



**Universidad Central de Venezuela
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Centro de Estudios de Postgrado
Doctorado en Ciencias, Mención Ciencias Políticas**

PRO RELIGIONE ET PATRIA

**República y Religión durante
la Crisis de la Sociedad Colonial
en Venezuela (1810-1834)**

**Tesis Doctoral presentada para optar al Título de
Doctor en Ciencias, mención Ciencias Políticas**

Autor: Guillermo Tell Aveledo Coll

Tutora: Elena Plaza

Caracas, Noviembre de 2009.

Es algo sorprendente que la mayor parte de los cristianos consideren a las maneras y a la civilidad como asuntos puramente humanos y terrenales, y sin pensar elevar su espíritu hacia lo alto, no las toman en cuenta como unas virtudes que nos conectan con Dios, con nuestro prójimo y con nosotros mismos. Vaya eso como muestra de la poca cristiandad que hay en el mundo, y cuan poca gente vive su conducta según el espíritu de Jesucristo.

- *Juan Bautista de La Salle*, Reglas de modales y de la civilidad cristiana, §001, 1703.

Universidad Central de Venezuela
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Centro de Estudios de Postgrado
Doctorado en Ciencias, Mención Ciencias Políticas

PRO RELIGIONE ET PATRIA
República y Religión durante la Crisis de la Sociedad Colonial
en Venezuela (1810-1834)

Autor: Guillermo T. Avelado
Tutora: Dra. Elena Plaza
Fecha: Noviembre de 2009

RESUMEN

La presente tesis tiene como objetivo central mostrar la existencia de diversos lenguajes o proyectos político-religiosos en el contexto de la crisis de legitimidad en Venezuela entre 1810 y 1834, estableciendo el paso, desde un sistema político monárquico sustentado en el catolicismo, hasta la instauración del republicanismo liberal y secular que en adelante ha existido en nuestro país, ante el reto intelectual y cultural que emanaba de la influencia social y política del clero, y de las visiones moralistas de la instauración republicana.

Metodológicamente, este trabajo se circunscribe al campo de la historia de las ideas políticas por lo que, atendiendo al objetivo descrito, se han adoptado los aportes metodológicos del "contextualismo" o la "Escuela de Cambridge". Con ello, se busca recuperar el contexto social, político e intelectual de los debates políticos desarrollados durante ese período, de modo de ubicar los textos y fuentes primarias como objetos polémicos, de acuerdo a la racionalidad temporal -qué y a quiénes querían decir lo que decían-, racionalidad social -cuán comprensible era lo escrito para sus contemporáneos- y capacidad política -qué posibilidad tenían de imponer su visión particular- de los actores involucrados.

A través de esa reconstrucción del contexto, es posible constatar una profunda transformación ideológica mediante la cual las élites pasaron de profesar la visión legitimista monárquico-católica, a cultivar una visión secular del discurso e instituciones políticas de la República venezolana. En ese sentido, la investigación apuntó a la existencia (no necesariamente paralela, coherente, o igualmente intensa) de cinco discursos o lenguajes político-religiosos peculiares: el lenguaje del absolutismo católico; la teoría política católica conciliarista; un republicanismo liberal o de la "sociedad comercial"; un republicanismo cristiano y un republicanismo "clásico". Estos discursos se configuraron alrededor de los problemas derivados de la relación entre sociedad y religión y entre poder político e Iglesia: 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, los que permanecieron como categorías constantes en medio de la acelerada transformación ideológica.

PALABRAS CLAVE: Catolicismo/ Derecho Divino de los Reyes/ Republicanismo/ Liberalismo/ Tolerancia, Patronato



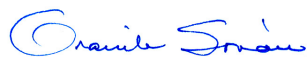
VEREDICTO

Quienes suscriben, Miembros del Jurado designados por el Consejo de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas y por el Consejo de Estudios de Postgrado de la Universidad Central de Venezuela, para examinar la Tesis Doctoral presentada por el cursante **GUILLERMO TELL AVELEDO COLL**, titular de la Cédula de Identidad No. V-13.637.579, bajo el título **“PRO RELIGIONE ET PATRIA: REPÚBLICA Y RELIGIÓN DURANTE LA CRISIS DE LA SOCIEDAD COLONIAL EN VENEZUELA (1810-1834)”** a los fines de cumplir con el requisito establecido en el artículo 160 de la Ley de Universidades para optar al título de Doctor en Ciencias mención Ciencias Políticas, dejan constancia de lo siguiente:

Leído como fue dicho trabajo por cada uno de los Miembros del Jurado, éste fijó el día miércoles 20 de octubre del año dos mil diez a las 9:30 am., para que el autor lo defendiera en forma pública, lo que éste hizo en la Sala del Consejo de esta Facultad, mediante un resumen oral de su contenido, luego de lo cual respondió satisfactoriamente a las observaciones y preguntas que le fueron formuladas por los Miembros del Jurado, todo ello conforme a lo dispuesto en los artículos 50 y 51 del Reglamento de Estudios de Postgrado de la Universidad Central de Venezuela.

Finalizada la defensa pública de la tesis, el jurado, por unanimidad decidió calificarla como **APROBADA** con mención **EXCELENTE**, por considerar que los aportes de dicho trabajo en el área histórica-política así lo ameritan, de conformidad con lo dispuesto y exigido en el Reglamento de Estudios de Postgrado.

Acta en Caracas, a los veinte días del mes de octubre del año dos mil diez, dejándose constancia de que, conforme al artículo 46 del Reglamento de Estudios de Postgrado actuó como Coordinadora del Jurado la Dra. Elena Plaza.



DRA. GRACIELA SORIANO

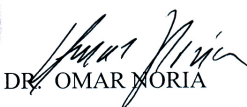


DR. FERNANDO FALCÓN



DR. FRANCISCO JOSÉ VIRTUOSO





DR. OMAR MORÍA



DRA. ELENA PLAZA
TUTORA-COORDINADORA

ÍNDICE GENERAL

RESUMEN	ii
VEREDICTO	iii
ÍNDICE GENERAL	iii
NOTA EXPLICATORIA	v
AGRADECIMIENTOS	vi
INTRODUCCIÓN	viii
El Problema y su Tratamiento	xi
La Tendencia Predominante	xiii
El Tema en Venezuela	xvii
Los Lenguajes Políticos	xxviii
Precauciones Metodológicas	xxxvii
PARTE I - ORDEN Y FE EN LAS IDEAS POLÍTICAS	1
Capítulo 1: El Pensamiento Político Católico y el Orden Hispánico	6
Misión Divina y Jerarquías Providenciales	7
Formas de Gobierno y Causas de Resistencia	16
La Peculiaridad Hispánica	22
Regalismo y Derecho Divino de los Reyes	28
Capítulo 2: República, Religión y Tolerancia en las Ideas Ilustradas	41
La Religión y el Modelo Republicano Clásico	47
La Tolerancia como Noción Moderna	57
El Republicanismo Comercial y la Crítica Económica a la Religión	72
PARTE II - CRISIS Y DESLINDE 1810-1819	88
Capítulo 3: El Primer Intento Republicano 1810-1812	92
Iglesia y Religiosidad en la Caracas de Inicios del siglo XIX	93
El Sustento Ideológico-Religioso de los Sucesos de 1810	101
La Religión y el Congreso Constituyente	106
William Burke y la Polémica sobre la Libertad de Cultos	117
La Religión en la Constitución	144
El Discurso Monárquico: de los sucesos de Valencia al Terremoto	158
Capítulo 4: Frente a la Guerra 1812-1819	169
La Impotencia de la Iglesia	171
La Propaganda Político-Religiosa	178
Por el Rey, hacia Dios	178
La Propaganda Republicana	186

Un Nuevo Intento de Síntesis: El <i>Triunfo De La Libertad...</i> de Juan Germán Roscio y el Republicanismo Cristiano_____	201
La “Teología Feudal” y las Verdaderas Facultades Humanas__	213
La Soberanía Popular y los Derechos del Individuo_____	221
Los Últimos Avatares Institucionales_____	228
PARTE III - LA RECONSTRUCCIÓN DEL ORDEN 1820-1834 _____	238
Capítulo 5: Religión y Salud Pública 1820-1830 _____	242
La Nueva Constitución y el Ánimo Del Clero_____	243
El Patronato Colombiano de 1824_____	251
El Anticlericalismo de la Prensa Liberal_____	262
La <i>Serpiente De Moisés</i> y la Polémica sobre la Tolerancia_____	277
El Régimen Dictatorial Bolivariano y la Iglesia_____	299
Capítulo 6: El Inicio de la República Liberal 1830-1834 _____	319
Las Nuevas Virtudes Liberales_____	323
La Constitución y los Obispos_____	337
La Prensa Clerical y las Opiniones Liberales_____	367
El Establecimiento de la Libertad de Cultos_____	383
CONCLUSIONES _____	408
BIBLIOGRAFÍA _____	428
Colecciones Documentales_____	428
Hemerografía_____	430
Folletos_____	431
Obras de Consulta_____	437
Referencia General_____	437
Libros_____	438
Revistas, Memorias y <i>Journals</i> _____	457
Trabajos no publicados_____	461

NOTA EXPLICATORIA

Referencias Bibliográficas: Sólo se recogen las fuentes primarias en efecto citadas, y aquellas autoridades cuyas fuentes secundarias han sido utilizadas. Sin pretender que esta sea una guía exhaustiva sobre los temas aquí planteados, sí se plantea una sistematización del material utilizado. Las fuentes impresas anónimas han sido catalogadas bajo "anónimo", salvo que se conozca el nombre del autor, en cuyo caso este aparecerá entre corchetes. Se han omitido las referencias a los autores de los artículos de prensa, colocándolas en el texto.

Transcripciones y ortografía: Hemos mantenido la ortografía de las fuentes originales, así como su uso de las cursivas y puntuación. Asimismo, se ha conservado la ortografía de las colecciones modernas, sin atender si ésta fue modernizada o no por sus recopiladores. En ocasiones, hemos modificado mayúsculas a minúsculas, o viceversa, cuando eso se acomoda a la prosa del texto.

Traducciones: Salvo cuando se haga nota de ello, todas las traducciones al castellano de fuentes originales son propias.

Citas bíblicas: Exceptuando aquellos casos en los que usemos una cita bíblica desprendida de la cita de un autor, hemos utilizado las versiones de la Biblia católica, la *Nova Vulgata* en latín^{*} y en *El libro del pueblo de Dios* en castellano^{**}, disponibles en el sitio web de la Santa Sede.

^{*} http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html
^{**} <http://www.vatican.va/archive/ESL0506/INDEX.HTM>

AGRADECIMIENTOS

Pese a la vieja imagen del monje encerrado en su celda de copista, ningún trabajo académico moderno es una labor enteramente personal ni solitaria. En principio, trabajamos sobre los alcances y resultados de otros, pioneros, que abrieron muchísimas puertas. Más allá de eso, sin embargo, el resultado de la investigación que aquí presento ha contado con la ayuda consecuente de amigos y colegas sin la cual seguramente habría adquirido una forma completamente distinta.

Dicho esto, quiero comenzar por dar gracias a mi tutora, la doctora Elena Plaza, quien ha sido testigo de mi desarrollo académico desde el pregrado, desde cuando le admiro tanto como profesora y como investigadora: precisamente, el germen original de este trabajo surgió de una monografía escrita para un seminario dirigido por ella alrededor de la Primera República. Fue un honor que me aceptara bajo su tutela, dándome la confianza necesaria para tomar ciertas rutas y sortear numerosas dudas, gracias a sus sensatos y precisos consejos.

También tengo que dar gracias al apoyo institucional que he recibido para culminar este trabajo, tanto en la Escuela de Estudios Liberales de la Universidad Metropolitana como en la Escuela de Estudios Políticos y Administrativos de la Universidad Central de Venezuela, donde me permitieron aliviar mi carga docente para asumir la etapa final de la redacción del trabajo, concediéndome aquellas gracias tan necesarias para todo académico: el tiempo y el espacio propicio para escribir. Debo reconocer el esfuerzo de los decanos Rogelio Pérez Perdomo, Lyezer Katán y Dan Stefan; los directores Elsa Cardozo, Mariángeles Tosi y Eladio Hernández Muñoz; y a mi Jefe de Departamento, el doctor Humberto Njaim, -así como al personal administrativo de ambas escuelas- por acomodarse a mi solicitud con gracia y diligencia, demostrando a cada paso su confianza en este trabajo. En este sentido, quiero extender este reconocimiento a aquellos profesores que me sustituyeron en las labores docentes y administrativas durante el tiempo final de la redacción: Oscar Vallés, Ramón Cardozo, Fernando Egaña, Jorge Olmos y Edgardo Ricciuti; este será un favor que les devolveré gustoso.

Por otra parte, merecen un enorme crédito las recomendaciones del experto personal de las bibliotecas, hemerotecas y archivos, en especial aquellos que he visitado asiduamente, como los de la sala de Libros Raros y Manuscritos y la Colección Arcaya de la Biblioteca Nacional, las bibliotecas Central y “Boris Bunimov Parra” de la Universidad Central, la biblioteca Pedro Grases y la Colección Uslar de la Universidad Metropolitana, y la biblioteca de

la Academia Nacional de la Historia, donde conté con los buenos oficios del doctor Santos Rodulfo Cortés. No puedo olvidar la extraordinaria ayuda prestada por los bibliotecólogos de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco Nacional de Colombia, en Bogotá, quienes gustosamente me facilitaron copias digitales de varios folletos y papeles periódicos imposibles de conseguir en Venezuela, y cuyo contacto agradezco a nuestro ex embajador en dicho país, Roy Chaderton Matos. Asimismo, debo hacer notar lo mucho que han avanzado los numerosos repositorios y colecciones digitales de libros y archivos que hoy nos son accesibles gracias a los avances en tecnología de información; bien utilizados, son una herramienta extraordinaria cuyo acceso debemos extender y defender.

Deseo además saludar a aquellos compañeros investigadores que han leído fragmentos originales de la investigación en sus diversas etapas, y quienes me dieron consejos y numerosos datos, tanto que no podría enumerarlos con precisión: Gabrielle Guerón, Víctor Mijares, Luis Ordóñez, Geraldine León, Edgardo Mondolfi, Nancy Requena, Laura Febres, Tomás Straka, Andrés Stambouli, Pedro Benítez, Miguel Martínez, Ysrrael Camero, Daniel Terán, y muy especialmente a Olga González, Elisa Escovar, Naudy Suárez y Fernando Falcón, quienes fueron siempre muy solícitos en proveerme datos sin los cuales este trabajo no sería el mismo. Por otra parte, no puedo dejar de mencionar a mis profesores de pensamiento político e historia política de Venezuela tanto en el pregrado como en el doctorado: Joaquín Ortega, José Colmenares, Magaly Pérez, Ana Campos, Colette Capriles, Carolina Guerrero, y en especial a Diego Bautista Urbaneja y Graciela Soriano. Sus lecciones han influido de una u otra manera en este trabajo.

No quisiera pasar por alto a mis estudiantes, cuya sagacidad siempre me pone a prueba y me conmina a ser cada vez más prolijo y exhaustivo; entre ellos, quisiera resaltar la influencia de Ricardo David Flores y Ligia Vivas, quienes con sus investigaciones de licenciatura me plantearon nuevas rutas para acceder a materiales que consideraba suficientemente revisados.

Por último, deseo cerrar dando un reconocimiento a mis padres Ramón Guillermo y Amalia, y en especial a mi esposa y compañera Diana y a nuestra hija Clara Sofía. Sin su ejemplo, apoyo y cariño constante no creo que hubiera podido llegar hasta aquí.

INTRODUCCIÓN

Esta Biblia... deberá servir para el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo.

-- *John Wycliffe*, prólogo general a su traducción al inglés de la Biblia, 1384.

Durante las primeras décadas del siglo XIX tuvo lugar en la sociedad venezolana, en medio de la crisis de la sociedad colonial¹, una significativa y singular oscilación ideológica, mediante la cual la élite de dicha sociedad pasó de profesar la visión política monárquica que –inmersa dentro del orden ultramarino español- dependía en su legitimidad de la religión católica, a cultivar otra visión que –en proceso de definirse como república y como nación- habría impuesto la profunda secularización en el discurso e instituciones políticas venezolanas². Sin embargo, entre estas dos visiones extremas, se configuró un debate alrededor de los diversos modos disponibles de redefinir el cuerpo político y los diversos modos de asumir el tema de la religión³: mostrar los posibles ejes y lenguajes⁴ de dicho cambio ideológico es el objetivo del trabajo aquí presentado.

Nuestro trabajo parte de refinar la idea -planteada de modo dominante dentro de la historiografía de las ideas políticas en Venezuela e

¹ CARRERA DAMAS, Germán (1983): **La crisis de la sociedad colonial venezolana**. Caracas, Monte Ávila Editores, secc. B, §.d.

² Este cambio, entre otras razones, explicaría la existencia sólo excepcional de intelectuales cristianos en Venezuela. Léase a TRIGO, Pedro (1998): "Una ausencia significativa: el intelectual cristiano", en **SIC**, no. 604, Mayo. Caracas, Centro Gumilla.

³ Tomaremos el concepto de religión desde la perspectiva de E. Durkheim, esto es, tanto en el plano esencial-ritual como en el plano funcional-institucional: "...una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las entidades sacras (...) que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella". DURKHEIM, Émile (1912): **Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie**. París, Imp. De Félix Alcan., Lib. I, cap. 1, § iv.

⁴ Nos referimos a la noción de *lenguaje político* en el sentido que le da J.G.A. Pocock: "Existen diversos vocabularios conceptuales, estilos de discursos, o modos de pensamiento, en varios grados de formalización, en la estructura de una sociedad política. Los miembros de tal sociedad se valen de ellos para articular las varias manifestaciones -el hincapié es, aquí, en los tiempos de manifestación más formalizados- que los hombres requieren en el curso de la vida política. (...) Así pues, 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." POCOCK, J.G.A. (1975) "El trabajo sobre las Ideas en el Tiempo", en CURTIS Jr., L.P. (1975): **El Taller del Historiador**. México, Fondo de Cultura Económica, p. 178.

Hispanoamérica- según la cual las revoluciones nacionales hispanoamericanas eran, en términos ideológicos, un conflicto entre un proyecto tradicional absolutista y un proyecto moderno, liberal o republicano. Ciertamente, al menos en el caso venezolano, aquellas son las tendencias prevalecientes como extremos ideológicos durante el período que planteamos estudiar. Ha de observarse, empero, que el cambio ideológico descrito sucede en un proceso a lo largo del cual decantaron varias tradiciones ideológico-políticas, tanto en fuentes externas como en las lecturas y reinterpretaciones elaboradas por los protagonistas autóctonos de esa transformación.

En tal sentido, planteamos en este trabajo la existencia –no necesariamente paralela, constante, coherente, o igualmente intensa- de cinco discursos o lenguajes político-religiosos peculiares: el lenguaje del absolutismo de derecho divino; el discurso de la teoría política católica neoescolástica; el discurso liberal o de la república de la “sociedad comercial”; el lenguaje de una república cristiana; y por último, un discurso republicano “clásico”. Tales discursos se configuran en los problemas que la crisis del cuerpo político atenderá en lo concerniente a su relación con el establecimiento religioso: la supremacía o no del Estado sobre la religión, el rol de la misma en la educación civil de los ciudadanos, la posibilidad de la existencia de otras religiones y sus consecuencias para la prosperidad y la convivencia civil, así como el sustento de legitimación teleológica del nuevo orden político y, por lo tanto, la relación de los individuos y colectivos humanos con tal orden, a la luz de sus peculiares virtudes o cualidades políticas. Para algunos será el momento de acabar para siempre con la impronta católica; para otros será ocasión de reinstaurar, con un impulso más decidido, la religión cristiana (ya como institución, ya como creencia), sin someterla a las veleidades del poder temporal. Para otros, sólo resulta factible aprovechar la debilidad de la religión para evitar que esta someta a la naciente República, y a su vez, permitir que su utilidad social ayude a fortalecer la empresa política, misión que para algunos estriba en hacer a la república segura para la fe. Al final, sería el lenguaje de la

sociedad comercial -el discurso “liberal”- el que prevalecería, lo que explica, a fin de cuentas, la peculiaridad laica y anticlerical de las élites venezolanas tras el final de la crisis.

A la luz de la transformación ideológica planteada, enmarcamos nuestra investigación entre los años 1810 y 1834. Estas fechas, tras la revisión de diversos antecedentes histórico-ideológicos pertinentes, marcan los hitos en los cuales el debate público alrededor de los diversos discursos político-religiosos planteados transitó desde la legitimidad sustentada en el derecho divino hasta la implantación legal de una república secular. El primer hito lo componen los sucesos juntistas de 1810, que marcan la eclosión crítica de argumentos de la escolástica tardía española frente a la sumisión absolutista. El hito culminante es la aprobación de la Ley de Libertad de Cultos que, tras las reformas iniciadas en Venezuela hacia el establecimiento de una república laica y liberal, sería la última barrera significativa en el desmontaje de la tradicional relación entre el poder civil y el poder eclesiástico.

Así, este estudio intenta reflejar el complejo proceso de implantación dentro de la élite política venezolana de una ideología secularista, elemento ideológico característico de la república a lo largo de su proceso de institucionalización en el siglo XIX. Circunstancias objetivas, como la relativa minoridad de la Iglesia venezolana y su devastación durante la etapa bélica de la crisis, ayudan sin duda a explicar este rasgo peculiar de la ideología nacional venezolana. A diferencia de la mayoría de los países de Hispanoamérica, donde la pugna entre el catolicismo y las instituciones liberales sirvió como pilar crucial para la ideología conservadora a lo largo del siglo XIX⁵, Venezuela no contó con una corriente católica que influyera decididamente en los planteamientos de sus partidos históricos. Si bien pueden encontrarse notables intelectuales y polemistas de profundas convicciones cristianas, como Juan

⁵ WERZ, Nikolaus (1995): **El Pensamiento Sociopolítico Moderno en América Latina**. Caracas, Nueva Sociedad, p. 51; ROUQUIE, Alain (1997): **América Latina: Introducción al Extremo Occidente**. México, Siglo XXI Editores, pp. 335-336; CHEVALIER, François (1999): **América Latina desde la Independencia hasta nuestros días**. México, Fondo de Cultura Económica, p.376

Vicente González, Cecilio Acosta, Fermín Toro o Ramón Ramírez⁶, esto no se tradujo en un clivaje político significativo. La oposición al clericalismo era generalizada entre los ideólogos de la élite venezolana⁷.

