 1826, en: Anuario de Estudios Bolivarianos 11, 109–144
- AVELEDO COLL, GUILLERMO TELL (2009), Razones Político-religiosas de la Intolerancia: la polémica en torno a William Burke, 1811, en: VVAA., Las Juntas, las Cortes y el Proceso de Emancipación (Venezuela, 1808–1812). Memoria de las IX Jornadas de Historia y Religión, Caracas: Universidad Católica Andres Bello
- AVELEDO COLL, GUILLERMO TELL (2011), Pro Religione et Patria: República y Religión en la crisis de la sociedad colonial venezolana, 1810–1834, Caracas: Universidad Metropolitana
- BARRÓN, LUIS (2002), Republicanismo, Liberalismo y Conflicto Ideológico en la Primera Mitad del Siglo XIX en América Latina, en: AGUILAR, JOSÉ ANTONIO, RAFAEL ROJAS (coords.), El Republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de Historia Intelectual y Política, México: Fondo de Cultura Económica, 118–137

- BEVIR, MARK (2011), The Contextual Approach, in: KLOSKO, GEORGE (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 11–23, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199238804.003.0001>
- BRADING, DAVID (2003), La Monarquía Católica, en: ANNINO, ANTONIO, FRANÇOIS-XAVIER GUERRA (coords.), *Inventando la Nación. Iberoamérica: Siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica, 15–46
- BRUNKHORST, HAUKE (2004), *Introducción a la Historia de las Ideas Políticas*, Madrid: Biblioteca Nueva
- BUSHNELL, DAVID (1974), The Religious Question in the Congress of Gran Colombia, en: *The Americas* 31:1, 1–17, <https://doi.org/10.1017/s0003161500088404>
- CANSINO, CÉSAR (1998), *Historia de las Ideas Políticas: Fundamentos filosóficos y problemas metodológicos*, México: Centro de Estudios de Política Comparada
- CARRERA DAMAS, GERMÁN (1983), *La Crisis de la sociedad colonial venezolana*, Caracas: Monte Ávila
- CASTRO LEIVA, LUIS (1991), *De la Patria Boba a la Ideología Bolivariana*, Caracas: Monte Ávila
- CASTRO LEIVA, LUIS (1994), Memorial de la modernidad: lenguajes de la razón e invención del individuo, en: ANNINO, ANTONIO et al. (eds.): *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*, Zaragoza: IberCaja, 129–165
- CASTRO LEIVA, LUIS (1999), *Sed Buenos Ciudadanos*, Caracas: Alfadil Ediciones
- CASTRO LEIVA, LUIS (2009), *Lenguajes Republicanos. Obras*, vol. II, Caracas: Fundación Polar
- CRESPO VIVAS, JORGE (1931), *Bolívar y su Catolicidad*, Caracas: Tipografía Angostura
- DICCIONARIO DE HISTORIA DE VENEZUELA (1998), 4 vols., Caracas: Fundación Polar
- DONÍS RÍOS, MANUEL (2007), *El Báculo Pastoral y la Espada: Relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado en Venezuela (1830–1964)*, Caracas: Bid & co. Editor
- DUNN, JOHN (1968), The Identity of the History of Ideas, in: *Philosophy* 43, no. 164, 85–104
- DUNN, JOHN (1969), *The Political Thought of John Locke*, Cambridge
- DUNN, JOHN (1985), *Rethinking Modern Political Theory*, Cambridge
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, JAVIER (2014), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, 10 vols., Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- FIGUERA, GUILLERMO (1960), *La Iglesia y su doctrina en la Independencia de América: contribución al estudio de las causas de la Independencia*, Caracas: Ediciones Guadarrama
- GONZÁLEZ OROPEZA, HERMANN ([1973] 1997), *Iglesia y Estado en Venezuela*, Caracas
- GRASES, PEDRO (1988), *Pensamiento Político de la Emancipación Venezolana*, Caracas
- GUERRA, FRANÇOIS-XAVIER (1992), *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid: Ediciones MAPFRE
- GUERRA, FRANÇOIS-XAVIER (2006), La Ruptura Originaria: Mutaciones, Debates y Mitos de la Independencia, en: CARRERA DAMAS, GERMÁN et al. (eds.), *Mitos Políticos en las Sociedades Andinas: Orígenes, invenciones y ficciones*, Cara-