Sin embargo, y tomando en cuenta atentamente los contextos institucional, social y económico de la crisis (que ha sido amplia y profundamente historiada), creemos que en el ámbito de las ideas políticas este tema no ha sido –como veremos más adelante– abarcado con la profundidad debida, en los estudios que se han dedicado a reproducir simplificaciones sobre nuestro desarrollo ideológico, o con la extensión que promete, en los estudios que le han dedicado parte de sus profundas reflexiones.

Al estudiar este proceso de la manera planteada, se logra hilar a las transformaciones en las ideas políticas venezolanas con complejas tradiciones de la teoría política occidental. De este modo, planteamos la posibilidad de hacer una contribución original a las crecientes investigaciones alrededor del estudio del discurso republicano venezolano, las cuales han tenido un avance importantísimo durante las últimas décadas.

EL PROBLEMA Y SU TRATAMIENTO

La crisis de la sociedad colonial en Venezuela llevó aparejada consigo una importante crisis ideológica⁸, en la cual se pasó de un lenguaje legitimista basado en el discurso absolutista católico, a la imposición de un discurso legitimador sustentado en un orden secular y en la soberanía popular⁹. Pero este proceso no fue de un corte violento, sino de una serie de encuentros y

⁶ Trigo, Op. cit.

⁷ WATTERS, Mary (1933): **A history of the Church in Venezuela**. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, pp. vii, 3

⁸ USLAR PIETRI, 1986 Arturo (1988): **Godos, Insurgentes y Visionarios**. Barcelona, Seix-Barral Editores, p. 56; NAVAS BLANCO, Alberto (1999): **Venezuela: Un conflictivo proyecto ilustrado**. Caracas, Universidad Central de Venezuela.

⁹ SORIANO DE GARCÍA-PELAYO, Graciela (1988): **Venezuela 1810-1830: Aspectos Desatendidos de dos décadas**. Caracas, Cuadernos Lagoven (Serie Cuatro Repúblicas), p.111

desencuentros entre diversos lenguajes políticos que se configuraron en una serie de proyectos alternativos de república y, a su vez, en una miríada de proposiciones con respecto al tema religioso, entre los cuales emergería como hegemónico el discurso liberal o de la “sociedad comercial”, cuyo planteamiento religioso se sustentaría en la separación de la Iglesia y la autoridad civil, la libertad de cultos y la erradicación de los fueros estamentales.

Dicha polémica no estaba desvinculada de una crisis ideológica en la España de ambos hemisferios, propiciada por los sucesivos cataclismos políticos de fines del siglo XVIII y el inicio del siglo XIX. A partir de la ruptura “moral” con la metrópoli, amén de la forzada “orfandad” de la América española propiciada desde 1808, lo perentorio era la restitución de la *politeia* a esta orilla del Atlántico. Los planteamientos disponibles para tal reconstrucción serían sólo los que la élite, como protagonista del proceso, pudiera articular plausiblemente tras la crisis del planteamiento absolutista: los discursos del republicanismo cívico y los del republicanismo de la “Sociedad Comercial”¹⁰, así como las teorías políticas y jurídicas cristianas prevalecientes en la educación política de los caraqueños, quienes no podían asomarse ya al mundo a través de la divina monarquía (tan deplorablemente sometida), sino con sus propios ojos y en su propio interés. Inician así la deliberación que su ilustración permite: la reconstitución de una *politeia* podía cada vez menos replantearse en términos de restaurar orden de la monarquía española. El camino de los pueblos americanos españoles, reconocidos como distintos, era la instauración de una república, al ejemplo y espíritu de aquéllas de la América Septentrional y de Francia, atendiendo la especificidad social, política y cultural existente, que arropaba lo que entonces se asomaba. De este modo, el contexto en el cual la élite venezolana procesó los diferentes discursos políticos estuvo marcado por el carácter particular de la implantación político-religiosa española, en la cual el Estado y la Religión Católica estaban tan perfectamente

¹⁰ CASTRO LEIVA, Luis (1994): "Memorial de la modernidad: lenguajes de la razón e invención del individuo", en ANNINO, Antonio, Luis CASTRO LEIVA, François-Xavier GUERRA (eds., 1994): **De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica**. Zaragoza, Ediciones de IberCaja.

imbricados, de modo de garantizarle al gobierno “un sentido místico” y a la Iglesia una notable preponderancia¹¹. Se trataba de una colonización centralizadora, programada desde la metrópoli, y que contaba con una misión propagadora y legitimadora sostenida por la fe. Reconstituir la comunidad política, tal y como se hace perentorio tras la crisis española, le plantea a los repúblicos venezolanos un problema que no pueden obviar: el de la necesidad de plantear nuevamente la relación entre la religión y el Estado.

Para los ideólogos y publicistas que enfrentaron la crisis se hizo necesario revisar si tal reconstitución debía ser legítima de acuerdo a los valores que promovían la unidad del cuerpo social y la obediencia a los gobernantes, o si, de otro modo, era necesario redefinir los parámetros de virtud de los ciudadanos. ¿Cómo lograr conciliar la cristiandad con la política republicana y cómo hacer de la República una idea no subversiva a los ojos de la fe? ¿Cómo, si era posible, se podía inflamar ese ardor patriótico en un buen cristiano? ¿Podía convivir la República con los fueros y pretensiones del clero? ¿Cuáles eran las consecuencias institucionales de sus conclusiones? Estas consideraciones, entre otras, son las que pretendemos abordar al mostrar, con esta tesis, la configuración de diversos lenguajes político-religiosos a lo largo de la crisis de la sociedad venezolana.

La tendencia predominante

El estudio de este proceso ideológico responde a una necesidad percibida a lo largo de nuestros estudios de historia de las ideas políticas venezolanas. Al revisar de manera amplia -como hemos hecho en diversos trabajos¹²- la historiografía que toca el tema sobre la relación entre política y

¹¹ Felice Cardot, en BURKE, William (1811/1959): **La Libertad de Cultos: polémica suscitada por William Burke**. Estudio Preliminar por el Dr. Carlos Felice Cardot. Academia Nacional de la Historia, Caracas, p. 15

¹² AVELEDO COLL, Guillermo Tell (2001): “Orden Fe y Libertad”, en **Notas y Documentos, Edición Latinoamericana**, nº 61-62. Caracas, Instituto Internacional Jacques Maritain; AVELEDO COLL, Guillermo Tell (2002): “En nombre de Dios Todopoderoso: El Republicanismo Católico venezolano a través de la polémica alrededor la libertad de cultos en la Caracas de 1811”, en **Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas**, Nº 24, Caracas, Universidad Central de Venezuela; AVELEDO COLL, Guillermo Tell (2004): “¡Calla Serpiente! El liberalismo y

religión durante el período de la crisis de la sociedad colonial, es evidente lo imperante de una interpretación, bastante consistente, sobre la relación entre la idea moderna de república y el problema religioso.

Buena parte de la historiografía contemporánea sobre el republicanismo y las revoluciones modernas sostiene, de modo consistente, la exclusión mutua del cristianismo y las ideas republicanas, haciendo particular énfasis en la incompatibilidad del catolicismo con cualquier república¹³, y por extensión con el pensamiento moderno¹⁴. De hecho, suele afirmarse que el resurgimiento del republicanismo clásico a finales de la Edad Media sólo tuvo lugar luego de que tal ideología permaneciese oculta por el monarquismo cristiano durante siglos. En el caso hispanoamericano, la tendencia preponderante consiste en afirmar que la crisis de la independencia en la región enfrentó dos tendencias herméticas, inconmensurables y monolíticas: la ideología tradicional (también llamada absolutista, medieval o monárquica), y la ideología de la modernidad (también llamada ilustrada, liberal o republicana)¹⁵, al punto de considerar a la Iglesia católica no sólo como un elemento conservador, sino como una herramienta del colonialismo pre y post-independentista¹⁶. Las ideas que habrían alimentado a los primeros intentos republicanos en Hispanoamérica se desprenden de la Ilustración, y de las Revoluciones Francesa y Americana,

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**, N° 11, año X. Caracas, Instituto de Investigaciones Históricas Bolivarium, Universidad Simón Bolívar.

¹³ Léase, por ejemplo: SKINNER, Quentin (1985): **Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno**. 2 volúmenes. FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, México; POCOOCK, J.G.A. (2002): **El Momento Maquiavélico**. Madrid, Editorial Tecnos.

¹⁴ Esta insistencia persiste incluso cuando se reconoce la contribución de la Alta Escolástica a los fundamentos del pensamiento político moderno –como hace Skinner–, al asumir que dicha contribución implicaba una descristianización del lenguaje político. Al respecto, léanse VIROLI, Maurizio (1992): "The Revolution in the Concept of Politics", en **Political Theory**, vol. 20, No. 3. Nueva York, Columbia University, pp. 473-495; NEDERMAN, Cary (2009): **Lineages of European Political Thought: Explorations Along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel**. Washington, Catholic University of America Press, esp. el capítulo 11. Para una discusión sobre la historiografía contemporánea sobre la contribución de la escolástica cristiana a las ideas modernas de la política, léase BRETT, Annabel (2006): "Scholastic political thought and the concept of the State", en BRETT, Annabel, TULLY, James y HAMILTON-BLEAKLEY, Holly (eds., 2006): **Rethinking the foundations of modern political thought**. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 131-148.

¹⁵ DAVIS, Harold Eugene (1968): "The History of Ideas in Latin America", en **Latin American Research Review**, vol. 3, no.4, pp.30-31; Romero, José Luis (1977): "Prólogo", en ROMERO, José Luis (ed., 1977): **Pensamiento Político de la Emancipación**. Caracas, Biblioteca Ayacucho, Monte Ávila Editores

¹⁶ DUSSEL, Enrique (1992): **Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)**. Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, caps. II y III.

cuyas propuestas "contribuyeron a hacer aflorar las contradicciones internas que subyacían en esa totalidad homogénea que hasta entonces había sido la monarquía española"¹⁷. Como sucintamente señala Leopoldo Zea, el pensamiento moderno en Latinoamérica parte del "repudio de la herencia colonial", en tanto que el "Catolicismo o Republicanismo", se excluyen mutuamente¹⁸. Sólo en ocasiones son reconocidas influencias distintas al pensamiento ilustrado francés o norteamericano (aún por vía de las fuentes protestantes del liberalismo¹⁹), aunque normalmente se trate del propio pensamiento ilustrado español²⁰, o su tradición jurídico-institucional (y no ostensiblemente religiosa)²¹, o de matices que no niegan la preeminencia intelectual de la *filosofía*²².

Venezuela no es la excepción a esta tendencia. Ramón Díaz Sánchez apuntó que las repúblicas modernas recorren una larga tradición de secularismo y anticlericalismo (especialmente anticatolicismo), y que esas tendencias son marcadas en Venezuela²³, país sobre el que el pensamiento ilustrado francés y norteamericano ha sido la mayor influencia sobre el pensamiento político, legislativo, pedagógico y religioso en Venezuela; influencia que fue asumida por la élite venezolana para adelantar profundas reformas anticlericales²⁴. Como apuntan otros autores, durante la crisis de la sociedad colonial "...se señalaron por primera vez públicamente los conceptos

¹⁷ BOHÓRQUEZ, Carmen (2000): "La Tradición Republicana", en ROIG, Arturo Andrés (2000): **El pensamiento Social y Político Iberoamericano del Siglo XIX**. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, no. 22. Madrid, Editorial Trotta, p. 66

¹⁸ ZEA, Leopoldo (1976): **El Pensamiento Latinoamericano**. Barcelona, Ariel, pp. 93,106

¹⁹ LÓPEZ MICHELSEN, Alfonso (1947): **La estirpe calvinista de nuestras instituciones**. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Sección de Extensión Cultural.

²⁰ STOETZER, Carlos, (1966): **El Pensamiento Político en la América Española durante el período de la Emancipación (1789-1825)**. Madrid, Instituto de Estudios Políticos

²¹ TANZI, Héctor José (1979): **Orígenes Ideológicos del Movimiento Emancipador Americano**. Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia; MIJARES, Augusto (1998): **La interpretación pesimista de la sociología hispanoamericana**. Obras Completas, Tomo II. Caracas, Monte Ávila Editores.

²² ROMERO, L.A. (1991): "Ilustración y Liberalismo en Iberoamérica, 1750-1850", en VALLESPÍN, Fernando (ed., 1991): **Historia de la Teoría Política**, no. 3. El Libro de Bolsillo. Madrid, Alianza Editorial pp. 473-496; Werz, Op. cit., p. 37

²³ DÍAZ SÁNCHEZ, Ramón (1973): **La independencia de Venezuela y sus perspectivas**. Caracas, Monte Ávila Editores

²⁴ PIERSON Jr., William Whatley (1935): "Foreign Influences on Venezuelan Political Thought, 1830-1930", en **The Hispanic American Historical Review**. Vol 15, no.1, pp. 4-8

novedosos producidos por la ascendencia de la modernidad”, escondidos por el predominante pensamiento tradicional²⁵. En última instancia, el conflicto ideológico llevó a un conflicto existencial, en tanto que "la contradicción fundamental estuvo en lo que un bando veía como fanatismo y otro veía como herejía"²⁶. Esto es especialmente cierto durante el momento de la etapa bélica de la crisis, durante la cual la polarización política entre las ideas ilustradas y las ideas realistas parecen dejar poco lugar para sutilezas. Además, el ostensible triunfo armado republicano e intelectual del liberalismo en la región y la historiografía le permitió definir en sus términos a sus rivales ideológicos, lo que hace que esta polarización sea transferida a la evaluación general de este cambio, desestimando lo que en efecto fue un *proceso* de transformación ideológica que, aunque acelerado, no estaba exento de matices, limitaciones y contradicciones.

No deja de ser cierto que esta tendencia ha tenido críticos, quienes en diversos comentarios y monografías, han apuntado sobre puntos de encuentro entre las revoluciones y pensamiento republicanos modernos y la religión cristiana²⁷. Pero esta ausencia es acaso más resaltante en el caso hispanoamericano. Aunque la peculiar relación entre la religión católica y la sociedad colonial en la región es un punto tratado extensivamente, es notoria la ausencia de planteamientos sobre la relación entre los procesos de formación republicanos y la ideología religiosa, pese a la aparición de algunos títulos

²⁵ PINO ITURRIETA, Elías (1971): **La Mentalidad Venezolana de la Emancipación (1810-1812)**. Caracas, Instituto de Estudios Hispanoamericanos, Facultad de Humanidades y Educación-Universidad Central de Venezuela pp.14,21

²⁶ STRAKA, Tomás (2000): **La Voz de los Vencidos: Ideas del partido realista de Caracas, 1810-1821**. Caracas, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación-Universidad Central de Venezuela, p.239

²⁷ Léase, por ejemplo: BAILY, Bernard (1967): **The Ideological Origins of the American Revolution**. Cambridge, Massachusetts, Harvard University; GOLDIE, Mark (1967): "The Civil Religion of James Harrington", en PAGDEN, Anthony (ed., 1987): **The Languages of Political Theory in Early Modern Europe**. Cambridge, Cambridge University Press; BLACK, Anthony (1997): "Christianity and Republicanism: From St. Cyprian to Rousseau", en **American Political Science Review**, vol. 91, no. 3; NEDERMAN, Cary J. (1998): "The Puzzling Case of Christianity and Republicanism: A comment on Black", en **American Political Science Review**, vol. 92, no. 4; COLISH, Marcia L. (1999) "Republicanism, Religion, and Machiavelli's Savonarolan Moment", **Journal of the History of Ideas** Vol. 60, no.4; HUTSON, James (2000): **Religion and the New Republic: Faith in the Founding of America**. Lanham, Rowan and Littlefield; NOLL, Mark A. (2002): **America's God, from Jonathan Edwards to Abraham Lincoln** Oxford, Oxford University Press

aislados y monografías especializadas²⁸. Tal como apunta Barrón, tras revisar los conflictos dentro de la ideología liberal hispanoamericana en el siglo XIX:

“Podríamos también reevaluar el anticlericalismo de los liberales del XIX a partir de la relación entre republicanismo como filosofía secular y el catolicismo. 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 ciudadanos virtuosos sin la ayuda de la Iglesia?”²⁹

El Tema en Venezuela

Más allá de la tendencia descrita, los estudios existentes en Venezuela sobre el tema de la relación entre religión y Estado se han desarrollado desde perspectivas distintas al campo de la historia de las ideas. La gran mayoría de los mismos se han ocupado del problema desde la perspectiva institucional-jurídica, sea ya como revisión de la legislación Española y Venezolana sobre el tema religioso, o como una derivación de estudios más amplios sobre historia de la Iglesia, dejando un enorme legado en la recuperación y organización de archivos, crónicas, así como en la comprensión crítica del problema, superando las inclinaciones de la historiografía tradicional³⁰. Como es propio esperar,

²⁸ Véanse, por ejemplo: SALOM FRANCO, Nicolás (2000). **Raíces teológicas de nuestras instituciones políticas**. Bogotá, Ediciones Jurídicas Gustavo Ibáñez; CONNAUGHTON, Brian F. (2003): **Clerical Ideology in a Revolutionary Age. The Guadalajara Church and the Idea of the Mexican nation (1788-1853)**. Calgary/Boulder, University of Calgary Press/ University Press of Colorado; SUÁREZ, Naudy (2003): “¿De una «república cristiana» a una «república de cristianos»?”, en CARRERA DAMAS, Germán y LOMBARDA, John V. (dirs., 2003): **La Crisis Estructural de las Sociedades Implantadas**. Historia General de América Latina V. Madrid, Ediciones UNESCO/Editorial Trotta; PEIRE, Jaime (2000): **El Taller de los Espejos: Iglesia e Imaginario, 1767-1815**. Buenos Aires, Editorial Claridad; SERRANO, Sol (2008): **¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)**. Chile/México, Fondo de Cultura Económica.

²⁹ BARRÓN, Luis (2002): “Republicanism, Liberalism and Ideological Conflict in the First Half of the Nineteenth Century in Latin America”, en AGUILAR, José Antonio y ROJAS, Rafael (2002, coords.): **El Republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de Historia Intelectual y Política**. México, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, p.133

³⁰ DONÍS RÍOS, Manuel (2007): **El báculo pastoral y la espada**. Caracas, Bid & CO. Editor / Universidad Católica Andrés Bello; FIGUERA, Guillermo, (1960): **La Iglesia y su doctrina en la independencia de América; contribución al estudio de las causas de la independencia**. Caracas, Academia Nacional de la Historia; FIGUERA, Guillermo (ed. 1977): **Iglesia y Estado en Venezuela**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello; GONZÁLEZ OROPEZA, Hermann (1973): **Iglesia y Estado en Venezuela**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello; MICHEO, Alberto (1975): **Proceso histórico de la Iglesia venezolana**. Caracas, Centro Gumilla; MORADEI, Constantino (1978): **Venezuela: su Iglesia y sus gobiernos**. Caracas, Ediciones Trípode; NAVARRO, Nicolás E. (1951): **Anales Eclesiásticos Venezolanos**. Caracas, Tipografía Americana; NAVARRO, Nicolás E. (1957): **La Iglesia venezolana en los azares de la emancipación**. Caracas, Adsum; OCANDO YAMARTE, Gustavo (1975): **Historia político-Eclesiástica de Venezuela (1830-1847)**, 2 vols. Caracas, Biblioteca de la 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; PÉREZ VILA, Manuel (ed., 1963): **Actas del Cabildo Eclesiástico de Caracas: compendio cronológico. 1580-1808**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, 2 vols.; RODRÍGUEZ-ITURBE, José (1968): **Iglesia y Estado en Venezuela (1824-1964)**. Caracas, Instituto de Derecho Público, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela; SÁNCHEZ ESPEJO, Carlos (1955): **El patronato en Venezuela**. Caracas, EDIME; SURIA, J. (1967): **Iglesia Y Estado 1810-1821**. Caracas, Ediciones de Cuatricentenario de Caracas; TALAVERA Y GARCÉS, Mariano De (1929): **Apuntes de historia eclesiástica de Venezuela**. Caracas, Tipografía Americana; VALLARINO-BRACHO, Carmen y BRACHO GRAND, Pedro (2007): “El Estado venezolano y la laicidad. Sus regulaciones jurídicas”. **Cuestiones Políticas**, n° 38. Maracaibo, Instituto de Estudios Políticos y Derecho Público de la Facultad de Ciencias

estos libros tienen una tendencia a realzar el lugar de la organización religiosa como protagonista de nuestro desarrollo histórico, por lo que suelen –con variables niveles de intensidad- apoyar el punto de vista de la Iglesia en sus relaciones con el poder civil, independientemente de la vinculación personal de los autores con esta institución. Existen también algunos trabajos vinculados a la tendencia recién descrita que, pese a recoger importantes documentos y cartas de los actores del período alrededor del tema (en especial de Simón Bolívar), siguen pautas historiográficas poco sistemáticas, añadiendo, entre las virtudes heroicas de los próceres, la de ser buenos cristianos³¹, sin observaciones críticas propias de la historia de las ideas, y sin el esfuerzo en la documentación que suele ser el fuerte de la historiografía eclesiástica. Mención aparte merecen aquellos libros que, defendiendo alguna postura religiosa particular, están planteados como una crítica al catolicismo venezolano³².

A la vez, el énfasis en las relaciones jurídicas entre la Iglesia y Estado – que, con justicia, ha sido fuente de múltiples conflictos y polémicas reales- no puede ser de interés para toda escuela historiográfica, a su vez, es la preponderante en textos canónicos de historia de Venezuela, como por ejemplo la extensa *Historia Constitucional de Venezuela* de José Gil Fortoul. Es acaso por esta razón, que las corrientes más importantes dentro de la tradición de nuestro análisis histórico no han sido generosas en relación a los problemas

Jurídicas, Universidad del Zulia; WATTERS, Mary (1933): **A History of the Church in Venezuela**. Chapel Hill, University of South Carolina Press.

³¹ LANDAETA ROSALES, Manuel (1911): **Sacerdotes que sirvieron a la causa de la independencia**. Caracas, Tipografía El Cojo; ALFONZO V., Alfonso (1999): **Bolívar Católico**. Caracas, Fundación Hermano Nectario María/CONAC; FILIPPI, Alberto (1997): **Bolívar, il pensiero político dell'indipendenza spanoamericana e la Santa Sede**. Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiana; HERMANO NECTARIO MARÍA (1996): **Tendencias Religiosas de los próceres de Nuestra Independencia**. Caracas, sin pie de imprenta.; LLORENTE, Enrique (1985): **Palabras Cristianas del Libertador**. Caracas, Ediciones Paulinas; SALAZAR, Jesús C. (1982): **Bolívar: ¿Cristiano Fiel o Estratega Político?** Caracas, Trípode; HERMANO NECTARIO MARÍA (1982): **Los Grandes héroes de la Independencia y la Santísima Virgen María**. Madrid, sin pie de imprenta.; GUTIÉRREZ, Alberto (1981): **La Iglesia que entendió el Libertador Simón Bolívar**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello; MORADEI, Constantino (1982): **La Libertad Religiosa en el Libertador Simón Bolívar**. Caracas, Trípode; ALFONZO, Alfonso (1960): **Religiosidad del Libertador**. sin pie de imprenta.; CRESPO VIVAS, Jorge (1931): **Bolívar y su Catolicidad**. Caracas, Tipografía Angostura; FONBONA, Evaristo (1884): **Páginas Literarias (La Religión de la Patria)**. Caracas, Tipografía de Vapor de El Cojo

³² FLORES, Jonás (2007): **Postura de la Iglesia católica en el proceso de emancipación Venezolana**. Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana

ideológicos³³, y aún más, han desestimado el estudio de los temas analizados en este trabajo: esto es comprensible, en tanto se admite que tales corrientes tenían unos objetivos ideológicos, políticos e intelectuales más o menos precisos, que los hacían atender otros fenómenos –la actividad de los héroes y los próceres, la integración social, la influencia de la raza y el medio físico, los cambios de modos de producción y la lucha de clases, etc.-. Cuando más, podían evaluar otros hechos a la luz del desenvolvimiento de aquéllos factores de su interés, lo cual ha tenido el efecto indirecto de dejar mucho material disponible para los estudiosos de la historia de las ideas políticas, que revisaremos más adelante.

La historiografía patria y romántica, por ejemplo, suele circunscribir las menciones de la religión, los sacerdotes y la Iglesia dentro de los conflictos políticos de la Independencia y de la era republicana. En ocasiones, como en la *Venezuela Heroica* de Eduardo Blanco, la Iglesia es caracterizada como cuna del oscurantismo y atizadora del fanatismo, asentando en el discurso social las consejas de la crítica ilustrada: como institución, el clero se prestaría, casi por entero, a la imposición de la falsedad y la ignorancia con las cuales se fortalecía la monarquía española (la cual era, más allá de la propaganda desde los púlpitos, débil e inmoral). Esto afecta a la población, cuyo espíritu es “poco esclarecido”³⁴ y se encuentra “aprisionada entre la triple muralla de fanáticas preocupaciones, silencio impuesto y esclavitud sufrida”³⁵. Sólo en contadas ocasiones, cuando algún religioso abraza la causa republicana y se sacrifica como soldado, es que aparece una mención distinta de la religión³⁶. Incluso historiadores más sistemáticos, como Baralt y Díaz, enfocan los hechos

³³ Al respecto, léase CARRERA DAMAS, Germán (1998): “Historiografía”, pp. 489 y ss., en VVAA (1998): **Diccionario de Historia de Venezuela**, Fundación Polar, 2ª edición, Caracas. Referido por PLAZA, Elena (2000): “Teoría, método y fuentes en la historia de las ideas políticas venezolanas”, en Rodríguez, José Ángel (comp. 2000): **Visiones del Oficio. Historiadores venezolanos en el siglo XXI**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, Comisión de Estudios de Postgrado-Facultad de Humanidades y Educación, Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, p. 71-72

³⁴ BLANCO, Eduardo (1881/1981): **Venezuela Heroica**. Caracas, Alfadil, Introducción, II, p.24

³⁵ *Ibíd.*, Introducción, I, p.18.

³⁶ *Ibíd.*, en especial sus comentarios sobre la batalla de la Victoria: “Sobre la beca del seminarista se ostentan de improviso los arreos del soldado. Y parten en solicitud del enemigo los imberbes conscriptos...”, p. 38.

eclesiásticos dentro de esta perspectiva, aunque hacen excepción de esta postura al resaltar moderadamente el aporte de la Iglesia al proceso de organización de Venezuela³⁷.

Con el surgimiento de la literatura positivista, el panorama apenas cambiaría. En términos generales, los positivistas consideraron a la Iglesia católica como una institución propia de la edad teológica en la historia, la cual sería superada por el avance de la ciencia positiva. No debemos olvidar que las reformas universitarias guzmancistas, que dieron lugar al eventual auge de esta corriente entre nosotros, se dieron en el marco de una severa crisis de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y un ambiente casi retrógradamente laicizante (dada la relativa debilidad que caracterizaba al catolicismo como poder temporal). Publicistas como Manuel Vicente Romerogarcía, Luis López Méndez y Ramón Briceño Vásquez mostraban un carácter decididamente anticlerical, mientras que los primeros positivistas en propiedad, los hombres de la ciencia y la academia, resaltaban los ritmos de la evolución natural independientes a externalidades providenciales, así como veían con cierto escepticismo las explicaciones teológicas sobre el mundo físico. Ciertamente, esto derivaba en comentarios aislados y críticos hacia las doctrinas eclesiásticas, aunque se permitiesen eventuales derivas espiritualistas dentro de su pensamiento científico³⁸.

Más adelante, el pensamiento histórico-social positivista, reiteró estos principios sin dejar de abordar a la religiosidad y sus organizaciones como fenómenos sociales relevantes. Como ya apuntaba la filosofía moderna e ilustrada, la religión no podía considerarse un fenómeno sagrado, sino un hecho físico e histórico. Sus dogmas eran representaciones idealizadas de fenómenos reales, y sus ritos sólo tenían sentido en tanto al orden social que de ellos se derivaba. Afirmaba José Gil Fortoul, en una nota pública:

³⁷ BARALT, Rafael María y DÍAZ, Ramón (1841/1939): **Resumen de la Historia de Venezuela**. París/Brujas, Desclée, de Brouwer, tomo I, cap. XV.

³⁸ Léase CAPELETTI, Ángel J. (1992): **Positivism y Evolucionismo en Venezuela**. Caracas, Monte Ávila Editores.

“Las religiones son también hechos, -psíquicos, sociales, históricos y actuales-, que el hombre de ciencia ha de estudiar igualmente con el mismo método (...) En civilizaciones primitivas religión y ciencia se confundían, eran la misma cosa: una explicación más o menos satisfactoria del mundo y de la vida. Después, religión y ciencia se diferenciaron, distinguiéndose ésta como explicación puramente racional y aquella como explicación sentimental³⁹.”

Sin embargo, esta explicación “sentimental” que ofrece la religión tendría aún vigencia existencial, ya que el hombre no había logrado -“quien sabe por cuanto tiempo”- “resolver muchos de los problemas (...) que le preocupan. (...) Nos seguimos preocupando de nuestro origen espiritual, de nuestra efímera existencia, de nuestro destino después de la muerte⁴⁰”. Dentro de un manual histórico-sociológico publicado en 1914, Julio César Salas expresaba una idea semejante, que vinculaba esta angustia existencial propia de los orígenes de la sociedad humana con los fundamentos del poder político ya institucionalizado. Así, la religión como fenómeno era algo atávico entre los colectivos civilizados, pese a ser algo raigal en la experiencia humana (y que evolucionaba de la misma manera):

“La piedra angular del edificio religioso está en la imperfección humana: el hombre es incapaz de darse una explicación razonable de su propio origen y del mundo exterior, fuente permanente de ideas erróneas acerca de los fenómenos naturales (...). Las ideas acerca de la intervención sobrenatural son un producto de la evolución individual (...) [Distamos] mucho de creer que exista o haya existido un pueblo alguno en la tierra falto por completo de religión; y aún osaré afirmar que los individuos más despreocupados en esta materia se equiparan a una religión, de la cual esos individuos son a la vez adoradores, sacerdotes y quizás ídolos; puesto que el fenómeno social religioso tiene tal carácter de universalidad, que sólo puede ser comparado a su multiformidad de presentación: recorre todas las escalas, desde el fetichismo más grosero, hasta la religión más evolucionada y perfecta.

Los factores de la producción del fenómeno religioso en la evolución social confúndense (...) con los que dan origen a la autoridad política.”⁴¹

Pero más allá de lo filosófico y de las creencias íntimas de los autores, otros positivistas planteaban la importancia histórica de la institución eclesiástica en la formación de la sociedad venezolana, en tanto que agente activo de un nuevo estadio de la civilización. Frente a la anarquía a la que invita el medio físico, y ante el voluntarismo de los conquistadores, la Iglesia habría servido como fuerza moderadora y así, como promotora de un relativo avance cultural (aunque éste no llegase a alcanzar el grado de progreso propio de la edad científica). Como señala Arcaya:

³⁹ GIL FORTOUL, José (1955): **Obras completas**. Caracas, Ministerio de Educación, vol. IV, pp.480-481

⁴⁰ Id.

⁴¹ SALAS; Julio César (1914/2006): **Lecciones de Sociología aplicada a América**. Mérida, Clásicos del Pensamiento Andino, Universidad de los Andes / Fundación Julio César Salas, pp.68-71

“[El indígena.] hombre de las primeras edades, el lobo inquieto, hambriento y errabundo que se ha perpetuado en los llanos de Venezuela, por efecto, tal vez, del medio geográfico. El [sacerdote] se ubica, por el contrario, en el más alto nivel de la evolución humana, por su cultura intelectual, por su abnegación admirable que lo impulsa a venirse a habitar entre bárbaros, con riesgo manifiesto de la vida, no sólo por los posibles desmanes de los indios, sino también por los efectos mortíferos del clima”⁴²

La Iglesia, por su propagación evangélica, su regularidad ritual y su organización administrativa contribuyó a “echar los cimientos de la regularidad sin la cual ningún cuerpo social puede subsistir”⁴³. Otro tanto señalaría Laureano Vallenilla Lanz, al criticar el modo en que el jacobinismo revolucionario de los liberales venezolanos habría socavado a la religión cristiana en tanto que potencia de cohesión social. El anticlericalismo de las élites venezolanas –incluso el practicado por las primeras generaciones de positivistas- era en sí mismo un elemento desintegrador de la nación, falsamente arropado bajo una idea pseudo-científica del progreso. Los avances morales de la población, bárbara por su medio y elementos raciales, tuvieron en el cristianismo y sus rigores una útil herramienta, difícilmente sustituible por las promesas de la ideología liberal: “el indiferentismo religioso de nuestro pueblo (...) lejos de ser una demostración de cultura, -como vulgarmente se cree- es un signo inequívoco de barbarie, porque nada es más conforme con la naturaleza humana que el instinto religioso, y nadie puede desconocer su importancia como lazo social y como freno moral. (...) Por eso es que yo no veo en el catolicismo sino su grande, imprescindible e insustituible utilidad social”⁴⁴. En este contexto, la generación de positivistas más influyente durante el período gomecista fue, a diferencia de sus antecesores intelectuales, promotor de la moderada restauración de las órdenes religiosas en Venezuela en tanto que funcionarios del Estado Venezolano. Sin embargo, aún mostrando este interés sobre el fenómeno religioso, y la peculiar importancia otorgada a la organización eclesiástica, no hubo mayor preocupación por indagar, de por sí, sobre los problemas suscitados por el quiebre de la tradición religiosa colonial

⁴² ARCAÑA, Pedro Manuel (1917): **Estudios de sociología venezolana**. Madrid; Editorial América, p.83

⁴³ *Ibíd.*, p.88

⁴⁴ VALLENILLA LANZ, Laureano (1956): “Notas sobre religión”, en **Críticas de sinceridad y exactitud**. Caracas, Editorial Garrido, pp.254-256.

(ni por redefinir las relaciones concretas entre el Estado y la Iglesia de un modo más favorable para esta última)⁴⁵.

Los estertores del auge positivista fueron testigos de las primeras manifestaciones de la ideología socialista en Venezuela. En esas circunstancias, los pioneros del marxismo, más ideólogos que historiadores, identificaron en sus viñetas y proclamas a la Iglesia como aliada del régimen gomecista (y por lo tanto, aliada del Imperialismo extranjero): la alta jerarquía Católica se aliaba con las clases política y económicamente dominantes, santificando el expolio de los recursos naturales, la represión política y la explotación capitalista de la cual, indirectamente, se beneficiaba⁴⁶. La hostilidad ideológica del marxismo hacia la religión -sentimiento que era mutuo, como se evidencia en la acción política de los católicos en Venezuela tras 1936- se alimentaba de la tradición laica y positivista, toda vez que asumía ecos de la crítica económica que hicieron los repúblicos liberales decimonónicos acerca de las costumbres religiosas, circunscribiendo además todo desarrollo cultural e institucional al despliegue concreto de las fuerzas de producción⁴⁷.

Así, los comentarios de la historiografía marxista sobre la Iglesia estaban fuertemente condicionados por este esquema de evaluación. Tempranamente, Carlos Irazábal planteaba una crítica que comenzaba con atacar el monopolio cultural eclesiástico durante los tiempos coloniales, ejercido por ésta a través de su 'potestad espiritual' para someter a sus criterios filosóficos decadentes⁴⁸ la Iglesia monopolizaba la educación y la difusión ideológica, defendiendo la

⁴⁵ Tampoco tuvieron lugar en Venezuela aquellas manifestaciones que convertían a la ideología positiva en una religión –la “Religión de la Humanidad”- tal como sí ocurrió en el Brasil, donde el *Catecismo Positivo* de Auguste Comte fue enarbolado como parte del programa general de reforma social propuesto por intelectuales como Miguel Lemos y Raimundo Teixeira Mendes. (ZEA, Leopoldo (1980): “Prólogo: El Positivismo”, en ZEA, Leopoldo (comp., 1980): **Pensamiento Positivista Latinoamericano**. Caracas, Biblioteca Ayacucho, tomo I, p. xlvii.

⁴⁶ MACHADO, Gustavo (1983): “Juan Vicente Gómez: el tirano de Venezuela” y “El asalto a Curazao”, en CONGRESO DE LA REPÚBLICA (1983): **El comienzo del debate socialista**. Pensamiento Político del siglo XX, Documentos para su estudio. Caracas, Ediciones del Congreso de la República, tomos 12, p.34 y 13, p.98.

⁴⁷ *Ibíd.*, tomo 13, p.63

⁴⁸ IRAZÁBAL, Carlos (1974b): **Venezuela: Esclava y Feudal**, José Agustín Catalá, p. 14.

'integridad de la fe' a través de la Inquisición⁴⁹. Desde esta posición la autoridad eclesiástica coonestaba, por solidaridad de clase -aspecto siempre determinante en sus relaciones tanto con el Estado feudal colonial con el Estado burgués surgido tras la independencia⁵⁰-, el despojo económico colonial llevado a cabo por los sectores dominantes. Sin embargo, sus pretensiones espirituales y sus intereses temporales la harían chocar con la nobleza territorial y la emergente burguesía comercial, ya que ambas se convertían en clases "de sí y para sí"⁵¹.

Otro autor notable dentro de la historiografía marxista, y que aborda el fenómeno social de la Iglesia católica, es Federico Brito Figueroa. Este investigador hizo énfasis en la función económica de la Iglesia, como factor esencial para la "acumulación relativa de... capital usurario"⁵², en virtud de las exacciones no productivas a las que sometía a sus fieles, cautivos ante el monopolio ideológico y financiero que ésta poseía:

"La Iglesia contó siempre (...) con una renta constante que se incrementaba anualmente en la medida en que se desarrollaba la economía colonial. Nos referimos a los diezmos y primicias, que independientemente de su contenido religioso, constituían modalidades de la coerción extraeconómica (...) La Iglesia consideraba pecado no pagar los diezmos a los párrocos o a las personas a quienes se les había arrendado con anterioridad"⁵³

La apropiación de este capital sería el motivo real del conflicto que se suscitaría entre el poder civil y el poder eclesiástico. En efecto, para Brito Figueroa la usura monopolizada por la Iglesia "corroía los beneficios que los terratenientes extraían a los esclavos y campesinos enfeudados"⁵⁴. De este modo, la coexistencia de elementos pre-capitalistas y feudales con pretensiones capitalistas y de acumulación libre, tenía que llevar al conflicto a los sectores económicos (fuesen comerciantes o terratenientes) con la autoridad religiosa:

⁴⁹ IRAZÁBAL, Carlos (1974a): **Hacia la Democracia**. Caracas, José Agustín Catalá, tercera edición, p.55

⁵⁰ Irazábal, 1974b, Op. cit., p.15

⁵¹ Irazábal, 1974a, Op. cit., pp.64-67

⁵² BRITO FIGUEROA, Federico (1960): **Ensayos de Historia Social Venezolana**. Caracas, Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela, p.135

⁵³ Id.

⁵⁴ *Íbid.*, p.144

los aspectos ideológicos o doctrinales eran secundarios, o estaban sobredeterminados por los hechos económicos que empujaban lo que hubiera de revolución en la crisis de la sociedad colonial. Como había apuntado ya sucintamente Irazábal:

“La modificación económica es lo básico-aunque no lo único- y los cambios políticos, por lo general, su consecuencia correlativa. Consumados los cambios políticos ascendentes y valiéndose de sus instituciones - el Estado político, en síntesis- profundizan y aceleran las mutaciones económicas y sus implicaciones consiguientes, ya que la superestructura social -ideología e instituciones- no son meros resultados de la economía (...) Así y todo, hablar de revolución presupone hablar del modo de producción y de las relaciones de propiedad...”⁵⁵

De acuerdo a sus propios parámetros, la historiografía marxista no podía abordar los problemas de la relación entre Estado y religión fuera de su esquema economicista y que, tan condicionada como estaba la historia patria en mostrar las glorias heroicas, y como el positivismo por la idea de progreso material, poco interés ha podido tener para abordar la crisis ideológica explícita en la sustitución del derecho divino monárquico por las ideas liberales.

El panorama que se observa desde la perspectiva de la historia de las ideas políticas es completamente distinto. La historiografía contemporánea ha sido testigo del avance sustantivo que en el país ha tenido el estudio de la historia de las ideas políticas en las últimas décadas. El número de historiadores que se dedican a la historia de las ideas políticas, ha ido creciendo⁵⁶; destacan, entre ellos, varios de los anteriormente mencionados, como Elías Pino Iturrieta y Luis Castro Leiva, así como Graciela Soriano, Diego Bautista Urbaneja; Manuel Caballero, Elena Plaza, Rogelio Pérez Perdomo⁵⁷, entre otros. Si bien estos trabajos no han tocado directamente los discursos político-religiosos, nos han servido para ubicar el grado de alcance y

⁵⁵ Irazábal, 1974a, Op. cit., p.25

⁵⁶ Plaza, 2000, op. cit, p.73

⁵⁷ Siguiendo la referencia de Plaza, 2000, Op. cit., nota 56, podemos referirnos a algunos de los trabajos emblemáticos de esta disciplina en Venezuela: **La Gran Colombia: Una Ilusión Ilustrada** (1985), **De la Patria Boba a la Ideología Bolivariana** (1991), de Luis Castro Leiva; **Teoría y Práctica de la legislación en la Primera República** (1982), de Rogelio Pérez Perdomo; **La Mentalidad Venezolana de la Emancipación (1810-1812)** (1971), de Elías Pino; **Venezuela 1810-1830: Aspectos Desatendidos de dos décadas** (1988) y **El Personalismo político hispanoamericano del siglo XIX** (1996) de Graciela Soriano; **Consideraciones sobre metodología en la Historia de las Ideas Políticas** (1976) y **La idea política de Venezuela 1830-1870** (1988) de Diego Bautista Urbaneja; y, **Vicisitudes de un Escaparate de Cedro con libros prohibidos** (1989), **El miedo a la Ilustración en la Provincia de Caracas** (1990) y **Teoría, método y fuentes en la historia de las ideas políticas venezolanas** (2000), de Elena Plaza.

profundidad esperado en el estudio de la historia de las ideas políticas en Venezuela.

Sobre las ideas político-religiosas, la mayoría de los textos han sido enjundiosas monografías, que si bien no han abarcado el problema desde el enfoque planteado, han aportado mucho de las nociones e interpretaciones y críticas alimentaron las investigaciones preliminares a este proyecto. Destaca entre ellos el libro de José Virtuoso⁵⁸ sobre la crisis de la catolicidad en la Primera República venezolana, a la luz de los textos del Monseñor Coll y Prat. Virtuoso refleja la complejidad del debate entre cristianos que se produce tras el estallido de la crisis de emergencia republicana.

Asimismo, el libro de la profesora Nydia Ruiz sobre el pensamiento de Juan Germán Roscio, con especial atención a su *Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo*⁵⁹, vinculando al intelectual cristiano con el emergente discurso liberal en Venezuela. No es extraño que la muy peculiar obra de Roscio haya sido, por otra parte, objeto de numerosos estudios, entre los que cabe mencionar, junto al trabajo de la Profesora Ruiz, los textos de Luis Ugalde⁶⁰, Mikel de Viana⁶¹, y Luis Castro Leiva⁶², los cuales intentan de descifrar el pensamiento de Roscio de acuerdo a las tradiciones existentes para el momento, y que hacen un esfuerzo en ubicarlo e su contexto intelectual efectivo⁶³.