- cas: Institut français d'études andines, 21–42, <https://doi.org/10.4000/books.ifea.5185>
- GUTIÉRREZ, ALBERTO (1981), *La Iglesia que entendió el Libertador Simón Bolívar*, Caracas: Universidad Católica Andres Bello
- HALE, CHRISTIAN (1973), The Reconstruction of Nineteenth-Century Politics in Spanish America: A Case for the History of Ideas, in: *Latin American Research Review* 8:2, 53–73
- HERMANO NECTARIO, MARÍA (1982), *Los Grandes héroes de la Independencia y la Santísima Virgen María*, Madrid: [sin pie de imprenta]
- HERMANO NECTARIO, MARÍA (1996), *Tendencias Religiosas de los próceres de Nuestra Independencia*, Caracas: [sin pie de imprenta]
- LEAL, ILDEFONSO (1978), *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial (1633–1767)*, Caracas: Academia Nacional de la Historia
- LEAL CURIEL, CAROLE (1990), *El discurso de la fidelidad: construcción social del espacio como símbolo del poder regional: Venezuela, siglo XVIII*, Caracas: Academia Nacional de la Historia
- LLORENTE, ENRIQUE (1985), *Palabras Cristianas del Libertador*, Caracas: Distribución San Pablo
- LYNCH, JOHN (1973), *Spanish American Revolutions 1808–1826*, New York: Norton
- MICHEO, ALBERTO (1980), *Proceso histórico de la Iglesia venezolana*, Caracas: Centro Gumilla
- MORADEI, CONSTANTINO (1978), *Venezuela: su Iglesia y sus gobiernos*, Caracas: Trí-pode
- OCANDO YAMARTE, GUSTAVO (1975), *Historia político-eclesiástica de Venezuela (1830–1847)*, 2 vols., Caracas: Academia Nacional de la Historia
- OLIVEROS VILLA, PEDRO (2000), *El derecho de libertad religiosa en Venezuela: estudio histórico-jurídico*, Caracas: Academia Nacional de la Historia
- OVEJERO, FÉLIX et al. (2004), *Nuevas Ideas Republicanas: autogobierno y libertad*, Barcelona: Paidós
- PAGDEN, ANTHONY (ed.) (1987), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, New York: Cambridge University Press
- PALIT, ELÍAS (2004), Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad, en: *Ayer: Revista de Historia Contemporánea* 53, 63–74
- PARRA PÉREZ, CARRACCILO (1954), *Nariño y la independencia de Venezuela*, Madrid
- PÉREZ VILA, MANUEL (ed.) (2009), *Doctrina del Libertador*, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho
- PINO ITURRIETA, ELÍAS (2003), *Las Ideas de los Primeros Venezolanos*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello
- PLAZA, ELENA (1989), Vicisitudes de un Escaparate de Cedro con libros prohibidos, en: *Politeia* 13, 331–360
- PLAZA, ELENA (2000), *Versiones de la Tiranía en Venezuela: el último régimen del General José Antonio Páez (1861–1863)*, Caracas: Universidad Central de Venezuela

- POCOCK, JOHN GREVILLE AGARD (1971), *Politics, Language and Time*, New York: Atheneum
- POCOCK, JOHN GREVILLE AGARD (1975a), *The Machiavellian Moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton: Princeton University Press, <https://doi.org/10.1515/9781400883516>
- POCOCK, JOHN GREVILLE AGARD (1975b), *El trabajo sobre las Ideas en el Tiempo*, en: CURTIS, JR., L. P. (ed.), *El Taller del Historiador*, México, 171–185
- POCOCK, JOHN GREVILLE AGARD (1985), *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/cbo9780511720505>
- POCOCK, JOHN GREVILLE AGARD (1999), *Barbarism and Religion*, vol. 1: *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737–1764*, Cambridge: Cambridge University Press
- POCOCK, JOHN GREVILLE AGARD (2009), *Working on Ideas in Time*, en: *Political Thought and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 20–32
- POLANCO ALCÁNTARA, TOMÁS (1960), *Formas jurídicas en la Independencia*, Caracas: Universidad Central de Venezuela
- PRIEN, HANS-JÜRGEN (1985), *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca: Sígueme
- REY, JUAN CARLOS et al. (2007), *Gual y España: la independencia frustrada*, Caracas: Fundación Empresas Polar
- RODRÍGUEZ ITURBE, JOSÉ (1968), *Iglesia y Estado en Venezuela (1824–1964)*, Caracas: Universidad Central de Venezuela
- RODRÍGUEZ ITURBE, JOSÉ (2011), *Política y Religión en la Independencia de Venezuela*. Narciso Coll y Prat y Juan Germán Roscio: los «agustinismos diferentes», en: SARANYANA, JOSEP-IGNASI, JUAN BOSCO AMORES CARREDANO (eds.), *Política y religión en la independencia de América hispana*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 85–130
- ROUSSEAU, JEAN JACQUES (1762), *Du Contrat Social*, Amsterdam: Suivant la copie imprimée
- RUIZ, NYDIA (1996), *Las confesiones de un pecador arrepentido*. Juan Germán Roscio y los orígenes del discurso liberal en Venezuela, Caracas: Fondo Editorial Tropykos
- SALAZAR, JESÚS C. (1982), *Bolívar: ¿Cristiano Fiel o Estratega Político?*, Caracas: Trípode
- SÁNCHEZ ESPEJO, CARLOS (1955), *El patronato en Venezuela*, Caracas: Talleres Civa
- SARANYANA, JOSEP-IGNASI, CARMEN JOSÉ ALEJOS-GRAU (eds.) (2008), *Teología en América Latina II/2: de las guerras de Independencia hasta finales del siglo, 1810–1899*, Madrid: Iberoamericana, <https://doi.org/10.31819/9783964563569-001>
- SKINNER, QUENTIN (1969), *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, en: TULLY, JAMES (ed.), *Meaning & Context*. Quentin Skinner and his Critics, Cambridge, 29–67
- SKINNER, QUENTIN (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press

- SKINNER, QUENTIN (2002), *Visions of Politics*, vol. I: Regarding Method, Cambridge: Cambridge University
- STRAKA, TOMÁS (2000), *La Voz de los Vencidos: Ideas del partido realista de Caracas, 1810–1821*, Caracas: Universidad Central de Venezuela
- STRAKA, TOMÁS (2005), *Las alas de Ícaro. Indagación sobre ética y ciudadanía en Venezuela (1800–1830)*, Caracas: Fundación Konrad Adenauer
- STRAKA, TOMÁS (2006), *Un reino para este mundo. Catolicismo y republicanismo en Venezuela*, Caracas: Universidad Católica Andres Bello
- UGALDE, LUIS (1992), *El Pensamiento teológico-político de Juan Germán Roscio*, Caracas: La Casa de Bello
- VIANA, MIKEL DE (1984), *J.G. Roscio: De la ciudad Religiosa a la religión civil*, Caracas: Instituto de Teología para Religiosos
- VIRTUOSO, FRANCISCO JOSÉ (2001), *La Crisis de la Catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela (1810–1813)*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello
- WATERS, MARY (1933), *A History of the Church in Venezuela*, Chapel Hill: University of North Carolina Press
- ZEZ, LEOPOLDO (1976), *El Pensamiento Latinoamericano*, Barcelona: Ariel

Contributors

Benedetta Albani is Researcher at the Max Planck Institute for European Legal History (Frankfurt am Main) and since 2014 Head of the Max Planck Research Group ‘Governance of the Universal Church after the Council of Trent’. Her research focuses on the history of the post-Tridentine Church and on different aspects of the translation and adaptation of Tridentine reforms in America within the framework of the relations between the Holy See and the New World during the early modern era.