⁵⁸ VIRTUOSO, Francisco José (2001): **La Crisis de la Catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela (1810-1813)**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

⁵⁹ RUIZ, Nydia (1996): **Las confesiones de un pecador arrepentido. Juan Germán Roscio y los orígenes del discurso liberal en Venezuela**. Fondo Editorial Tropykos-FACES, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

⁶⁰ UGALDE, Luis (1988): "El proceso de Independencia como rebelión social, su legitimación cristiana en Juan Germán Roscio". Ponencia presentada en el **Simposio Internacional Desobediencia Social en Venezuela y el Tercer Mundo**, Caracas, CENDES, Universidad Central de Venezuela; y UGALDE, Luis (2007): **El Pensamiento teológico-político de Juan Germán Roscio**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello/Bid&Co. Editores.

⁶¹ DE VIANA, Mikel (1984): **J. G. Roscio: De la ciudad Religiosa a la religión civil**. Caracas, Instituto Internacional de Estudios Avanzados, Universidad Simón Bolívar, mimeo.

⁶² Véanse, especialmente, sus capítulos "La Gramática de la Libertad" y la "Elocuencia de la Libertad", en CASTRO LEIVA, Luis (1991): **De la Patria Boba a la Ideología Bolivariana**. Monte Ávila Editores, Caracas.

⁶³ Otros textos que se han ocupado de Roscio han enfatizado, más bien, su absoluta originalidad (AZPÚRUA, Ramón (1877): **Biografías de hombres notables de Hispanoamérica**, Imprenta Nacional, Caracas), el problema de sus influencias de y similitudes con textos "clásicos" del pensamiento político más universalmente familiares (como Suárez o Rousseau; MIJARES, Augusto (1953) "Prólogo" a ROSCIO, Juan Germán (1953): **Obras**. Ediciones de la Secretaría de la X Conferencia Interamericana, Caracas.), o incluso el comentario anacrónico de sus adelantados pensamientos

Ahora bien, el problema de la relación entre la cosmovisión católica y las ideas republicanas, por sí mismo y con notable profundidad, ha sido mayormente sugerido como problema por Luis Castro Leiva, tanto en sus trabajos mencionados como en ensayos más recientes, donde hizo énfasis en los problemas teóricos que para el republicanismo del humanismo cívico presenta la religión cristiana en relación con el patriotismo de los ciudadanos cristianos:

“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. El punto de vista del patriota-cristiano no difiere entonces del republicano secular, es un punto de vista inmerso en la situación particular de su invocante: es la condición de su situación lo que hace material y concreto ese punto de vista. (...) 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 un orden perdido o para intentar uno nuevo. Lo peligroso es algo diferente, es que también puede servir para fortalecer esa misma voluntad”⁶⁴

Otro aporte sustantivo sobre el tema han sido los trabajos que, recogidos en sendos volúmenes, ha hecho Tomás Straka, quien además de organizar y darnos luz acerca de los rasgos generales del pensamiento realista⁶⁵, se ha esforzado en hacer una muy exhaustiva revisión historiográfica de la relación entre ética, religión y República⁶⁶, construida tomando como punto de partida la abundante obra documental y crítica de los sacerdotes e historiadores Nicolás Navarro, Pedro Leturia, Jaime Suriá y Hermann González Oropeza, de quienes ha sido generoso y fructífero comentarista. El aporte de Straka –que se complementa con su labor de promotor de las Jornadas de Historia y Religión de la Universidad Católica Andrés Bello, cuyas memorias merecerían un comentario adicional- está plenamente imbricado con el problema que buscamos desde este trabajo, por lo que muchas veces pisamos un trecho

afines a la Teología de la liberación y la doctrina social de la Iglesia (WILLWOLL, Guillermo Emilio (1974): **Sesquicentenario de Juan Germán Roscio: Suárez-Rousseau-Roscio**. Editorial Sucre, Caracas).

⁶⁴ En especial en su ensayo “Sed Buenos Ciudadanos: Religión Civil, Religión e Identidad”, en CASTRO LEIVA, Luis (1999): **Sed Buenos ciudadanos**. Caracas, Alfadil Ediciones - IUSI Santa Rosa de Lima, pp.84-85.

⁶⁵ *Vid. supra*, nota 26.

⁶⁶ STRAKA, Tomás (2005): **Las alas de Ícaro. Indagación sobre ética y ciudadanía en Venezuela (1800-1830)**. Caracas, Publicaciones Universidad Católica Andrés Bello / Konrad Adenauer Stiftung; STRAKA, Tomás (2006): **Un reino para este mundo. Catolicismo y republicanismo en Venezuela**. Caracas, Publicaciones Universidad Católica Andrés Bello.

común. No está de más decir que los comentarios y las contradicciones que eso implique, serán desarrollados en las páginas que siguen.

LOS LENGUAJES POLÍTICOS

Lo que aquí se plantea es la reconstrucción y discusión de las ideas políticas planteadas en lo que, como ha señalado Suárez, fue un conflicto “de legitimidades políticoreligiosas”⁶⁷. No en tanto, como se ha sugerido, unas visiones alternativas de la catolicidad (como ha planteado José Virtuoso), sino como el contraste ideológico entre visiones alternativas sobre lo que debía ser –o aspirar a ser- la comunidad política reconstituida.

La reconstrucción -acaso algo esquemática- de estas visiones alternativas o lenguajes, parte del estudio y contraste de las diversas fuentes disponibles que van, desde eruditos tratados como los de Juan Germán Roscio o Juan Nepomuceno Quintana, hasta documentos algo reiterativos pero polémicos, como el panfleto *La Serpiente de Moisés*. 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, reflejan el valor que las ideas políticas, a cualquier nivel, tienen para reflejar las creencias y cambios ideológicos dentro de la élite gobernante, de modo de ayudarnos a entender reformas institucionales, sucesos peculiares e, inclusive, la fascinante lógica de un sistema político aún en transición⁶⁸.

Frente a esa transición, entonces, ¿qué lenguajes políticos tenían a su disposición los publicistas y estadistas a lo largo de la crisis de la sociedad colonial? El recorrido por los archivos y la bibliografía especializada⁶⁹ refleja

⁶⁷ Suárez, 2003, op. cit, p. 485

⁶⁸ HALE, Charles A. (1973): "The Reconstruction of Nineteenth-Century politics in Spanish America: A Case for the History of Ideas", en *Latin American Research Review*, vol. 8, no. 2, p.61

⁶⁹ Véanse, por ejemplo, LEAL, Ildelfonso (1978): *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial, 1633-1767*. Caracas, Academia Nacional de la Historia; PLAZA, Elena (1989): "Vicisitudes de un Escaparate de Cedro con libros prohibidos", en *Politeia*, nº13. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela.

que para los venezolanos educados existía una miríada de fuentes y discursos que reflejan la presencia en Venezuela de lo más importante del pensamiento político occidental moderno. Si bien es cierto que, dadas las mutaciones políticas, el acceso a dichas fuentes no siempre tuvo lugar del modo más sencillo, la circulación pública o clandestina de las ideas no era en absoluto despreciable. Desde Aristóteles a los neo-escolásticos, por las manos de nuestros ideólogos pasaban autores 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 estar enterados de los diversos debates y lenguajes 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”⁷⁰.

Los lenguajes políticos así configurados se articularon en el debate político-religioso venezolano de estas décadas críticas alrededor de una serie de ejes o problemas que terminarían por redefinir la nueva *politeia*, tanto en términos jurídico-institucionales, como en términos ideológicos. El primero de estos problemas fue el de 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. Otro problema, corolario lógico del anterior, era si debía permanecer o ser abolida la institución del Patronato Regio, así como si debían persistir los fueros eclesiásticos. Asimismo, los estadistas de esta etapa enfrentaron la posibilidad de instituir, o no, un régimen de tolerancia religiosa, noción que podía parecer poco factible en la muy católica Venezuela de 1810, pero que se haría más urgente en tanto aumentaba la presencia y el deseo de una inmigración que respondiera a otros credos. Por último, persistía el problema de definir cuál era el fundamento de la

⁷⁰ Sobre los lenguajes políticos modernos, léase PAGDEN, Anthony (editor, 1987): **The Languages of Political Theory in early-modern Europe**. Cambridge, Cambridge University Press.

autoridad y legitimidad de la comunidad política, y cuáles eran las virtudes necesarias de sus miembros, 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 ciudadanos. De este modo, planteamos la existencia de una variedad de lenguajes políticos (ver tabla nº 1).

Naturalmente, el primer lenguaje disponible es el del Absolutismo de Derecho Divino, articulado en las teorías legitimistas que, a través de la propaganda borbónica, insuflaban teóricamente al partido realista venezolano. En tanto el establecimiento formal de la república tuvo un accidentado inicio, el lenguaje absolutista tenía un ascendente importante entre sectores de la elite en pugna. Como corresponde, el absolutismo de Derecho Divino instrumentaliza, en beneficio de la legitimación y expansión del poder y la *auctoritas* política del monarca, a la religión (como creencia y como institución). En ese sentido, la autoridad civil no necesita mediación frente a la divinidad, de modo que el gobierno monárquico se hace vicario de ésta. Mientras tanto, la Iglesia se somete a la autoridad civil. Como señala Prien, "... 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"⁷¹

Esta suerte de "Imperialismo Providencial"⁷² 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, se sostenía a través del dogma de la soberanía monárquica recibida por unción divina, la legitimidad permanente del poder soberano, y la necesaria docilidad del buen cristiano, buen vasallo. Las

⁷¹ PRIEN, H.J. (1985): **La historia del cristianismo en América Latina**. Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 117

⁷² BRADING, D.A. (2003): "La Monarquía Católica", en Annino, A. y Guerra, F.X. (2003, coords.): **Inventando la Nación. Iberoamérica. Siglo XIX**. México, Fondo de Cultura Económica.

novedades políticas eran así no sólo muestras de traición política, sino de infidencia religiosa (cabe decir que en tales circunstancias, la tolerancia de cultos estaba forzosamente descartada por razones de Estado).

Paralelo a éste lenguaje 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. En este sentido, e inspirados por la neoescolástica, se recuperaría la tradición conciliarista y comunitaria de la Iglesia, en la cual el pacto directo entre Dios y el pueblo era el verdadero fundamento del poder civil. Así, en 1810, “*agnus mirabilis* del juntismo americano”⁷³, 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. 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 e independencia política, conservar pura e ilesa la sagrada religión de nuestros mayores...”⁷⁴.

Claro está, a medida que la crisis se configura, es natural que la polarización política ideológica lleve a simplificar los bandos. Sin embargo, y pese a la presiones de diversos grupos para levantar una nueva moralidad, o de restaurar el regalismo, por encima de las debilitadas fuerzas de la institución eclesiástica, muchos sacerdotes continuarán en su empeño y defensa de la nueva patria, en tanto la misma se ha constituido pertinazmente para el bien de la fe. De modo que poco podían nuestros estadistas y publicistas religiosos, como Narciso Coll y Prat, Ramón Ignacio Méndez, Rafael Lasso de la Vega o José Cecilio Ávila, evitar efectivamente las consecuencias que sobre la Iglesia y la religión tuvieron las novedades políticas. Y esto respondía a consideraciones políticas: la fe, garantizada y propagada por la Iglesia, era la

⁷³ Suárez, 2003, op. cit., p. 483

⁷⁴ **Constitución Federal para los Estados de Venezuela**, 1811. Preámbulo.

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 era 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 éste en aquella: pero la Iglesia está en el Estado sin servidumbre y sin confundirse jamás con él”⁷⁵.

Una derivación radicalizada de este lenguaje es la concepción sobre la catolicidad y la república expuesta por Juan Germán Roscio. 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. La peculiaridad de Roscio, observada por múltiples autores, no puede ser soslayada. Este autor planteará enérgicamente que Dios había entregado la soberanía al pueblo, precisamente para que funde repúblicas, considerando innecesario y perjudicial la instauración de otras formas de gobierno: para Roscio, la doctrina cristiana es francamente republicana⁷⁶. El problema es que ese cristianismo republicano estaba bloqueado, impedido por aquellos miembros de la Iglesia dominados por el fanatismo y la superstición, que, arropados de religiosidad, ignoran los verdaderos preceptos de la cristiandad y conspiran contra la actualización de los derechos que la divinidad ha dado a los pueblos. Para Roscio somos republicanos *porque* somos cristianos, y tal cristiandad nos obliga a actuar de modo que sea establecido un gobierno realmente legítimo que defienda sus derechos⁷⁷. Roscio trata de rescatar para el cristianismo al gobierno

⁷⁵ ANÓNIMO (1831): **Noticia Razonada de lo ocurrido en la expulsión del Muy Reverendo Arzobispo de Caracas, Dr. Ramón I. Méndez**. Caracas, Imprenta de Devisme, pp.33-34

⁷⁶ ROSCIO, Juan Germán (1811): “Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes” en Burke, William (1959): **La Libertad de Cultos: polémica suscitada por William Burke**. Estudio Preliminar por el Dr. Carlos Felice Cardot. Caracas, Academia Nacional de la Historia, pp.393-394

⁷⁷ 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 Wyclef—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, Op. cit., 1991, pp.70-71). Este criterio sirve para ver al intento republicano de 1811 como un trasplante casi exacto de la revolución de la América septentrional; no parece ser ésa la intención de Castro Leiva. Si bien la identificación de las fuentes es acertada y reveladora, nuestro parecer se acerca más a concluir que Roscio

republicano y el principio ascendente del poder, que descansaría legítimamente en su lectura de 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. Los ataques desde ciertos sectores de la Iglesia a las nacientes repúblicas –que, por otro lado, no han debido sorprenderle- alimentaron un furioso anticlerialismo, como expresa con patetismo en su *Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo*.

Los dos lenguajes políticos que siguen son, en rigor, aquellos con los que la historiografía ha configurado el discurso moderno: el discurso republicano clásico, y el discurso de la “sociedad comercial”. 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.

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. Como hemos apuntado en otros trabajos⁷⁸: el republicanismo moderno tiene una relación ambivalente con la Iglesia católica. Los republicanos desconfiaban de los intereses concretos de la Iglesia en tanto que poder temporal y potencial líder de facción, aunque no dejaban de admitir la importancia de lograr establecer algún instrumento que regulase el fervor místico de los individuos, fuese ya con el establecimiento de una religión civil, o con la admisión de aquel credo previamente arraigado en el fervor popular.

intentaba un *ecumenismo* cristiano, que vinculara éticamente a la naciente república con el catolicismo sin someterse a la rigidez clerical y acaso sin cerrar la puerta a la tolerancia religiosa.

⁷⁸ Aveledo Coll, 2001 y 2002, op. cit.

En se sentido, el republicanismo criollo mantuvo su aprehensión hacia la institución eclesiástica, procurando su regulación (siguiendo las reformas de modelo francés, por ejemplo, como en el caso de los proyectos de gobierno de Gual y España y la constitución provincial de Barcelona en 1811). 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 trastornar el espíritu público por sus miras de egoísmo e intereses de partido, temiendo la pérdida de su preponderancia sobre los pueblos supersticiosos.”⁷⁹ Es por eso que, en las primeras épocas de la polarización política -particularmente agudas tras el fracaso inicial de la instauración de la República- mientras estaba planteada la formación y dominio de un partido monárquico cuya propaganda se basó en el lenguaje del absolutismo Derecho Divino (que venía a poner orden en las ideas confundidas de los cristianos seducidos por la libertad), el bando republicano era dominado por su sector ideológicamente más radical.

Sin embargo, a la medida que este último sector logra ardua y paulatinamente reconquistar de modo más o menos sólido una base de poder, observa en la Iglesia católica no sólo un potencial instrumento, sino además instrumento útil y necesario para, a decir de Rousseau, permitir a los repúblicos “persuadir sin convencer”⁸⁰. Como comentó Bolívar, años más tarde de la proclama anterior, en carta a Santander, “... hablemos claro al Padre Cuervo y 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...”⁸¹

⁷⁹ Simón Bolívar, “Proclama al Soberano Congreso de Nueva Granada”, 27 de noviembre de 1812. Citado por GUTIÉRREZ, Alberto (1981): **La Iglesia que entendió el Libertador Simón Bolívar**. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, p. 70.

⁸⁰ ROUSSEAU, J.J. (1762/1998): **El Contrato Social**. Madrid, Alianza Editorial. Libro II, cap. vii.

⁸¹ Carta de Bolívar a Santander, 8 de noviembre de 1819. Citada por Gutiérrez, 1981, Op. cit., p.102.

Así, a medida que tomaba cuerpo la noción según la cual el carácter sagrado de la voluntad general estaba en juego, y mientras 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 éste último árbitro y primer beneficiario de la religión. Era de esperarse que 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, cuajara en la mente de algunos repúblicos la noción según la cual el mantenimiento del poder eclesiástico era incompatible con la libertad. No sólo por considerar a la Iglesia como una poderosa facción –en tanto ésta estaba cada vez más ganada al restablecimiento del orden- sino por considerar la eticidad católica como inconmensurable con lo que se esperaba del ciudadano de una república libre y comercial: ese sujeto liberal al que se aspiraba industrioso, tolerante, moderado en sus costumbres y respetuoso de la autoridad civil.

En este sentido, la configuración del lenguaje del republicanismo liberal o de la sociedad comercial (que hoy entendemos como liberal) comienza accidentalmente. No podía establecerse en la necesariamente piadosa república inicial (como se hace evidente en la forma en que fue apabullada la tímida propuesta del irlandés Burke en 1811), ni entre la políticamente intolerante casta que intentó restaurarla posteriormente. Sólo la paz aclara las prioridades que la guerra ya había moldeado, en especial entre la elite de repúblicos interesados en la autonomía venezolana, y que veían con alarma a la Iglesia y su relación cada vez más estrecha con el poder en Bogotá. Mientras en esa ciudad circulaban, casi con sanción oficial, panfletos y folletos defendiendo la pureza religiosa, alejándose más del espíritu intelectual

prevaleciente en Caracas, que observaba en la religión un lastre para la libertad política y la prosperidad social; 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"⁸². En ese sentido, la libertad y la prosperidad sólo serían posibles con la instauración de nuevas virtudes en el cuerpo social, las cuales sólo podían ser establecidas tras el desarraigo de hábitos propios de un pueblo tímido por el fanatismo, holgazaneado por los ritos y cuya miseria era "premio" para su molicie y "falsa piedad"⁸³

De esta manera, resultó lógico que el triunfo de esta perspectiva en Venezuela viniera acompañado de la institución de reformas atinentes a la supresión definitiva de los fueros, el establecimiento de la libertad de cultos y, en fin, de la separación entre la Iglesia y el poder civil (que en el contexto específico de la república venezolana derivó efectivamente en el desarrollo y la expansión del poder de éste último, dentro de los límites objetivos e institucionales de la época). De este triunfo político emergería, tomando como hito la Ley de Libertad de Cultos de 1834, la institución ideológica casi ininterrumpida del liberalismo y la secularización en Venezuela. Ahora bien, no se trató de una institución inevitable: como veremos, incluso luego de 1834 los defensores del interés eclesiástico, considerándose a sí mismos defensores de la verdadera religión, habrían procurado defender el rol social que consideraban como propio.

⁸² ANÓNIMO, (1826): "Una ojeada sobre Venezuela", en **La Aurora de Caracas**. Caracas, N° 2, 16 de junio de 1826

⁸³ Tomás Lander, "Fragmentos", n° 12, 1835. Citado por PINO ITURRIETA, Elías (2003): **Las Ideas de los Primeros Venezolanos**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, pp.39-40)

PRECAUCIONES METODOLÓGICAS

La presente es una investigación en el campo de la historia de las ideas políticas, siendo este campo parte de esa disciplina más amplia que es la historia política, entendiendo esta como:

“un campo del saber histórico dedicado al examen de los fenómenos -individualidades o colectivos: personales y/o institucionales; azarosos y/o previstos; formales y/o informales- relacionados con la aspiración, pugna, acceso, ejercicio, expansión, organización, institucionalización, distribución, conservación, oposición y dejación del poder en las sociedades”⁸⁴

Tal disciplina puede ser entendida dentro de varias perspectivas, una de las cuales es la reflexión, y producción intelectual de los hombres sobre los problemas, ideas y procesos políticos, perspectiva dentro de la cual se inscribiría la historia de las ideas políticas⁸⁵. La reflexión teórica política sobre la política se alimenta de la realidad histórica para crear su sistema de conceptos y su lenguaje, conceptos que a su vez sirven a los hombres para comprender y definir su realidad⁸⁶. Siguiendo a Cansino, podemos definir a esta disciplina como aquella dedicada a la reconstrucción e interpretación de las preocupaciones centrales, experiencias e ideas formativas de los seres humanos con respecto a lo político a lo largo de la historia⁸⁷. Sobre el cómo llevar a cabo esta interpretación y esta reconstrucción, se han desarrollado, a lo largo de la extensa historia de la disciplina, varios debates filosóficos y metodológicos. Por ejemplo, el debate entre la *continuidad* y la *discontinuidad* de las ideas políticas, entre el *objetivismo* y el *interaccionismo* hermenéuticos, entre la *descripción* y la *prescripción* por parte de los historiadores de las ideas, y entre el *textualismo* y el *contextualismo*⁸⁸.

⁸⁴ SORIANO DE GARCÍA-PELAYO, Graciela (2000): “Historia Política hoy: método, teoría y fuentes”, en Rodríguez, José Ángel (comp. 2000): **Visiones del Oficio. Historiadores venezolanos en el siglo XXI**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, Comisión de Estudios de Postgrado-Facultad de Humanidades y Educación, Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, p. 59

⁸⁵ Idem.; Plaza, 2000, Op. cit., p.70

⁸⁶ Al respecto, léase de Manuel García Pelayo, “Sobre la significación de la historia para la teoría política” en GARCÍA-PELAYO, Manuel (1991): **Obras Completas**. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, tomo III, pp. 2489-2521

⁸⁷ CANSINO, César (1998): **Historia de las Ideas Políticas. Fundamentos filosóficos y problemas metodológicos**. México, Ediciones del Centro de Estudios de Política Comparada, p.15

⁸⁸ *Ibíd.*, *passim*.

Los elementos de este debate son oportunos para una historia de la disciplina o un ensayo puramente metodológico. Zanjando, por nuestra parte, estos debates y tendencias, hemos decidido adoptar la tendencia dentro del estudio de la historia de las ideas denominada por algunos como “contextualismo”⁸⁹, que se trata de la contribución de John Dunn, J.G.A. Pocock y, fundamentalmente Quentin Skinner⁹⁰, cuya clave –que se ajusta mejor a nuestros objetivos- radica en que entre las ideas políticas expresadas por un autor y su contexto (intelectual y lingüístico, y no meramente social o económico), hay una determinación imposible de subestimar, so pena de trivializar, distorsionar o malinterpretar dichas ideas⁹¹. Los textos políticos tienen un carácter fundamentalmente histórico, y son el resultado de acciones humanas sumamente complejas, donde las circunstancias del autor juegan un papel fundamental, cuyos intereses y objetivos determinados (tanto por sus condiciones personales como histórico-sociales) lo han llevado a escribir del modo en que lo hizo y con unos conceptos determinados. Los postulados fundamentales de esta Escuela serían los siguientes:

- El intérprete debe procurar rescatar el vocabulario normativo del autor en relación con su contexto. Esto es, cada época del pensamiento político se comunica dentro de sí con una serie de conceptos dotados de un significado convencional.
- Antes de iniciar la comprensión del texto debe comprenderse en contexto histórico en el que surge

⁸⁹ Ídem.; MACLEAN, Iain (1996): **The Oxford Concise Dictionary of Politics**. Oxford, Oxford University Press, p. 109

⁹⁰ Las obras fundamentales de estos autores serían **Working on Ideas in Time** (1970), **Politics, Language and Time** (1971), **The Machiavellian Moment** (1975), **Virtue, Commerce and History** (1985) de John Pocock; **The Identity of the History of Ideas** (1968), **Western Political Theory in the face of the Future**(1979), **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, los profesores Diego Bautista Urbaneja, Luis Castro Leiva y Elena Plaza han dedicado varios trabajos a entender lo propuesto por esta tendencia, que ha influido su propio trabajo como historiadores de las ideas políticas.

⁹¹ Aunque el Postestructuralismo insista en la posibilidad de que no hay límites para la interpretación, debemos insistir, por el contrario, y a fin de no hacer de la historia de las ideas políticas una empresa inabarcable, en que dichos límites existen y que hay modos de reconocer cuando una interpretación no es plausible, aún cuando sean posibles varias interpretaciones sobre un mismo texto. Al respecto, léase ECO, Umberto (et altri, 1995): **Interpretación y Sobreinterpretación**. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 56 y ss.

- La sola lectura de los textos no nos puede decir mucho de la verdadera intención del autor, por cuanto muchos conceptos no son plasmados de modo explícito en el texto, puesto que se dan por sabidos en el contexto.
- Es necesario comparar al texto y su autor con otros textos de su momento histórico.

Se trata, en lo que respecta a nuestro tema, de prestar atención a elementos que no se dirigieran estrictamente al centro de la polémica sobre la libertad religiosa. Es decir, a la voz de sectores que pudieron haber articulado de manera diferente la cuestión, esto es, con una refinación distinta a la de los personajes en disputa, o que, sin siquiera tocar a la polémica, influyeran en la formación del contexto de la misma. A decir de Skinner:

“Se ha convertido en lugar común de la historiografía reciente el que, si deseamos comprender las sociedades anteriores, necesitamos recuperar sus diferentes *mentalités* con la mayor empatía posible. Pero es difícil ver cómo podemos llegar a tener esperanzas de llegar a este tipo de entendimiento histórico si, como estudioso de las ideas políticas, continuamos el enfoque de nuestra principal atención en quienes discutieron los problemas de la vida política a nivel de abstracción e inteligencia no alcanzado por sus propios contemporáneos. Si, por otra parte, tratamos de rodear estos textos clásicos con su apropiado marco ideológico, podremos construir un cuadro más realista de cómo elaboraban, de hecho, el pensamiento político, en todas sus diversas formas, en periodos anteriores”⁹²

De este modo, la historia de las ideas políticas se alejará de algunos de sus sesgos o “mitologías” más difundidas⁹³, a saber: i) asumir que la lectura de un texto es suficiente para proceder a su interpretación y para la reproducción de sus ideas de modo fiel, cuando este texto es sólo la “materia prima”, el objeto *en bruto* –si puede decirse así– del historiador de las ideas; ii) asumir que sólo el contexto socio-económico dentro del cual un autor postuló ciertas ideas es suficiente para comprenderlas o describirlas, cuando tal contexto no es sino el “marco general” en el cual dichos textos afloran, sin que por eso hagan suficientemente inteligible el sentido de los mismos; iii) otorgar a la reflexión política una coherencia que no tiene, acomodándola más bien a

⁹² SKINNER, Quentin (1985): **Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno**. México, Fondo de Cultura Económica, vol. I, p.8

⁹³ SKINNER, Quentin (2002): **Visions of Politics. Volume I: Regarding Method**. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 59-78, URBANEJA, Diego Bautista (1976): “Consideraciones sobre metodología en la Historia de las Ideas Políticas”, en **Politeia**, nº5. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, pp. 204-211, Plaza, 2000, Op. cit., p.74.

nuestros sesgos contemporáneos y a nuestros patrones actuales de comprensión de tales conceptos (lo que no quiere decir que desconozcamos o dejemos de asumir una racionalidad básica por parte de los pensadores políticos); iv) pregonar la existencia de “ideas” universales cuyo significado es constante y universal (lo cual haría del historiador de las ideas un especialista francamente prescindible), desestimando el significado convencional que cada época y sociedad dan a tales ideas; iv) acceder a categorías y convenciones extrañas por medio de categorías y sentidos que conocemos, atribuyendo, anacrónicamente, significados y conceptos a fenómenos que no corresponden en modo alguno al contexto del texto. La advertencia fundamental de este enfoque sería, por tanto, evitar cualquier interpretación de las ideas de un autor que imponga al mismo una intencionalidad y unos significados que no ha sostenido ni ha podido posiblemente sostener. En tanto esta posibilidad no esté clara, nuestra interpretación perderá toda referencia real con el texto estudiado⁹⁴.

Asimismo, y no sólo dentro de esta tendencia, la historia de las ideas ha logrado paulatinamente superar dos nociones tradicionales pero divergentes: en primer lugar, el asumir que la historia de las ideas políticas es una disciplina independiente de la historia política, con vida propia (aunque se sostiene que tiene un objeto y un método específicos); y, en segundo lugar, el tomar a las ideas políticas como una simple “superestructura”, una impresión falsificadora y encubridora de las relaciones económicas y sociales (aunque se reconoce la importancia de dichas relaciones –y de tantas otras- en la articulación del pensamiento político).⁹⁵

Los procedimientos que, para evitar tales absurdos históricos, han sido sugeridos son los de el “convencionalismo” y el “cierre el contexto”⁹⁶. El convencionalismo implica la necesidad de conocer las convenciones

⁹⁴ Skinner, 2002, Op. cit., p.78.

⁹⁵ Plaza, 2000, op.cit, p.73

⁹⁶ Urbaneja, 1976, Op. cit., p.203-203

lingüísticas admitidas a fin de, en la época y situación en cuestión, comunicar un significado determinado. Por ejemplo, en lo que respecta a nuestro estudio, sería inconducente explicar la idea de Republicanismo Cristiano como queremos asomarlo en el estudio, a la noción de *Res Publica Christiana* de Agustín, o en la noción de República que define el padre Juan Antonio Navarrete, diametralmente opuesta a la que se refiere el padre Diego Padilla apenas veinte años después. El cierre del contexto consiste en la recopilación de suficientes y ciertos datos acerca del contexto social, económico, político, biográfico, e intelectual que, dentro de los límites impuestos por la accesibilidad de las evidencias históricas y con una conexión significativa con el texto, ayuden a delimitar la interpretación. Dicha delimitación nos prevendría de errores como hacer análogo el pensamiento y las aspiraciones epocales específicas de los Saduceos o, más modernamente, de los Teólogos de la Liberación, con los escritos de –digamos- Juan Germán Roscio: el tipo de libertad derivado de las escrituras es distinto en cada caso. Pero no sólo aspiramos evitar el error: utilizar ambos procedimientos debe servir positivamente para elaborar conjeturas plausibles sobre el texto.

Apreciamos, por último, que es necesario, más allá del contexto inmediato de la polémica, es necesario, para el estudio de las ideas políticas, recrear el camino que, a lo largo de la historia, han tenido diversos conceptos. Hacemos esto atendiendo –no sin precauciones- las nociones de ‘continuidad’ y ‘cambio’, planteadas por el teórico político Sheldon S. Wolin. Dichas categorías llevan implícitas la necesidad no sólo de ver los textos políticos en el contexto que nos hemos referido, sino además de observarlos como consecuencia de la evolución de ideas políticas. Por eso:

“Así como la historia nunca se repite con exactitud, jamás la experiencia política de una época es precisamente la misma de otra. De aquí que, en el juego que tiene lugar entre conceptos políticos y experiencia política cambiante, no puede dejar de haber una modificación en las categorías de la filosofía política. Esto explica, en parte, la frecuencia con que presenciamos el espectáculo de dos teóricos políticos que, situados en puntos diferentes de la historia, utilizan los mismos conceptos, pero expresan con ellos cosas muy distintas: cada uno responde a un conjunto diverso de fenómenos. Como resultado de esto, cada filosofía política importante lleva en sí algo de exclusivo, así como algo de tradicional. (...) la mayor parte de la reflexión política formal ha operado simultáneamente en dos niveles diferentes. En uno de ellos, cada filósofo político se ha ocupado de lo que considera un problema vital de su tiempo. (...) En otro nivel, sin embargo, muchos escritos políticos han sido proyectados como algo más que *livres de circonstance*; se

los ha destinado a contribuir al diálogo continuo de la filosofía política occidental.⁹⁷

Los textos políticos articulan los problemas de su circunstancia con un lenguaje político que tiene ya camino recorrido. Ese “diálogo” de la filosofía política occidental toca, de algún modo, a los autores que ocuparán nuestro esfuerzo, y es por ello que nuestra investigación incluye la atención al desarrollo de ciertos conceptos y ciertos discursos. Estos discursos son herramientas vivas, en tanto su interpretación y reinterpretación sirve a actores políticos para ciertos fines, dentro del contexto prevaleciente, que debe ser a su vez reconstruido⁹⁸, atendiendo también a las tradiciones a las que dichos actores de enfrentan.

Es así que no se trata de entender las ideas políticas como ideas “eternas”, sino más bien como interrogantes recurrentes que han sido contestadas de distintas maneras. Tampoco se trata de asumir que el “cambio” en las ideas políticas a lo largo de la historia ha de llevar implícita una noción de progreso, de continuo avance, como sugerirían autores como Sabine, Cole o incluso el propio Wolin. Al contrario, puede afirmarse que la historia del pensamiento político es la suma conflictiva y contradictoria de elementos antitéticos e ideas que se resisten entre sí. Si bien ante el despliegue lógico de un paradigma de pensamiento político que en determinada época le corresponda el rol de tradicional, deban generarse resistencias frente a las contradicciones o riesgos que avisa en toda doctrina novedosa⁹⁹, no es menos cierto que en ocasiones el resultado concreto de este enfrentamiento no es el abandono de los paradigmas ‘superados’ sino, más bien, su reformulación con nuevas voces y modos de expresión.

Del mismo modo, frente al caso de los ideólogos que en determinada época asumen el rol de innovadores, observamos que éstos tienen el reto de, más allá de resistirse ante sus rivales ideológicos, hacer plausibles sus ideas

⁹⁷ WOLIN, Sheldon S. (1993): **Política y Perspectiva**. Buenos Aires, Amorrortu Editores, pp. 34-35

⁹⁸ *Vid. supra*, nota 4.

⁹⁹ Hirschmann, 1991, en Cansino, 1998, Op. cit., pp.149-151.

políticas, promoviendo y comunicando las nuevas ideas con nociones y conceptos existentes. Para usar la maravillosa imagen de Skinner: “Todos los revolucionarios están obligados, en este sentido, a cabalgar de espaldas hacia la batalla”¹⁰⁰; su compromiso con las ideas y conductas nuevas requiere, a fin de legitimarlas, que suscriban y adopten para sí ciertas convenciones que, al menos, hagan comprensibles a sus opositores las nociones cuestionables que plantean.

Por lo tanto, asumimos que la comprensión de cualquier expresión política requiere la atención de los vocabularios y convenciones políticas de la audiencia (hostil o favorable) ante la cual fue planteado. A efectos de nuestra indagación, abordar los diversos discursos político religiosos planteados arriba serviría para iluminar los matices que su contraste polémico les obligó a hacer; es decir, las concesiones en modos y argumentos que –para buscar ganar adeptos o, cuando menos, minimizar los ataques a sus ideas- efectivamente llevaron a cabo. Las ideas públicas –que hemos privilegiado- no son comprensibles sin su contextualización: desestimar esto ha llevado a muchos estudiosos a omitir datos y, eventualmente, a tomar partido por la tradición o por la novedad ideológica.

A efecto, hemos recogido una colección amplia, aunque quizás no exhaustiva, de fuentes directas en la forma de panfletos, proclamas, hojas sueltas, cartas pastorales, textos doctrinarios que –ya en sus ediciones originales, ya recogidas en reimpressiones y antologías- reflejan las diversas posiciones del debate. Entre esos textos se recogen documentos eruditos como los de Juan Germán Roscio, Juan Nepomuceno Quintana, programas político-económicos como los de William Burke o Vicente Rocafuerte, hasta documentos algo reiterativos pero polémicos, como los panfletos *La Serpiente de Moisés* o *A vosotros, cualesquiera que seáis, salud*. Aunque los documentos seleccionados no presenten un nivel uniforme de sofisticación, todos recogen

¹⁰⁰ Skinner, 2002, Op. cit., p.150

entre sus líneas diversas tradiciones intelectuales y, en tanto que sus ideas tuvieron consecuencias políticas específicas, reflejan el valor que las ideas políticas, a cualquier nivel, tienen para reflejar las creencias y cambios ideológicos dentro de la élite que compite por el poder, de modo de ayudarnos a entender reformas institucionales, sucesos peculiares. Además, tienen en común que son documentos que fueron redactados en su momento como textos para el público: es decir, que se prestaban explícitamente para el debate abierto, para la propagación de ideas hacia la cambiante sociedad. Por eso hemos descontado, salvo en ocasiones en que el peso de las afirmaciones o la importancia del emisor lo amerite, las notas emanadas de archivos institucionales y o de correspondencia oficial y privada.

El enfoque que hemos propuesto, en suma, pretende rescatar la tensión inherente entre religión y política en tanto que las instituciones que las defienden compiten alrededor de las fuentes de legitimidad y de los límites mutuos de sus tareas frente al orden social. Las páginas que siguen intentarán reflejar cómo se debatieron estos problemas ante el resquebrajamiento del equilibrio eclesiástico-monárquico y la subversión de las nociones profundamente arraigadas, y cómo estas no estuvieron desvinculadas a las grandes tradiciones políticas de occidente.

TABLA Nº 1.- LENGUAJES POLÍTICO-RELIGIOSOS EN LA CRISIS DE LA SOCIEDAD COLONIAL VENEZOLANA.

	RELACIONES IGLESIA-ESTADO	PATRONATO / FUEROS	TOLERANCIA RELIGIOSA	FUNDAMENTO DEL PODER POLÍTICO	VIRTUDES Y CARÁCTER POLÍTICO
ABSOLUTISMO DE DERECHO DIVINO	<p>El poder civil está por encima de la Iglesia</p> <p>La Iglesia es servidora del Estado bajo la figura del Patronato Eclesiástico</p>	Si/Sí	No	<p>Dios escogió a los Reyes, cuya autoridad es absoluta.</p> <p>Todo gobierno es legítimo, aún si deviene en tiranía.</p>	El buen cristiano es humilde y obediente ante el poder de Dios, de cuya voluntad viene el poder temporal.
TRADICIÓN POLÍTICA CATÓLICA	<p>Estado e Iglesia se encuentran en ámbitos separados</p> <p>El Poder Eclesiástico mantiene una supremacía moral, aunque respete al Poder Temporal</p> <p>Los privilegios estamentales tienen sentido evangélico, y deben continuar.</p>	No/Sí	No	<p>Dios dio soberanía a los pueblos, que pueden formar cuerpos políticos sanos (preferiblemente, aunque no exclusivamente, como monarquías).</p> <p>Dios proveyó a los hombres de autoridades que deben cuidar a los hombres en esta tierra (la Ciudad del Hombre), y proveer por su salvación en el mundo futuro.</p> <p>El buen cristiano puede rebelarse contra los tiranos, aunque Dios puede valerse de las tiranías para aleccionar a los hombres.</p>	El buen cristiano no necesita de la política, pero su apego a las virtudes (cristianas y cardinales) ayuda al orden civil.
REPUBLICANISMO CLÁSICO CRIOLLO	<p>El Estado está por encima de la Iglesia</p> <p>La Iglesia es útil para mantener la salud del cuerpo político</p>	Si/Sí	<p>Sólo en culto privado.</p> <p>Hostilidad especial hacia cultos que amenacen la salud del cuerpo político.</p>	<p>La soberanía está en la Voluntad General, que no necesariamente es la voluntad del pueblo.</p> <p>Si sucede que la Voluntad General responde a una fe, ésta debe ser protegida. Atacar esa fe es atacar la Voluntad General.</p> <p>Las organizaciones religiosas no pueden aprovechar la fe para atentar contra el orden civil.</p>	No hace falta ser buen cristiano para ser buen ciudadano, pero la educación del cristiano ayuda al poder civil.
REPUBLICANISMO CRISTIANO	<p>El poder civil está por encima de la Iglesia (en cuanto que jerarquía ordenada) pero dentro de ella (en cuanto que comunidad de fieles).</p>	-- /No	<p>No es un asunto mencionado explícitamente. Sin embargo, no puede haber coerción en materia religiosa.</p> <p>Hostilidad hacia el Papado, por monarquista.</p>	<p>Dios dio la soberanía al Pueblo, para que estableciera repúblicas, que son la mejor forma de gobierno.</p> <p>El clero no debe atentar contra el orden civil republicano.</p>	<p>El buen cristiano es buen ciudadano porque es justo, ama a la patria y controla sus pasiones.</p> <p>El cristiano instruido conoce sus derechos políticos y los reivindica.</p>
REPUBLICANISMO LIBERAL O DE LA SOCIEDAD COMERCIAL	<p>La Iglesia y el poder civil deben estar separados.</p> <p>La religión es un asunto privado, sólo regulable en tanto atente contra la libertad de los individuos.</p> <p>El poder temporal es el que tiene la supremacía moral, porque cuida de todos los hombres.</p>	Si/No	<p>Sí, ya que es útil para el comercio, la inmigración y las buenas relaciones con los países amigos.</p>	<p>La Soberanía no viene de Dios, sino de la capacidad de los hombres de ordenarse y acordar reglas.</p>	El ciudadano liberal es tolerante, moderado, trabajador, respetuoso y prudente. No desprecia la religión, pero no siempre necesita de ella para respetar la ley o las libertades de sus conciudadanos.

PARTE I

ORDEN Y FE EN LAS IDEAS POLÍTICAS

Y en la acción no se debe pretender y amar la honra de esta vida o el poder -porque todo es vanidad bajo el sol- sino la misma obra que se hace por aquella honra o poder, cuando se hace bien y útilmente; esto es: de manera que valga para aumentar el bienestar de los súbditos, bienestar que es según la intención de Dios...

- *Agustín de Hipona, Sobre la Ciudad de Dios contra los Paganos, libro XIX, cap. 22, ca. 410.*

Al estudiar el pensamiento político de la era de las revoluciones ciertos temas surgen, naturalmente, al frente de la discusión. Ideas vistas entonces como innovadoras (como soberanía popular, constitución, independencia, contrato social, república, libertad, igualdad, virtud...) fueron enfrentadas a términos considerados entonces como tradicionales (vasallaje, reino, estamentos, honor...), haciendo énfasis en la revisión de las instituciones y fundamentos políticos del orden replanteado tras la crisis de la monarquía española. Este enfoque político-institucional, que acompañaba la revisión de la sucesión de hechos que produjeron los nuevos sistemas, dejaba de un lado a los problemas religiosos. Estos problemas, a su vez, eran presentados desde una perspectiva económica, institucional o legal, con una revisión parcial de las fuentes y los argumentos intelectuales que suscitaron estos cambios. Así las cosas, la importante historiografía acumulada sobre la historia de las ideas políticas, así como la referente a la Iglesia y la religión en la Venezuela de comienzos del siglo XIX deja un espacio sobre el cual nuevos derroteros de investigación tienen lugar.

Uno de esos espacios es la revisión del contexto intelectual en el cual las decisiones políticas que afectaron al cuerpo eclesiástico y a la relación entre la religión católica y la sociedad venezolana tomaron cuerpo. Aunque no se perciba inmediatamente, las transformaciones políticas suelen seguir el rumbo de los cambios de paradigma intelectuales: la velocidad de las transformaciones y la novedad de los acontecimientos sugieren, por otra parte, que las distintas visiones en conflicto estaban muy presentes entre los actores políticos de la época

estudiada, según se deriva de la vibrante actividad intelectual de esos años, y de la urgente necesidad de legitimación alimentada por la crisis.