Guillermo Tell Aveledo Coll is Professor of the History of Modern Political Ideas at the Universidad Central de Venezuela and Professor of Political-economic Thought at the Universidad Metropolitana de Caracas (UNIMET), where he is also Dean of the School of Legal and Political Studies. He was awarded his PhD in Political Sciences from the Universidad Central de Venezuela (2011). His research topics are the interrelations between religion and politics, and the history of ideas with a focus on conservative and Catholic Venezuelan political thought.

Fabián Leonardo Benavides Silva is a historian and holds a *Magister* in anthropology from the Universidad Nacional de Colombia. He has been a research professor at several universities. His recent publications, some of them co-authored with Andrés Mauricio Escobar Herrera, have dealt with the history of the Dominican order in Colombia, visual representations and religiosity, the history of the archdiocese of Bogotá and extrajudicial executions in Colombia during the last decades. He is the author of several articles and book chapters on medical anthropology and the political, social and church history of Colombia.

Andrés Botero Bernal graduated in law with additional degrees in philosophy, literature and education from the Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín). He pursued postgraduate studies in Argentina, Italy and Spain, gaining a master's degree in European legal history, and a Diploma of

Advanced Studies at the Universidad de Huelva. He holds two PhDs in Law (Universidad de Buenos Aires, 2007 and Universidad de Huelva, 2016). He is currently Associate Professor and Researcher at the School of Philosophy of the Universidad Industrial de Santander (UIS, Bucaramanga, Colombia). His research combines legal history and philosophy of law.

Andrés Castro Roldán holds a law degree from the Universidad de los Andes in Colombia. He gained his PhD in Hispano-American studies at the Université Sorbonne Paris 3 with a thesis on Jesuit missionary activities in New Granada in the 17th and 18th centuries. He is currently an Associate Professor at the Université de Rennes 2, where he teaches Latin American studies. He is also a researcher at CREDA (Centre for Research and Documentation on the Americas at the Université Sorbonne Paris 3). His work focuses on the history and ethnography of the Colombian-Venezuelan Orinoco river basin and on the history of the colonization and evangelization of the modern-day Colombian territory.

Juan Fernando Cobo Betancourt is Assistant Professor of Latin American History at the University of California, Santa Barbara. He holds a BA, MPhil and PhD in History from the University of Cambridge. His research focuses on questions of religion, law, race and language in the New Kingdom of Granada, seeking to refocus the study of this region in a broader global context, while taking advantage of its distinctive position to explore key themes in early modern social and cultural history. He co-founded 'Neogranadina', a Colombian non-profit foundation devoted to protecting, preserving and sharing the holdings of Colombian archives and libraries through digitalization.

José David Cortés Guerrero is Associate Professor at the Department of History of the Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), where he is a member of the working group 'Grupo de Estudios Sociales de la Religión'. He graduated in social sciences from the Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá) and holds a *Magister* in history from the Universidad Nacional de Colombia and a master's degree and PhD in history from El Colegio de México. His research focuses on the political, social, cultural, educational and intellectual history of state and church in their Republican reconfiguration in 19th-century Colombia, also in comparison with Mexico. In 1997,

his work *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881–1918* won the Colombian cultural ministry's national prize in history. His most recent book is *La batalla de los siglos. Estado, iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX*.