Recrear las fuentes de estas visiones, en sus rasgos más generales, es el objetivo de esta sección. No queremos aquí pasar revista detallada de los discursos políticos en cuanto a sí mismos –esto es, en las posturas específicas que tuvieron sobre los arreglos formales e informales del poder en su tiempo- sino en cuanto a lo que trataron el problema religioso. El estudio de los proyectos constitucionales, militares, sociales y económicos que florecieron durante la crisis ha sido amplia y concienzudamente explorado, y no deseamos ahondar en él salvo en las ocasiones en que se solape con el fenómeno central a nuestro trabajo.

¿A qué fuentes intelectuales nos referimos? La literatura político-moral a la que estuvieron expuestos estos venezolanos –ya fuesen republicanos o monárquicos, creyentes o escépticos, radicales o moderados- fue muy variada. Desde algunos clásicos grecorromanos, pasando por los doctores de la patrística y la escolástica, los moralistas españoles de la Contrarreforma y los promotores del absolutismo, hasta la literatura ilustrada francesa, británica o española, los bandos contaban con un amplio y complejo acervo ideológico del cual extraer y replantear argumentos. Todos estos, tanto los libros y tratados oficialmente aceptados como aquellos folletos y documentos que se intercambiaban ilícitamente en paquetes y encuentros clandestinos, contribuyeron a la formación de nuestros lenguajes político-religiosos.

Al decir esto, queremos dejar sentado que nuestro debate ideológico pertenece, sin complejos, a la tradición de los lenguajes políticos occidentales. Aunque estuviese reformulado para hacer frente a nuestras peculiaridades institucionales, geográficas, raciales y culturales, no por ello es una expresión marginal de éste. Muy al contrario, en ocasiones plantea caminos inéditos y novedosos.

Una de estas discusiones novedosas era la posibilidad de instauración de un sistema político republicano (ya popular, ya

aristocrático, ya el de una monarquía temperada; esto es lo de menos) en la circunstancia de una sociedad que, durante tres siglos, fue forjada bajo el influjo educativo, moral y político de la evangelización católica. La respuesta usual de la historiografía, que es sumamente seductora, asume el lenguaje ilustrado como norte: no era posible instituir una república bajo el influjo del catolicismo, y todo esfuerzo por parte de la Iglesia por reafirmar la religión era, en efecto, un intento por regresar al viejo sistema monárquico, con el cual estaba indisolublemente vinculada a través del Patronato Regio. Por otra parte, la historiografía simpatizante del catolicismo veía con perplejidad la postura anterior, criticando la agresividad anticlerical (y, por extensión, antirreligiosa) del bando republicano. Justamente, es difícil sacudir estas visiones, ya que ellas muestran con exactitud parte del enfrentamiento entre la política y la religión durante esta etapa. Pero el problema es más complejo, gracias a la ambivalencia de las fuentes. Para decirlo –aunque con una nueva simplificación-: no todo lector de Rousseau era contrario un filósofo infiel, ni toda persona educada en la doctrina cristiana sentía nostalgia por la sagrada monarquía.

Habremos de comenzar, y a eso se dedicará nuestro primer capítulo, a revisar los elementos centrales de la tradición política católica, para conocer su concepción sobre el poder político, la relación de éste con la religión y su expresión organizada, así como sus posturas frente al problema de las formas de gobierno. ¿Podía un católico plantearse, sin problemas, la formación de una república? ¿Debía obedecer sin reservas a cualquier gobierno? ¿Tenía la Iglesia que someterse a esta misma autoridad? ¿No son las revoluciones políticas un castigo, una forma de vanidad? ¿No era acaso la monarquía hispánica la expresión más acabada de la política católica?

De seguidas, abordaremos los distintos argumentos ilustrados en torno a la religión y a la Iglesia católica; las críticas filosóficas, políticas y económicas a su actuación, así como las prevenciones que, sobre su influencia, hacían los estudiosos de la política. ¿Cuál era el rol de la

religión en la sociedad ilustrada? ¿Era el catolicismo –en su forma y dogmas concretos- la manifestación más genuina del impulso humano hacia la religión? Y, si se consideraba a la forma de gobierno republicana como importante –cosa que no todo filósofo ilustrado pensaba ¿podía haber repúblicas religiosamente ordenadas?

Esta parte primera concluye con el punto de encuentro entre el escepticismo ilustrado y la fidelidad cristiana: el problema de la libertad de cultos. La tolerancia religiosa –objeto de fieras polémicas en la América Hispana del siglo XIX- fue expuesta con argumentos tanto piadosos e intelectuales como de política pragmática. ¿Es posible promover y sostener las mejoras de la civilización y la industria en una sociedad cerrando sus puertas a manos hábiles y trabajadoras? ¿Podían sostenerse los vínculos sociales cuando se defiende el indiferentismo religioso? Aún más, cuando la ortodoxia no es obligatoria, ¿puede ésta perdurar?

La presente sección persigue abordar la literatura política de la época para hacer una inteligencia de cómo el conflicto ideológico venezolano alrededor de la religión se nutrió de estas fuentes y cómo, partiendo de éstas, enfrentó el reto de instituir una república liberal en una sociedad cristiana.

Capítulo 1

El pensamiento político Católico y el orden Hispánico

Hacia finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, la tradición católica se sostenía sobre el planteamiento de la omnipotencia y la providencia Divina sobre toda la creación y todo el devenir histórico, como señala Virtuoso¹⁰¹, derivada de una miríada de fuentes y reinterpretaciones (la patristica, los textos escolásticos, el moralismo español de la Contrarreforma, el derecho canónico, la historia eclesiástica, el pensamiento absolutista, etc.) que se encontraban disponibles en ese tiempo. Esta sobredeterminación Divina de los hechos humanos imponía que los fines de la sociedad no son independientes a la ordenación Providencial sino, muy al contrario, se derivan de la Voluntad por ella expresada. No puede comprenderse la teoría político-social católica, ni sus argumentos sobre la relación entre la Iglesia y el Estado, sin atender a esta noción: es la sociedad, y sus hechos, los que se adecuan al fin prescrito para el fin de los tiempos. No puede darse al revés; Dios es causa primera, eficiente y libre de la voluntad de aquellos que están bajo su creación¹⁰². Así las cosas, las consideraciones políticas del catolicismo se desprenderían de la noción de las instituciones como consecuencias e instrumentos de la Voluntad Divina y, por lo tanto, sin un valor intrínseco. Hechos secundarios, la historia y los modos de organización político-social humanos sólo habrán de evaluarse en atención al objeto de la cristiandad: la salvación; verlos de otro modo sería un exceso de vanidad humana.

¹⁰¹ Virtuoso, op.cit, p.271.

¹⁰² Id.; Suárez, Francisco, *Disputaciones Metafísicas*, XII.iii.2, en FERNÁNDEZ, Clemente (comp.1986): **Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII. Selección de textos**. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, la Editorial Católica; VAN ROO, William A. (1982): **Basics of a Roman Catholic theology**. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana.

MISIÓN DIVINA Y JERARQUÍAS PROVIDENCIALES

Esta concepción ha estado presente en toda la historia del pensamiento socio-político cristiano, el cual estuvo condicionado, en sus orígenes, por la necesidad de supervivencia en cuanto al contexto hostil que marcaba la autoridad civil del Imperio Romano y, por otra parte, por un desinterés genérico, difuso, hacia las realizaciones humanas que no estuvieran vinculadas expresamente con la meta de la salvación; entre estas obras humanas y terrenales se encontraba el poder político. El anuncio del libro de las revelaciones, y la esperanza que los primeros cristianos cifraban en la pronta venida del Señor acentuaba estas circunstancias, enmarcando a la actitud cristiana hacia el poder por los siglos venideros¹⁰³, y que se mantiene latente hasta nuestros días; esto independientemente del éxito que en su propagación y evangelización tuvo el cristianismo, lo cual era difícil de prever en sus modestos orígenes.

El forjador de la decantación de la cristiandad desde su paradigma apocalíptico originario hacia un modo de despliegue universalista y expansivo fue Pablo de Tarso¹⁰⁴. Su *Carta a los Romanos* (en especial el capítulo 13, versículos 1 al 7) será el prototipo de la disposición cristiana hacia el orden político, y será referida desde entonces por casi todas las corrientes de esta religión y sus comentaristas¹⁰⁵: el orden político debe ser obedecido, ya que su autoridad emana de Dios mismo; los individuos debemos temer al poder, ya que este tiene poder coactivo real (y no simplemente una influencia moral) y nos puede juzgar en tanto que quebrantemos las normas emanadas de sus instituciones: "...los gobernantes no son un terror para las buenas obras, sino para las malas. ¿Quieres, entonces, no sentir temor a la autoridad? Haz bien, y obtendrás su elogio. Porque es el ministro de Dios ante ti para el bien. Pero si obras mal, teme."¹⁰⁶

¹⁰³ MACINTYRE, Alasdair (1998): **Historia de la Ética**. Barcelona, Paidós, p.117

¹⁰⁴ KUNG, Hans (1997): **El Cristianismo. Esencia e historia**. Madrid, Editorial Trotta, pp.107-109.

¹⁰⁵ WILCKENS, Ulrich (1992): **La Carta a los Romanos**. Vol. II (Rom.6-16). Salamanca, Ediciones Sígueme, pp.382-406.

¹⁰⁶ Pablo de Tarso, Rom. 13:3-4

Naturalmente, esta idea de obediencia a la autoridad era susceptible para ser luego desarrollada en la doctrina a través de énfasis diferentes, pero con un eje común: el buen cristiano es obediente a la autoridad. Esto se hace más agudo en cuanto dicha autoridad sea, a su vez, vicaria de la cristiandad o, cuando menos, no interfiera con el desarrollo espiritual de los hombres, con su salvación. Aunque la corrupción de este mundo la haga necesaria, la autoridad política y su carácter propiamente represivo no son, en sí mismos, sagrados¹⁰⁷: “Los cristianos cumplen para con el emperador sus obligaciones de ciudadanos y de cristianos, pero no le adoran porque sólo adoran a Dios. No hablan mal del emperador; le respetan; pagan impuestos y tasas; y le rinden el honor que se merece como César, pero no como Dios”¹⁰⁸. Este carácter sagrado se reserva a la Iglesia, que media entre la realidad terrena y el orden celestial, según lo indica la doctrina de las dos ciudades de Agustín de Hipona:

“Dos ciudades han sido creadas por dos amores: la terrenal, por el amor [del hombre] a sí mismo, aún hasta menospreciar a Dios; la celestial, por el amor a Dios, aún hasta despreciarse a sí mismo. La primera, en una palabra, puso su gloria en sí misma; la segunda, en el Señor (...) En aquella, los príncipes y las naciones que somete son gobernados por el amor de gobernar; en esta, los príncipes y súbditos se sirven unos a otros en el amor; los últimos obedeciendo, mientras que los primeros piensan por todos.”¹⁰⁹

No nos dice Agustín que la Ciudad de Dios es la Iglesia, y que la Ciudad del hombre es el poder político; pero sí que la autoridad política es espiritualmente insubstancial en sí misma. La autoridad política es una condición necesaria y útil para la vida profana –debido a la corrupción terrenal generada por el pecado original y al consiguiente riesgo de discordias entre los hombres- pero no imprescindible para la salvación:

¹⁰⁷ El cristianismo sigue así el camino de las religiones Abrahámicas monoteístas iniciado por el judaísmo, cuando condiciona el carácter sacro de la autoridad al cumplimiento de los preceptos religiosos. No hay autoridades sagradas por sí mismas, como era lo normal en las civilizaciones clásicas (donde la moral religiosa y el orden político se fundían en un mismo valor) o en las civilizaciones no occidentales (donde las personas investidas de autoridad solían coincidir con las personas consideradas divinas o descendientes de la divinidad). En el cristianismo la figura de Dios y su Trinidad no puede encarnarse en gobernante alguno, aunque puede que algunos hayan sido especialmente santos y milagrosos. Léase GARCÍA-PELAYO, Manuel (1991): “El reino de Dios, arquetipo político”, en **Obras Completas**. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, vol. I, pp. 815-844; y HANI, Jean (1998): **La realeza sagrada: del faraón al cristianísimo rey**. Barcelona, Sophia Perennis, especialmente pp.11-48, pp.91-106 y pp.185-231.

¹⁰⁸ Glosa de la Pasión de los mártires escilitanos, 1 ss., referida en SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio (1986): **Polémica entre cristianos y paganos**. Madrid, AKAL, p. 340.

¹⁰⁹ AGUSTÍN DE HIPONA (ca.410/1972): **Concerning the City of God against the pagans**. Londres, Penguin books, XIV, 28

“La ciudad terrenal, que no vive de la fe, busca una paz terrenal; y la finalidad que propone, en la bien ordenada concordia de obediencia cívica y gobierno, es la combinación de las voluntades de los hombres para lograr las cosas que son útiles en esta vida. La ciudad celestial –mejor dicho, la parte de esta que anda peregrinando por la tierra y vive de la fe- utiliza esta paz solo por obligación, hasta que se extinga esta condición mortal que la hace necesaria. En cuanto vive como un cautivo y un extraño en la ciudad terrenal, aunque ha recibido ya la promesa de redención, y el don del Espíritu como prenda de esta, no tiene escrúpulos en obedecer las leyes de la ciudad terrenal, por cuyo intermedio son administradas las cosas necesarias para el mantenimiento de esta vida mortal; y así, como esta vida es común a ambas ciudades, también hay una armonía entre ellas con respecto a lo que corresponde a esta”¹¹⁰

Dicha armonía radica en la observancia, por parte del poder político, de la idea de la justicia invocada por la autoridad religiosa. Los seres humanos no pueden, si han de salvarse, abandonarse a los designios políticos ciegamente. No está en ellos la potestad de controlar o de rehacer al mundo, el cual recibían fiduciariamente. Por lo tanto, a obediencia a la autoridad es un medio para la salvación y no un fin en sí mismo. En las ocasiones en que el cristiano deba escoger entre la obediencia a la autoridad y su salvación escogerá la segunda, aunque su vida, reputación y posesiones materiales queden en entredicho al desatender a la primera, como aclara Tomás de Aquino: “...el hombre no se ordena a la comunidad política según todo su ser (...) Por eso no es necesario que todos sus actos sean meritorios o no por respeto de la sociedad. En cambio, todo lo que hay en el hombre, lo que puede y lo que posee, debe ordenarse a Dios”¹¹¹. ¿Autoriza esto a la rebelión? Aunque revisaremos esto con más detalle, la obediencia a la autoridad se prefiere ante la posibilidad de una rebelión injusta. La verdadera grandeza de la vida cristiana radica en la obediencia a Dios que puede no coincidir con la obediencia al príncipe, pero no debe llevar a hacer del cristiano un súbdito díscolo. Los cristianos “no objetarán la autoridad de esta vida temporal, en la cual se preparan para la vida eterna; ni tampoco lamentarán su experiencia de ella, ya que utilizarán lo que haya bueno en la tierra como peregrinos, sin detenerse en ellas; y sus males los prueban o los mejoran”¹¹². Todo daño en este mundo será resarcido en el cielo, si fuera que ese daño era una herramienta para su vida santa y verdadera, la cual

¹¹⁰ Agustín, op. cit., XIX, 17

¹¹¹ TOMÁS DE AQUINO (1962): **Escritos políticos**. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, *Summa Th.*, I-II, Q. 21, 4.

¹¹² Agustín, op. cit., I, 29

es un bien “incomparablemente más grande” que cualquier bien terrenal¹¹³.

De este modo, el pensamiento político cristiano se configura teniendo como fundamento la obediencia del fiel cristiano a la autoridad, que a su vez implica la derivación de esta autoridad de la propia Voluntad Divina. En esencia, esto conlleva, en primer lugar, una concepción descendente de la autoridad política, sea cual sea su configuración institucional concreta (es decir, ya sea que se trate de un gobierno popular, aristocrático o monárquico), en la cual la potestad civil y sus capacidades concretas (legislar, reprimir, juzgar, etc.) provienen de una autorización divina¹¹⁴, cuyo orden funcionaba “...como orden heterónomo - es decir, generado fuera de ella- en que la "sociedad civil" (...) se identificaba con la "sociedad políticamente ordenada" (...) consecuencia del ejercicio de un poder de origen divino y trayectoria descendente, sin el cual no hubiera sido posible rescatar a la *societas christiana* (...) de la concupiscencia, la corrupción, el caos y el desorden en la había sumido la comisión del pecado original”¹¹⁵.

En segundo lugar, implica una concepción negativa del poder desnudo, tenida como característica propia de la política¹¹⁶, una suerte de quietismo latente. En tanto que el empleo de la fuerza física y la capacidad de dotar a las sociedades humanas de normas vinculantes no está acomodada a una idea moral previa (entendiendo que dicha idea debe partir desde la ética cristiana o, cuando menos, no debe interferir con ésta), el poder político no sería más que una apariencia de orden, un orden falso y corrupto o, en cualquier caso, simplemente coercitivo: “Quitad la justicia y, ¿qué son los reinos sino criminales a gran escala? ¿Qué son las bandas de criminales sino pequeños reinos? Una banda criminal es un grupo de hombres unidos y asociados bajo las órdenes de

¹¹³ Id.

¹¹⁴ Ullmann, referido por REY, Juan Carlos (comp., 1965): **Las formas de gobierno en la historia del pensamiento político**. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, pp.19-22.

¹¹⁵ SORIANO, Graciela (1997): "Sociedad Civil e Incivil en Venezuela", en VVAA (1997): **Vigencia hoy de Estado y Sociedad**. Caracas, Fundación Manuel García Pelayo, pp.176-177

¹¹⁶ BOBBIO, Norberto (2006): **La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político**. México, Fondo de Cultura Económica, pp.58-59.

un cabecilla, en el cual el botín se reparte de acuerdo a alguna convención predeterminada. Si esta vileza consigue tantos adherentes entre los inmorales que controla un territorio, se asienta, captura ciudades y pueblos, se arroga para sí el título de reino (...) no al renunciar a la satrapía sino al obtener impunidad”¹¹⁷. La fama, riqueza y los títulos terrenos que pudiesen derivar sobre los gobernantes a partir de estas conquistas son apenas valiosos, siéndolo muy poco ante la necesidad de avanzar en la rectitud de las virtudes, es decir, como el acomodo general a un orden justo que no debe ser violentado.

Entonces, en términos institucionales, todo gobierno será moralmente inferior al orden religioso: su concreción efectiva, la Iglesia – en tanto que jerarquía y en tanto que comunidad de fieles- persigue fines que siempre serán superiores y que no deben ser distraídos. Los arreglos políticos, así, serían secundarios a este fin y, por lo tanto, un verdadero gobierno debe acoplarse a esta misión. Misión que incluiría la necesidad de frenar el desarrollo de otros cultos y creencias, al menos en cuanto se tratase de un príncipe cristiano: “... las leyes civiles, a impulsos de la naturaleza, se han preocupado de asuntos relacionados con Dios. Siempre consideran que la práctica de la religión afecta de manera decisiva la integridad del Estado. Por eso creo (...) que si en el estado de pura naturaleza hubiera existido una comunidad política que hubiera rendido culto al Dios verdadero (...) las leyes civiles hubieran podido prohibir y castigar a quienes enseñasen el culto de dioses falsos, falsas doctrinas sobre Dios...”¹¹⁸ La autoridad política se establece como agente que sirve a la verdadera reunión salvífica de los hombres en la Iglesia: *Extra ecclesiam nulla salus*, como habrían señalado doctrinariamente Cipriano de Cartago, el Concilio de Letrán y el papa Bonifacio VIII, así como sucesivas reiteraciones. Tal que, como se indicaba arriba, la gloria celestial será la verdadera medida de su éxito político, aun cuando este

¹¹⁷ Agustín, op. cit., IV, 4.

¹¹⁸ Francisco Suárez, *Sobre las leyes*, III, xii, 9.

no sea evidente frente de las expectativas terrenales de territorios, dominio y riquezas.

“Nosotros no consideramos felices a determinados emperadores cristianos por el hecho de que hayan reinado largo tiempo, o porque, tras una muerte tranquila, hayan dejado el imperio a sus hijos, o porque derrotaran a los enemigos del estado, o porque pudieran guardarse y derrotar a los conciudadanos rebeldes que se han rebelado contra ellos. Estos y otros beneficios y consuelos los merecieron también emperadores idólatras, los cuales, sin embargo, no pertenecen al reino de Dios, al que sí pertenecen los emperadores cristianos; y esto lo hizo Dios así, en su misericordia, para que los emperadores cristianos no buscaran esos bienes como las grandes de las fortunas. Los consideramos felices porque reinan con justicia; porque no se hinchan, sino que recuerdan que son hombres, en medio de las lenguas que los ensalzan, y de las lisonjas que los adulan rastreramente; porque ponen todo su poder al servicio de la majestad de Dios para dilatar lo más posible a Dios; porque temen, aman y adoran a Dios. (...) De tales emperadores cristianos es que decimos que son felices; y lo son ahora en la esperanza; después, cuando llegue aquello que esperamos, lo serán en realidad.”¹¹⁹

De este modo, la pertinencia de las instituciones políticas se coloca en un plano que, aunque no propiamente sobrenatural, viene encadenado a esta tarea, en tanto que la Voluntad Divina es la que determina la autoridad y ante cuyos ojos gobernantes y súbditos seremos juzgados. Por tanto, se plantea un límite al poder que, en los siglos marcados por el auge del cristianismo romano, servirán para apuntalar la autoridad efectiva así como para enmarcarla institucionalmente. La exigencia de obediencia a la autoridad para el súbdito está por tanto dirigida hacia una autoridad que atienda correctamente a su rol dentro del esquema dictado por la providencia. Así lo habría establecido Tertuliano unos siglos antes: “... rogamos por la salud de los emperadores al Dios eterno (...) cuyo favor prefieren los propios emperadores al de todos los demás dioses. Ellos saben quién les ha dado el imperio (...) quién les ha dado el alma (...) ¡Que intente el emperador hacer la guerra al cielo, que intente traer cautivo al cielo en su triunfo, que intente enviar centinelas al cielo, que intente poner tributos al cielo! No podrá (...) y es que él es propiedad de aquél de quien es el cielo, de quien son todas las creaturas.”¹²⁰ La realización concreta de este precepto implicaría que la potestad civil no socave o intervenga –sin su consentimiento– a la *civitas Dei* en la tierra, que es la Iglesia en tanto que organización¹²¹. Esto definiría buena parte de los debates ideológicos y jurídicos medievales y, a su vez, explicaría el pluralismo poliárquico propio de las sociedades estamentales y el choque

¹¹⁹ Agustín, op. cit., V, 24-25.

¹²⁰ Tertuliano, *Apologético*, 30, en Sánchez Salor, 1986:400-401.

¹²¹ García-Pelayo, op. cit., p.777

de esta concepción con la del Estado moderno. Lo cual no obstó para que siguiera vigente incluso entre autores laicos comprometidos con la idea de una política cristiana, dentro de la tradición española, como evidencia esta *empresa* de Saavedra Fajardo, en la que refuerza la utilidad política de la religión y su influencia benefactora en la tranquilidad social. De hecho, su ausencia desharía el vínculo necesario para el mantenimiento de su cuerpo:

“Aunque (...) la justicia armada con las leyes, con el premio y castigo, son las columnas que sustentan el edificio de la república, serían columnas en el aire si no asentasen sobre la base de la religión, la cual es el vínculo de las leyes; [... La jurisdicción de la justicia] tiene autoridad sobre los cuerpos, no sobre los ánimos. Y así, poco temería la malicia al castigo, si ejercitándose ocultamente en la injuria, en el adulterio y en la rapiña, consiguiese sus intentos y dejase burladas las leyes, no teniendo otra invisible ley que le estuviese amenazando internamente. Tan necesario es en las repúblicas este temor, que a muchos impíos pareció invención política la religión. ¿Quién sin él viviría contento con su pobreza o con su suerte? ¿Qué fe habría en los contratos? ¿Qué integridad en la administración de los bienes? ¿Qué fidelidad en los cargos, y qué seguridad en las vidas? (...) Presto con los vicios se turbaría el orden de república, faltando el fin principal de su felicidad, que consiste en la virtud, y aquel fundamento o propugnáculo de la religión, que sustenta y defiende al magistrado, si no creyesen los ciudadanos que había otro supremo tribunal sobre las imaginaciones y pensamientos, que castiga con pena eterna y premia con bienes inmortales.”¹²²

La unidad de misión entre la autoridad política y la jerarquía eclesiástica tenía sentido, pese a sus tensiones concretas, ante la aspiración de emular y alcanzar el orden eterno de Dios. Lo cual era, a su vez, políticamente conveniente, dado que la paz humana es imagen de la paz celestial y sobre esta podía estructurarse, como de hecho se hizo, un modelo de autoridad relativamente estable: “...la paz de la ciudad es el acuerdo ordenando de sus ciudadanos, ya sea que manden o que obedezcan; la paz de la ciudad celestial es la hermandad de disfrutar de Dios, y disfrutarse unos a otros en Dios, una hermandad íntimamente ligada por el orden y en la armonía”¹²³.

A partir de aquí se desprende otro elemento importante en la tradición política católica, que es su idea con respecto al orden, el cual confiere la tranquilidad a partir de “la paz de todas las cosas creadas”¹²⁴. La armonía dentro de la creación supone la existencia de una jerarquía dentro de la misma, que debe ser respetada y que, bajo el carisma Divino, debe prevalecer aún ante la más rígida de las desigualdades humanas,

¹²² Empresa 24: Mire siempre al norte de la verdadera religión. *Immobilis ad immobile numen*. SAAVEDRA FAJARDO, Diego de (1640/1988): **Empresas políticas (Idea de un príncipe político cristiano)**. Barcelona, Planeta

¹²³ Agustín, *Ibíd.*, XIX, 13

¹²⁴ *Id.*

como la esclavitud¹²⁵. A fin de cuentas, estas desigualdades terrenales no cuentan para la virtud –o todas son espacio para que ésta se despliegue– y son poco importantes para la salvación definitiva de los hombres. Existe así una preferencia por el orden, que es paz y que es en sí mismo, “caridad”¹²⁶. Naturalmente, esto acentúa el carácter ascendente y heterónimo del orden social, en tanto que se convierte en imagen del orden Divino, el cual reproduce de modo imperfecto. Esto explica la prevalencia, como veremos, de la forma de gobierno monárquica y, en consecuencia, la propagación de la jerarquía armónica como esbozo de la legitimidad monárquica en Occidente hasta la crisis del ‘antiguo régimen’. Hasta ese momento, las teorías del gobierno populares recorrían un camino tortuoso, y pocos habían “...cuestionado con éxito la vigencia de ese poder (...) que había emanado de Dios y, por ende, la legitimidad del Monarca como *corporatio sole* y de su dinastía, cuyos derechos al ejercicio del poder se establecían como Leyes Fundamentales del Reino”¹²⁷. Como ilustra la imagen descrita por Hildegarda de Bingen,

“Dios ordena a todos los hombres de manera que el estamento inferior no debe elevarse por encima del superior como hicieron antaño Satán y el primer hombre [Adán], que intentaron elevarse por encima de sus respectivos estados. Pues, ¿qué hombre pone todos sus animales en *un* establo: bueyes, asnos, ovejas y cabras? Si tal hiciera, seguirían muchos males a esa mezcla. Análogamente, hay que tener cuidado de no mezclar a todas las gentes en un rebaño... En otro caso surgiría una confusión moral perniciosa; los hombres se odiarían mutuamente si el estamento superior se degradara hasta el inferior y éste se elevara hasta aquél. Dios divide a su pueblo sobre la tierra en estamentos diferentes, así como sus ángeles en el cielo están divididos en grupos distintos, ángeles y arcángeles... querubines y serafines. ¡Y Dios les ama a todos!”¹²⁸

Así se establece la idea de una desigualdad virtuosa, que sólo puede ser sublevada por la modificación abrupta y violenta del orden social, propio de los gobiernos populares dominados corruptamente por los demagogos del pueblo. Hay que decir que en este prejuicio la corriente principal del cristianismo halla sus fuentes en el pensamiento grecorromano, donde la oclocracia es comparable a la desviación tiránica del monarca. Todo gobierno humano es corruptible, y en ese sentido la democracia es

¹²⁵ Pablo en Fm., 1,8-25

¹²⁶ Agustín, op. cit., XI, 18

¹²⁷ Soriano de García-Pelayo, Op. cit., 1988, p. 105. Omitimos la mención específica que hace la profesora Soriano sobre el poder absoluto en cuanto que forma política concreta porque, en rigor, el poder político está siempre condicionado a la justicia. Si esta apelación a la justicia divina como límite al poder no tiene un asidero institucional, la teoría política católica se abre a una ambigüedad que, si bien tiende a la obediencia, permite la resistencia en circunstancias auspiciosas.

¹²⁸ Hildegarda de Bingen, citada en MAYER, J.P. (1976): **Trayectoria del pensamiento político**. México, Fondo de Cultura Económica, p.60

fácilmente susceptible a esta corrupción, basada en la vanidad y aspiraciones injustas de la mayoría:

“Este pueblo que así gobierna, es asimilable a los tiranos en las monarquías, en las cuales hay un único gobernante. Por eso en ambos encontramos las mismas costumbres y modo de vivir, pues, en los dos, los mejores son oprimidos. Se trata de un gobierno despótico con respecto a los mejores porque los oprimen y no tienden al bien propio de los mismos”.¹²⁹

No es de sorprender, por lo tanto, que esta idea se haya mantenido con el auge del Derecho Divino de los Reyes, ante la posibilidad –teóricamente moderada- que planteaban las teorías de la resistencia al gobierno escolásticas. Como se observa en un texto Vila y Camps hacia finales del siglo XVIII, que fomenta la idea de un cuerpo político, imagen recurrente entre de las ideologías afines a la obediencia jerárquica:

“El bien que Dios se propuso en la creación nos manifiesta claramente la necesidad de una gerarquía y subordinación en cualquier reino y familia. Porque habiendo Dios conocido por su infinita sabiduría que no era bueno que el hombre estuviese solo le dió una compañera semejante á él[]; haciéndonos ver con esto que había criado al hombre para la sociedad. En esta sociedad , compuesta al principio de dos personas solas, y de haber Dios puesto en ella una cabeza , como he dicho, prueba ciertamente que en cualquiera sociedad, por chica que sea, debe haber un superior, y por consiguiente una subordinación. En efecto, toda sociedad forma un cuerpo, y todo cuerpo tiene varios y distintos miembros más y menos nobles, mas y menos importantes; pero todos están tan unidos o enlazados con la cabeza, que sin ella no pueden ejercer ninguna de sus respectivas funciones. (...) Así también en el cuerpo de la sociedad, que se compone de varios estados, profesiones, oficios y diferentes condiciones, es necesario que haya una subordinación general de todos estos baxo una potestad o cabeza que cuide de mantener en ella, y conservar el buen orden y debida subordinación; así como es preciso que estos mismos estados, condiciones, oficios o profesiones estén subordinados unos á otros, según sean mas útiles é importantes para el bien de la sociedad toda entera. De la necesidad de esta subordinación depende la de un gobierno, sobre todo en el estado en que actualmente nos hallamos, en que nuestro orgullo y amor propio, nuestro interés y nuestras pasiones trastornarían fácilmente este orden indispensable en la sociedad si no hubiese una potestad superior que las moderase y reprimiese. Y aun quando se quisiese suponer que en este mundo pudiese haber una sociedad de hombres del toda desinteresados” y libres de pasiones, con todo sería necesaria, y habría de haber entre ellos una subordinación...”¹³⁰

No se tratará de excluir a los seres inferiores de un fin salvador, ya que todos los sujetos de la creación tienen un rol válido dentro del todo: la jerarquía es orden, y el orden es imagen de lo divino. Como señalara el papa Gregorio I en una carta dictada en 595: “Si las distintas jerarquías son conocidas entre los hombres que viven sin pecado, ¿qué hombre podrá resistir a someterse voluntariamente a ese mismo trato?”¹³¹. La idea de jerarquía, si bien no es abierta sino rígidamente estratificada, implica una igualdad dentro del orden cósmico; un rol recíproco de todos en el

¹²⁹ Pedro de Alvernia, en TOMÁS DE AQUINO y PEDRO DE ALVERNIA (1478/2001): **Comentario a la Política de Aristóteles**. Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, p.311

¹³⁰ *Non est bonum esse hominem solum. Faciamus ei adiutorium simile sibi*. Gen., 2:18

¹³⁰ VILA Y CAMPS, Antonio (1792): **El Vasallo instruido en las principales obligaciones que debe á su legítimo monarca**. Madrid, imprenta de Manuel González, I, 5-6.

¹³¹ Citado en CONSTABLE, Gregory (1995): **Three studies in Medieval religious and social thought**. Cambridge, Cambridge University Press, p. 271.

bien común del cuerpo. Así, todos los miembros estarían incluidos en el esfuerzo de mantener, por interés general, el orden establecido, y esto dictaría la preferencia hacia una forma de gobierno que mantuviese dicho orden. Aunque los gobernados siempre serán más que los gobernantes- incluso en las formas de gobierno populares- la forma que más se acomodará a este interés será la forma unitaria, virtuosamente instituida.

En este punto, es necesario hacer una salvedad. Como veremos, no todo gobierno popular es necesariamente corrompido ante los ojos de la doctrina católica: incluso las repúblicas, si son virtuosas, no pueden ser excluidas de la obra divina. Nuevamente, cabe insistir en que el problema de las formas concretas de gobierno es secundario a este fin religioso, y que su derivación providencial suele verse confirmado por la eficacia y el éxito de sus acciones. Pero no se trata de una idea tautológica e inescapable: la autoridad ha de someterse a los designios de la fe; en tanto que tales, las prescripciones constitucionales o políticas son sólo importantes a la genuina naturaleza del hombre en la medida en que son justas; y sólo son justas si sostienen a la religión.

FORMAS DE GOBIERNO Y CAUSAS DE RESISTENCIA

Lo dicho hasta ahora indica una tendencia predominante dentro de la concepción católica de la política: si se intenta emular y alcanzar la ciudad celestial, la autoridad terrena –que deriva de la Voluntad Divina- debe intentar establecerse en la mejor forma de gobierno posible. Si bien estas formas son varias (y la dependencia de la tradición escolástica sobre la teoría aristotélica de las formas de gobierno es evidente, aunque discrepen de los modos en que éstas se corrompen), existe una preferencia clara: las formas políticas terrenales han de seguir a la forma política celestial, en tanto que cósmicamente somos todos súbditos de un Dios rey. La monarquía, por lo tanto, sería la forma política predilecta, al ser la más cercana al arquetipo religioso.

Naturalmente, esto no debe dejar de lado la discusión que sobre las formas políticas planteó la teoría escolástica: la tradición jesuítica hispánica ha indicado, para teóricos políticos¹³² e historiadores¹³³, una ruta para entender tanto los ideales de la democracia pluralista moderna, como los orígenes de las concepciones republicanas criollas. Sin embargo, es difícil decir que encontramos en ella bases suficientes para la defensa ideológica de un gobierno popular similares a las que provienen de la tradición política ilustrada. ¿Dónde ha de radicar la pista *republicana* dentro de estas tradiciones? Por un lado, se encuentra en los planteamientos, como posibilidad, de una forma de gobierno no monárquica (nunca definiendo ésta como un gobierno de potestad absoluta, sino limitada). Por otra parte, en la posibilidad de enfrentar a un gobierno monárquico se encontraba en el repudio a su forma corrompida la tiranía. Si bien la resistencia y el tiranicidio fueron planteados más como fórmula de salvaguarda religiosa que de resolución de conflictos por vía de la expresión del *populus*, ciertamente se asume una identidad entre la fidelidad religiosa del pueblo y su propio interés. Ambos temas, como es sabido, son recurrentes dentro de los tratados de los escolásticos en los siglos XVI y XVII, y fueron sujeto de las críticas e invectivas de los promotores del absolutismo de Derecho Divino¹³⁴.

Ante todo, es preciso recalcar que la alternativa preferente era el gobierno monárquico, en imagen a la jerarquía del cielo. Esta idea fue el marco de las creencias católicas sobre el gobierno justo, ordenado y unitario. Era la monarquía, en una idea casi tópica para la historia de las ideas políticas, el modo de organización más adecuado para ese fin. Señala Tomás de Aquino:

¹³² HABERMAS, Jürgen (2008): “¿Fundamentos prepolíticos del Estado Democrático de Derecho?”, en HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph (2008): **Entre razón y religión: dialéctica de la secularización**. México, Fondo de Cultura Económica, p.12

¹³³ Léase Stoetzer, op. cit., passim; Salom Franco, Op. cit., passim; Figuera, 1960, Op. cit., passim. Para una crítica de los contenidos populistas de la escolástica española tardía, léase REY, Juan Carlos (2008): “El pensamiento político en España y sus provincias americanas durante el Despotismo Ilustrado (1759-1808)”, en REY, Juan Carlos; PÉREZ PERDOMO, Rogelio, et al. (2008): **Gual y España: la independencia frustrada**. Colección Bicentenario de la Independencia. Caracas, Asociación Académica para la Conmemoración del Bicentenario de la Independencia / Fundación Polar, pp.88-90.

¹³⁴ Skinner, 1985, Op. cit., vol. II, V, pp.141-180.

"Necesariamente se ha de afirmar que el mundo está gobernado por uno solo. En Efecto, siendo el fin del gobierno del mundo lo que es esencialmente bueno (...) necesariamente el modo de la gobernación del mundo ha de ser también el mejor. (...) Gobernar no es sino dirigir las cosas gobernadas hacia su fin, que está siempre cifrado en algún bien; mas la unidad es de la esencia de la bondad (...) Ahora bien, la causa de la condición natural adecuada para obtener la unidad es aquella que tiene ella misma unidad; pues está claro que muchos no pueden unificar y concordar cosas diversas si no en cuanto que ellos mismos están de algún modo unificados. Es, por otra parte, evidente que lo que de suyo es uno, tiene mayor conveniencia que muchos unidos para causar la unidad, y, por tanto la multitud se gobierna mejor por uno que por muchos. Luego el gobierno del mundo, que es el mejor, está en manos de un solo gobernador"¹³⁵

En ese sentido, la unidad de la sociedad o el pueblo se realiza en la figura del monarca, como será repetido casi unánimemente hasta el siglo XVIII. Lo resalta Francisco Suárez añadiendo que, si bien la forma de gobierno es un problema poco importante (siéndolo más el que quede establecida la finalidad justa del gobierno en la conciencia tanto del gobernante como de los gobernados), no deja de ser preferible la forma monárquica a los demás arreglos posibles, como indica "la práctica dominante entre todas las naciones". Suárez no desdeña a la aristocracia o al gobierno popular ("...no son necesariamente malas. Pueden, por el contrario, ser buenas y útiles"), pero se mantiene apegado a la tradición: "...los hombres no están obligados a elegir precisamente una de estas formas de gobierno en concreto. Ciertamente es que la monarquía es la mejor forma de gobierno entre esas tres. Lo demuestra profusamente Aristóteles y puede deducirse del gobierno y plan providencial de todo el universo, que ha de ser necesariamente el más perfecto"¹³⁶. Pero la unidad del pueblo deriva de una cesión de autoridad por parte del pueblo, noción que podría, razonablemente, ser utilizada para adaptar al pensamiento dominante las doctrinas populistas e ilustradas del contractualismo.

Ahora bien, este pueblo no puede entenderse en cuanto a los individuos singularmente considerados, ni como masa desagregada, sino como colectivo cuyo destino está ordenado. Su voluntad –tomada holística y no individualmente– ha de reiterar la estabilidad y la tradición, viendo con enorme sospecha la seducción de la novedad. Y un gobierno popular debía ser novedoso, ya que su práctica concreta, si bien había sido registrada en la historia, era un hecho completamente remoto a la mayoría de los seres humanos (ya fueran educados o no). El gobierno,

¹³⁵ Tomás de Aquino, *Summa Th.*, I, Q. 103, 3.

¹³⁶ Francisco Suárez, *Sobre las leyes*, III, iv, 1

recordemos, tiene como tarea el orden para alcanzar su fin, que consiste en acercar al hombre a su salvación; para eso es que ha sido instituido providencialmente. La unidad es mayor, más poderosa, que la suma de sus partes, y así se hace casi independiente de ellas: “Dios ha provisto suficientemente al género humano, y le ha otorgado, en consecuencia, el poder necesario para su propia conservación y gobierno propio. (...) Ese poder no se da en los individuos separadamente considerados, ni tampoco en la masa (...) de miembros de un organismo. (...) Así también el cuerpo político, por el solo hecho de formarse de modo tan peculiarmente suyo, tiene el poder y gobierno de sí mismo y, por consiguiente, tiene también un poder y un peculiar dominio sobre sus propios miembros. (...) Pero para que esa comunidad tenga el poder de que hablamos *no es necesario un acto especial de voluntad humana*, sino que resulta de la naturaleza de las cosas y de la providencia del autor de la naturaleza. Así que en este sentido es exacto afirmar que el poder ha sido conferido por el mismo Dios directamente”¹³⁷.

Ahora bien, la posibilidad de que esta institución del gobierno se realice a través del “consentimiento [voluntario] de los pueblos, o por otra constitución humana”¹³⁸ queda presente, y es “... el primer modo de conferir esta potestad a un príncipe”¹³⁹. Necesariamente, la voluntad del hombre se aplica en la búsqueda de la salvación. No está el hombre libremente autorizado para pecar¹⁴⁰, y su libertad —en tanto que ejercicio de su voluntad, de la cual es responsable— será tanto más perfecta en tanto se dirija a su fin histórico, es decir, a su salvación: “No repugna a la libertad, más aún, es su máxima perfección, el que, por lo que hace a los medios, está la voluntad inclinada natural y necesariamente al fin último”¹⁴¹.

¹³⁷ Francisco Suárez, *Sobre las leyes*, III, iii, 6. El resaltado es nuestro.

¹³⁸ Francisco Suárez, *Defensa de la fe*, libro iii, cap. 2, 14.

¹³⁹ *Ibíd.*, 19.

¹⁴⁰ Domingo Báñez, *Comentario a la Primera parte de la Summa Theologica*, Q. XIX, art. 10.

¹⁴¹ *Íd.*

Esta consideración es importante al leer la doctrina de la resistencia escolástica. La tiranía a la que se refieren los escolásticos es, sin duda, la forma de gobierno más temible y cuya usurpación del poder es más acentuada. Ahora bien, esta usurpación incluye una suma de agravios; no pueden ser suscitados por simples reclamos y pequeñas manifestaciones de abuso. Como señaló Juan de Mariana, uno de los más radicales proponentes de la rebelión entre estos autores, sólo vale la pena recurrir a la rebelión –que es un mal- cuando “no es posible ignorar su maldad cuando trastornan toda la comunidad, se apoderan de las riquezas de todos, *menosprecian las leyes y la religión del reino y desafían con su arrogancia e impiedad al propio cielo*. En este caso hay que pensar en el medio de destronarlos, a fin de que no se agraven los males ni se vengue un crimen con otro”¹⁴². Con esto refuerza la idea de Tomás de Aquino, quien indica que la autoridad usurpada puede haber perdido su carácter de autoridad providencialmente establecida, al alejarse de su fin último:

“...el deber de obediencia para el cristiano es consecuencia del origen divino de la autoridad, y no existe en cuanto la autoridad no derive de Dios [lo que puede ocurrir...] por dos razones: una por el modo de adquisición y otra por el uso que se hace de ella.