Otto Danwerth is Head of the Editorial Department at the Max Planck Institute for European Legal History (Frankfurt am Main). His main research fields are the legal and cultural history of early modern Spain and Ibero-America up to the 18th century, with a focus on the Andean region from the Inca period onward. His PhD thesis (Universität Hamburg) dealt with the history of thanatological cultures in Spain and Peru (16th–17th centuries). He is co-editor of a four-book series on religious normativities and ecclesiastic institutions in early modern Ibero-America, Frankfurt am Main 2018–2021. His most recent publication is: Thomas Duve / Otto Danwerth (eds.): *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, Leiden / Boston 2020.

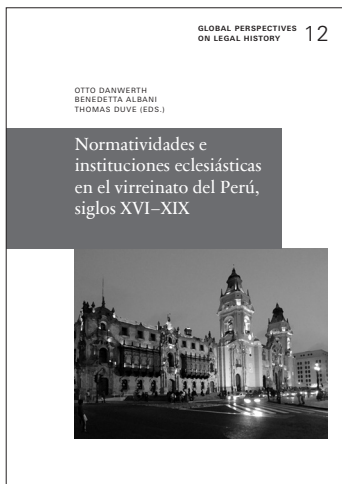
Andrés Mauricio Escobar Herrera is a historian working at the Universidad Nacional de Colombia and holds a *Magister* in Theory and History of Education from the Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) in Spain. His current research concerns the history of medicine and diseases in Colombia as well as ecclesiastical history. His recent publications, some of them co-authored with Fabián Leonardo Benavides Silva, deal with the history of the Dominican order in Colombia, images and religiosity and history of the archdiocese of Bogota. He is the author of articles and book chapters on medical anthropology and political, social and church history in Colombia.

Juana María Marín Leoz holds a PhD in History from the Universidad de Navarra, Spain. Her doctoral thesis analyzed the networks of power and sociability of the administrative elites of Santafé de Bogotá during the mandate of Viceroy Pedro Mendinueta y Múzquiz. Currently, she is a Professor at the History Department of the Pontificia Universidad Javeriana, where she has continued her research on kinship ties and the genealogical vinculations of the local powers of Santafé during the second half of the 18th century. She is one of the co-founders of the Centro de Estudios Indígenas, Coloniales y de las Independencias (CEICIN) in Bogotá.

Pilar Mejía is Researcher at the Max Planck Institute for European Legal History (Frankfurt am Main), where she is currently coordinating the ‘Historical Dictionary of Canon Law in Hispanic America and the Philippines (16th–18th centuries)’. She studied anthropology and history in Colombia and Spain and holds a PhD degree from the Faculty of Philosophy and History at the Goethe-Universität Frankfurt. Her research investigates the relationship between religiosity and normativities in the early modern period, comparing the New Kingdom of Granada with other regions in a global perspective. In particular, she focuses on documents from inquisitorial tribunals, works on legal doctrine, manuals and legislation in order to establish a dialogue between legal history, ethnohistory and cultural history.

William Elvis Plata is a historian, *Magister* in history (Universidad Nacional de Colombia, Bogotá), PhD in history (Université de Namur and Université catholique de Louvain, Belgium) and Associate Professor at the Escuela de Historia of the Universidad Industrial de Santander (Bucaramanga, Colombia). He is interested in Christianity in Latin America and Colombia, and has investigated Catholic religious communities for men (16th–19th centuries) and women (19th–20th centuries), the history of the colonial university, the relations between church, state and society (19th century), religion and violence (20th century), religion and architecture (16th–19th centuries), and contemporary religious diversity.

Julián Andrei Velasco Pedraza studied history at the Universidad Industrial de Santander (2011), holds a master’s degree from the Universidad Nacional Autónoma de México and is currently a PhD candidate in history at the Colegio de Michoacán. He is interested in questions of legal history between the 16th and 18th centuries in New Granada. In particular, his research focuses on the governmental institutions of the Hispanic monarchy, such as the Audiencia de Santafé of the New Kingdom of Granada. He has previously worked on the *juras reales*, *proclamaciones* and the administration of local parishes during this period.



Otto Danwerth, Benedetta Albani,
Thomas Duve (eds.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX

Global Perspectives on Legal History 12

Frankfurt am Main: Max Planck Institute
for European Legal History 2019.

258 p., € 13,40 D

ISBN 978-3-944773-22-3

eISBN 978-3-944773-23-0

Open Access Online Edition:

<http://dx.doi.org/10.12946/gplh12>

Ecclesiastical institutions and actors were essential for the formation of normative orders in early modern Ibero-America. In a series of seminars, organised by the Max Planck Institute for European Legal History in Mexico City, Lima, Bogotá and São Paulo, scholars from different disciplines presented innovative studies on the history of religious normativity and its practices. Based upon the Lima colloquium, the present volume focuses on the viceroyalty of Peru (16th–19th centuries).

Global Perspectives on Legal History is a book series edited and published by the Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, Germany. As its title suggests, the series is designed to advance the scholarly research of legal historians worldwide who seek to transcend the established boundaries of national legal scholarship that typically sets the focus on a single, dominant modus of normativity and law.

The series aims to privilege studies dedicated to reconstructing the historical evolution of normativity from a global perspective.

It includes monographs, editions of sources, and collaborative works. All titles in the series are available both as premium print-on-demand and in the open-access format.

Forthcoming volume related to the present publication

Otto Danwerth, Benedetta Albani, Pilar Mejía (eds.)

Normatividades e instituições eclesiásticas no Brasil, séculos XVI–XIX

(2021)

Released volumes

12 | Otto Danwerth, Benedetta Albani, Thomas Duve (eds.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX

11 | Massimo Brutti, Alessandro Somma (eds.)

Diritto: storia e comparazione.

Nuovi propositi per un binomio antico

10 | Gunnar Folke Schuppert

The World of Rules.

A Somewhat Different Measurement of the World

9 | Guido Pfeifer, Nadine Grotkamp (eds.)

Außergerichtliche Konfliktlösung in der Antike.

Beispiele aus drei Jahrtausenden

8 | Elisabetta Fiocchi Malaspina

L'eterno ritorno del *Droit des gens* di Emer de Vattel (secc. XVIII–XIX).

L'impatto sulla cultura giuridica in prospettiva globale

7 | Víctor Tau Anzoátegui

El Jurista en el Nuevo Mundo.

Pensamiento. Doctrina. Mentalidad

6 | Massimo Meccarelli, María Julia Solla Sastre (eds.)

Spatial and Temporal Dimensions for Legal History.

Research Experiences and Itineraries

5 | Benedetta Albani, Otto Danwerth, Thomas Duve (eds.)

Normatividades e instituciones eclesíásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX

4 | Osvaldo Rodolfo Moutin

Legislar en la América hispánica en la temprana edad moderna.

Procesos y características de la producción de los Decretos del Tercer Concilio

Provincial Mexicano (1585)

3 | Thomas Duve, Heikki Pihlajamäki (eds.)

New Horizons in Spanish Colonial Law.

Contributions to Transnational Early Modern Legal History

2 | María Rosario Polotto, Thorsten Keiser, Thomas Duve (eds.)

Derecho privado y modernización.

América Latina y Europa en la primera mitad del siglo XX

1 | Thomas Duve (ed.)

Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches

More information on the series and forthcoming volumes: <http://global.rg.mpg.de>

MAX PLANCK INSTITUTE
FOR EUROPEAN LEGAL HISTORY



Ecclesiastical institutions and actors were essential for the formation of normative orders in early modern Ibero-America. In a series of seminars, organised by the Max Planck Institute for European Legal History in Mexico City, Lima, Bogotá and São Paulo, scholars from different disciplines presented innovative studies on the history of religious normativity and its practices. Based upon the Bogotá colloquium, the present volume focuses on the New Kingdom of Granada (16th – 19th centuries).

<http://global.rg.mpg.de>

ISBN 978-3-944773-24-7



9 783944 773247