(...) En cuanto al abuso de autoridad, puede ser doble: o por el hecho de que lo mandado por el que ejerce la autoridad sea contrario al fin mismo para el cual la autoridad ha sido constituida (como por ejemplo, *cuando se ordenase una acción pecaminosa, contraria a la virtud, ya que al autoridad ha sido instituida precisamente para promover y conservar la virtud*), en este caso no sólo no se está obligado a obedecer a la autoridad, sino también obligado a desobedecerla, como hicieron los santos mártires que sufrieron la muerte por no obedecer las impías órdenes de los tiranos; por otro lado, puede suceder que aquellos que están investidos de la autoridad *ordenen cosas que excedan la competencia de ésta*, (...); en estos casos el súbdito es libre de obedecer o desobedecer.”¹⁴³

Así, un tirano puede serlo en términos de su relación con la religión católica en tanto que sistema de creencias, y en tanto que organización socializadora con unas competencias concretas. Puede decirse, incluso, que dada la importancia social de la piedad religiosa, el atentar contra la fe y su organización es un factor de perturbación social tan grave que pone en evidencia la corrupción generalizada del gobernante, es decir, el advenimiento de la tiranía. Precisamente, estas doctrinas surgieron como interpretaciones favorables a los derechos del clero, primero, y del pueblo,

¹⁴² MARIANA, Juan de (1598/1981), **La Dignidad Real y la Educación del Rey**. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. Lib. I, cap. VI, p. 80. El resaltado es nuestro.

¹⁴³ Tomás de Aquino, *Comentarios a las “sentencias” de Pedro Lombardo*, II, Dist. 44, Q. 2, 2. El resaltado es nuestro.

después, ante las autoridades civiles, en ocasiones de conflictos severos de competencias (por ejemplo, la suscitada por el Conflicto de las Investiduras en el siglo X, que marcaría las prevenciones eclesiásticas en los próximos siglos, o la derivada de la desobediencia de varios príncipes y ciudades frente a Roma en el contexto de la Reforma).

En ese sentido, la crisis general de legitimidad iniciada a mediados del siglo XVIII –con la manifestaciones autoritario-monárquicas y autoritario-populares de la Ilustración– sería un escenario propicio para que reaflore esta doctrina. Irónicamente, es a la luz de estas crisis que se reafirma paulatinamente la autoridad civil, haciendo que la suspicacia eclesiástica hacia la autoridad civil no fundada en la religión –o al menos con pretensiones de no serlo– se vea sometida ante la tradicional sumisión a dicha autoridad. Quedan establecidas, entonces, dos interpretaciones genéricas del principio de autoridad providencial esbozado en el *Romanos* paulino y en el pesimismo agustiniano: la una dependiente, la otra independiente, del interés de los súbditos y de la sumisión a la autoridad religiosa. Por tanto, en la circunstancia de la crisis que estudiamos, la interpretación que se irá imponiendo será la segunda, reforzada por la doctrina del Derecho Divino de los reyes, vigente entonces en el imperio español. Habría que obedecer incluso al príncipe desviado:

“...no hay potestad que no venga de Dios; que quien resiste á ella resiste al orden divino (...). Debemos obedecer [por temor y inconciencia] tambien á los [gobnantes] discolos, siempre que no manden cosas prohibidas por el Derecho natural y divino, y *aun en este caso* deben los subditos sufrir con paciencia las persecuciones que les sobrevengan, por no ser ministros ni instrumentos de la iniquidad, sin que les sea licito sublevarse contra las potestades legítimas , de que el mismo Jesu-Christo y sus Apostoles y los Christianos de la primitiva Iglesia dieron al mundo admirables testimonios de obediencia rendida á los Nerones y Decios.” Pero esta advertencia no descarga al tirano, que se enfrentará al castigo Divino, tanto más temible como políticamente inoperante: “Pero al mismo tiempo Dios- por sus Profetas, y las Santas Escrituras les intima á los Principes de la tierra, que será tanto mas tremendo el juicio y las penas de sus iniquidades y tiranías”¹⁴⁴.

¹⁴⁴ PÉREZ Y LÓPEZ, Antonio Xavier (1785): **Principios de orden esencial de la Naturaleza: establecidos por fundamento de la moral y política y por prueba de la religión**. Madrid, Imprenta Real, pp.v-vi. El resaltado es nuestro. Cabe decir que el castigo divino al tirano no es, solamente, una pena en la realidad terrenal, sino que se dará, con todo sus efectos, en el plano sobrenatural. Léase la advertencia de Agustín de Hipona en la nota 110119.

Este dato vale para no descontar el sutil carácter subversivo de la doctrina de la resistencia escolástica (que sería eventualmente reinterpretado por el pensamiento protestante y liberal): la rebelión se nutre en una fijación de la autoridad a unos parámetros de legitimidad prepolítica –sean los derechos natural establecida por la Providencia y consolidada por la religión; sea ya una interpretación racional, material y no mística de estos derechos-; así, la idea de la justicia es externa a la autoridad y a su voluntad en sí mismas, por lo que puede servir para impugnarla. No en vano estas ideas –y otras afines- fueron repudiadas por el absolutismo de Derecho Divino: aún cuando el tiranicidio requería de condiciones extraordinarias para su puesta en práctica (la corrupción profunda de la autoridad, junto con la indignación generalizada del pueblo en tanto que colectivo), no podía ni siquiera sugerirse tal idea¹⁴⁵.

LA PECULIARIDAD HISPÁNICA

El éxito de una empresa política puede, estando esta correctamente consagrada, ser asumido como un evento providencial, como un acto de Dios. Tal fue lo que ocurrió con la consolidación del poderío español, que era una suerte de profecía auto-cumplida y que, en su origen, comprometería el desarrollo espiritual de sus poblaciones nativas e implantadas.

Esto se manifiesta en el hecho de que la consagración de la autoridad civil por parte de la autoridad eclesiástica tiene en el caso español, una manifestación singular al resto de los países europeos. La monarquía católica, y por lo tanto toda la empresa providencial que España dirigía en el planeta¹⁴⁶, eran aliados especiales de la Iglesia de Roma desde los tiempos de las guerras contra los moros en la Península Ibérica. Tal como apunta el Felice Cardot:

¹⁴⁵ Las doctrinas de la resistencia escolástica y sus derivaciones fueron prohibidas tanto en los países protestantes –por razón de ser su objetivo primordial-, como en la España ilustrada, con la expulsión de los Jesuitas. Como veremos, lo serían también en la Colombia republicana, en medio de la crisis que llevaría a su disolución.

¹⁴⁶ Léase Brading, Op. cit.; Ídem.

"Esa epopeya, que comienza en la baja Edad Media y se prolonga por setecientos años, en medio de una guerra que, en muchos momentos, tuvo una alta esencia religiosa y dio a la Monarquía una influencia manifiesta ante el Romano Pontífice, como que había sido aquél país quien al asentar en el suelo ibero el catolicismo, tradición de España desde los tiempos del expansión del Cristianismo en la época apostólica, había ganado para la Iglesia un rebaño que habría de ser, hogaño, como antaño lo había sido, fuerte bastión de la ortodoxia"¹⁴⁷

Felice Cardot refleja, con acierto, la actitud de la autoridad de Roma ante la empresa hispánica en todo su despliegue. Se trataba de la expansión de la cristiandad, de la recreación, paralela a la desmembración de la cristiandad occidental, de la comunidad política cristiana, bajo la autoridad y el empeño de sus monarcas. En la bula *Universales Ecclesiae* de Julio II, en la cual se consagra la entrega primera de las potestades eclesiásticas a los reyes católicos, esta es precisamente la fundamentación de su empeño:

"Como, pues, en los tiempos recién pasados Fernando, nuestro carísimo hijo en Cristo, Rey ilustre de Aragón y de Sicilia, e Isabel, de esclarecida memoria, Reina de Castilla y de León, penetrando en el Océano, después de haber echado lejos de España el yugo tan pertinaz de los Moros, llevaron también a tierras ignotas el sublime estandarte de la Cruz, de suerte que, en cuanto estuvo de su parte, confirmaron aquella palabra: El sonido de ellos se ha propagado por toda la tierra, y bajo un cielo desconocido sujetaron a su imperio islas y lugares en gran número."¹⁴⁸

La escogencia sería resaltada por los cronistas e historiadores laicos de la conquista española, no sólo como modo de justificación, sino como recordatorio de la función última de este notable empeño político e institucional:

"(...) Le hizo Dios [a Carlos V] el escogido para la suprema dignidad del mundo e república cristiana y el segundo gladio (y el vicario de Dios el primero) (...) así se debe esperar que lo que está por adquirir y venir al colmo de la monarquía universal de nuestro César (...) para que se conquiste el resto del mundo en lo ponga Dios todo y toda la infidelidad de la vandera de J. Hesu Christo y obediencia y servicio de tan Christianísimo monarca."¹⁴⁹

Estando así la sociedad española comprometida con el avance y la defensa de la cristiandad, debía su esfuerzo no sólo provenir sino responder a cierta definición del orden, definición dictada precisamente por una empresa religiosa. Se reafirmaba el principio tradicional al considerar al orden temporal español era consecuencia y prescripción divina, tal y como lo eran sus instituciones. Y este poder actualizado desde el emperio tenía su reflejo no sólo en las máximas y actitudes políticas de los súbditos, sino además en prerrogativas legales y de

¹⁴⁷ FELICE CARDOT, Carlos (1959): "Estudio Preliminar" en BURKE, William (1959): **La Libertad de Cultos: polémica suscitada por William Burke**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, p.16

¹⁴⁸ Bula *Universalis ecclesiae*, de Julio II, 1508, en González Oropeza, op. cit., pp.47-53

¹⁴⁹ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias* (1549-1557), citado por Brading, Op. cit., p. 15

organización concreta del poder. Expresión de esto fue el modelo de conquista español, a través del cual el Estado era la fuerza de avanzada de la Iglesia en los nuevos territorios. A su vez, la Iglesia era aliada del dominio español, con el cual –aunque por sus propio fin- fue de la mano durante su establecimiento y auge, hasta las perturbaciones generadas por su crisis.

Pero el dominio político, la empresa de la conquista, era un instrumento para el fin verdadero, la evangelización, y esto ha de proporcionarnos una lectura de la posición de la Iglesia ante la crisis del siglo XIX. Eso se observa incluso e críticos de la conducta de la autoridad política española –es decir, del despliegue de su capacidad coercitiva- en las Indias, quienes admiten y promueven los títulos de España como medio para la promoción de la fe. Téngase como ejemplo lo escrito por Bartolomé de Las Casas, en su memorial de defensa del derecho de las posesiones españolas en América, dependiente del permiso papal, basado en su autoridad espiritual:

“Los reyes de Castilla y León tienen justísimo título al imperio soberano e universal o alto de todo el orbe de los que llamamos océanos Indias, e son justamente príncipes soberanos y supremos, y universales señores y emprenden sobre los reyes y señores naturales dellas, por virtud de la donación no simple y mera, sino modal *id est, ob interpositam causam*, que la Sancta Sede apostólica interpuso y les hizo.”¹⁵⁰

Razones similares habría señalado Francisco de Vitoria, dos décadas antes, comentando largamente sobre la conveniencia a la religión de la ayuda material que sería provista por la corona hispana:

“Otro título puede invocarse, a saber: la propagación de la religión cristiana. A favor de la cual sea la primera conclusión: los cristianos tienen derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros.

Esta conclusión (...) es clara por lo ya dicho. Porque, si tienen derecho de peregrinar por aquellos ligares y comerciar con sus gentes, pueden también enseñar la verdad a los que la quieran oír; mucho más tratándose de lo concerniente a la salvación y felicidad que de lo que atañe a cualquier otra humana disciplina. (...) De otro modo estarían fuera del estado de salvación, si no fuera lícito a los cristianos irles a anunciar el Evangelio. (...) Porque la corrección fraterna es de derecho natural, como el amor. Y como ellos no sólo están en pecado, sino también fuera del estado de salvación, compete a los cristianos corregirlos y dirigirlos; más aún, parece que hasta están obligados a ello. Quinto y último argumento, porque son prójimos, (...) luego toca a los cristianos instruir en las cosas divinas a aquellos que las ignoran.

(...) Aunque el papa no sea señor temporal, como arriba queda dicho, tiene, no obstante, potestad sobre las cosas temporales en orden a las espirituales. Y como especialmente corresponde al papa el procurar la promoción del Evangelio en todo el mundo, si para la predicación del Evangelio en

¹⁵⁰ DE LAS CASAS, Bartolomé: “Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las indias” en DE LAS CASAS, Bartolomé (1552/1958): **Obras Escogidas de Fray Bartolomé de las Casas: opúsculos, cartas y memoriales**. Madrid, Ediciones Atlas, p.352

aquellas provincias tienen más facilidades los príncipes de España, puede encomendársela a ellos y prohibírsela a todos los otros. Y no sólo puede prohibir a estos últimos la predicación, sino también el comercio, si fuera esto conveniente para la propagación de la religión cristiana, puesto que puede ordenar las cosas temporales como convenga a las cosas espirituales (...). Y parece que es absolutamente conveniente; porque si de otras naciones cristianas concurriesen indistintamente a aquellas provincias, es fácil que mutuamente se estorbaran y surgiesen muchas disensiones, por donde se impediría la tranquilidad y se turbaría el negocio de la fe y la conversión de los bárbaros.”¹⁵¹

La ventaja para la Iglesia sería proclamada además como una ventaja recíproca desde la perspectiva de la autoridad civil. Eso lo afirmaba un publicista de la conquista y la monarquía, como lo fue Juan de Solórzano en su *Política Indiana*: “el seguro, cierto estrivo y simiento de los imperios consiste en entablar y propagar, conservar y aumentar la fe, religión y culto de nuestro verdadero Dios y Señor”¹⁵². Y este imperio civil no quedaba a cargo de un gobernante cualquiera, sino de los “más firmes, puros y limpios en la fe católica y obediencia de la santa Iglesia romana” y, en frase evocada luego en la *Política de Dios, Gobierno de Cristo* de Francisco Quevedo, “sin mezcla de herejía con la cual se hallaban tan manchadas otras naciones”¹⁵³. Estas notas determinaron la institución que organizó esta unión: el Patronato Eclesiástico. A partir de la comisión de promoción religiosa hecha someramente en las polémicas bulas *Inter cætera* y *Eximiæ devotionis* (otorgadas por Alejandro VI en 1493 en favor de Fernando e Isabel, reyes de Castilla y Aragón) en las cuales se fueron repartidos los territorios ultramarinos bajo el dominio metropolitano, se sentaron las bases de la concesión del patronato en la bula *Universales Ecclesiæ*, proclamada por Julio II en 1508 y ya referida arriba.

El patronato, institución de origen medieval, consistía en un privilegio que no implicaba, en un sentido estricto, la intervención del Estado en la designación de las autoridades eclesiásticas (tal como se le entiende hoy), sino el privilegio concedido a un particular para que pudiese nombrar o presentar a un sacerdote para regir algún cargo o beneficio eclesiástico vacante. Este privilegio, en tanto que concesión, se otorgaba como recompensa a fieles destacados, quienes entonces

¹⁵¹ Francisco de Vitoria, *De los Indios recientemente descubiertos*, 1539: De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros al poder de los españoles, 7ª conclusión. Para una revisión crítica de los argumentos no providenciales sino mitológicos y casi paganos de la conquista española, léase ACOSTA, Vladimir (1998): **El continente prodigioso. Mitos e imaginario medieval en la Conquista americana**. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

¹⁵² SOLÓRZANO Y PEREIRA, Juan de (1648/1972): **Política indiana**. Madrid, Ediciones Atlas, vol. 3, p. 17

¹⁵³ Id.

dedicaban parte de su patrimonio al levantamiento y mantenimiento de los servicios religiosos (ya fuesen Iglesias, capillas, altares u otros beneficios); la idoneidad espiritual y canónica de la donación y las candidaturas propuestas quedaba -no sin cierta elasticidad y ambigüedad de propósitos- en manos del poder espiritual¹⁵⁴. Los beneficios rentísticos y demás producciones de estos espacios religiosos, así como la transmisión en el tiempo de estos privilegios quedaron como un espacio de tensión permanente y creciente entre la expectativa de aquellas personas o instituciones favorecidas patronato y los deseos de Roma¹⁵⁵. En el caso específico del patronato regio, los fundamentos de las bulas papales y el fracaso del establecimiento de una Iglesia propiamente indígena (a diferencia de lo ocurrido con la promoción del cristianismo entre los reinos godos y no latinos en los primeros tiempos de su expansión¹⁵⁶) promovió una interpretación hispanizante, y crecientemente favorable a la autoridad civil, del patronato. La bula de 1508

“Nos [la Iglesia de Roma], que para extirpados los falsos y perniciosos ritos, se plante la verdadera Religión, a mayor gloria del nombre cristiano hemos erigido en ella, mediante muchas y repetidas súplicas de los mismos Rey y Reina, un Iglesia Metropolitana (...) y dos Iglesias Catedrales (...). Y como además debe evitarse que los ánimos imbuidos en la nueva fe, al emprender alguna piadosa, lo hagan en un sitio tal (...) que ello pudiese acarrear algún perjuicio a la Religión Cristiana allí reciente o al dominio temporal de los Reyes, [... concedemos] que no pueda erigirse o fundarse ninguna Iglesia, Monasterio o lugar pío, tanto en la islas y lugares ya predichos como en las islas y lugares que se adquirieren, sin el consentimiento de los mismos Rey Fernando y Reina Juana y de los Reyes de Castilla y de León que en cualquier tiempo fueren; así como también que -siendo como es conveniente al propio Rey que las personas que estén al frente de dichas Iglesias y Monasterios sean seguras, gratas y aceptas- [...concedemos] el derecho de Patronato y de presentar, dentro de un año computado desde el día de la vacante, personas idóneas tanto para las Iglesias Metropolitanas como para las Catedrales erigidas para que se erigieren en todo tiempo y para cualesquiera otros beneficios eclesiásticos...”¹⁵⁷

Ya Julio II había indicado un fundamento similarmente amplio, no en los aspectos concretos del patronato –entonces no otorgado- sino en términos de los productos en renta y diezmos de las fundaciones pías:

“La sinceridad de la devoción y la integridad con que reverenciáis a Nos y a la Iglesia romana, merecen dignamente que accedamos a vuestros deseos, sobre todo a aquellos que os darían medios más eficaces para lograr con más satisfacción y prontitud la exaltación de la fe católica y el sometimiento de las naciones bárbaras. (...) Nos, que deseamos con gran empeño la exaltación y aumento de la fe, sobre todo en nuestro tiempo, alabando vuestro piadoso y laudable propósito, inclinados por vuestras súplicas, autorizamos con autoridad apostólica a vos y a vuestros sucesores futuros por el contenido de las presentes para percibir lícita y libremente el Diezmo de los habitantes y naturales de dichas islas que sean con el tiempo, y cuando las halláis adquirido (...) lo podáis percibir, pero sólo después de señalar real y efectivamente, y de antemano (...) la dote para las Iglesias que se erigiesen por vosotros o por vuestros sucesores de vuestros bienes o de los suyos,

¹⁵⁴ Sánchez Espejo, op.cit, pp.27-29.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp.31-33.

¹⁵⁶ Prién, Op. cit., pp.159-253.

¹⁵⁷ Compilado en González Oropeza, op. cit., pp.47-53

con la cual dote pueden los jefes y rectores de dichas Iglesias sustentarse dignamente a fin de ejercer el culto divino para gloria de Dios y satisfacer los derechos episcopales.”¹⁵⁸

¿Qué explicaba esta entrega portentosa de la Iglesia? En el siglo XVI se llegaba a un territorio en el cual todo estaba por hacer. El carácter de tal misión no dejaba en duda que se trataba de algo extraordinario, que no podía sostenerse amén del curso normal de las instituciones. La Iglesia, a la cual le hubiera sido difícil emprender por sí sola su expansión hacia estos parajes, requería de la ayuda del poder político, de la maquinaria de conquista española. En contraprestación, la obra se realizaba para engrandecer la tarea de salvación, de un modo que aún hoy ha sido determinante en la relevancia temporal de la Iglesia católica.

Las disposiciones de este patronato pueden resumirse en tres concesiones: el permiso de construcción, y edificación de Iglesias ha de pasar por manos de los reyes católicos; el derecho a disponer y administrar las rentas de las Iglesias, beneficios y lugares píos; tendrá derecho la corona, por otra parte, de presentar y recomendar personas idóneas para prestar servicios y obtener dignidades eclesiásticas¹⁵⁹, todo con objeto y beneficio de los “derechos episcopales”¹⁶⁰. Eran los reyes, en cuanto ostentaban la doble condición de *personas públicas* y de propulsores de la evangelización en las Indias, los facultados para dar a los privilegios de su patronato la interpretación auténtica. Tal autoridad sobre los temas eclesiásticos era general (se extendía a todas las acciones, personas y bienes eclesiásticos), personal (respondiendo a la corona española, que controlaba las comunicaciones entre ambos hemisferios¹⁶¹) y hereditaria (para los sucesivos monarcas de Castilla y

¹⁵⁸ Bula *Eximiae devotionis sinceritas*, de Alejandro VI, 1501, en González Oropeza, op. cit., pp.42-46

¹⁵⁹ Sánchez Espejo, op. cit., pp. 95-96.

¹⁶⁰ La función evangelizadora era, en particular, cara para los monarcas. Esto se refleja en las comunicaciones de los monarcas reiterando su derecho imprescriptible al Patronato, recalcando este objetivo doctrinal. Léase, por ejemplo, la real cédula promulgada por Felipe II el 1º de junio de 1574, recogida en PENYAK, Lee y PETRY, Walter (comps., 2006): **Religion in Latin America. A documentary history**. Nueva York, Orbis Books, pp. 65-67.

¹⁶¹ Carlos V había obtenido del papa Pablo III la autorización para el plázet, pase regio o *Regium exequat*, que consistía en la retención y censura previa de bulas y breves pontificios hacia los religiosos católicos en sus dominios. Aunque Roma impidió la presunción española de otorgarle un Patriarcado de las Indias, la corona a su vez impidió el establecimiento de Nuncios apostólicos en las regiones americanas, incluso después del Concilio de Trento. Prien, Op. cit., p. 120.

León)¹⁶², lo cual implicaba una serie de problemas logísticos y políticos: la subordinación religiosa ante las autoridades civiles (de quienes dependía su lucrativa y ambicionada carrera), la percepción de la Iglesia como un ente administrativo y oficial, la prolongación de las vacantes en las posiciones pías y, además, el desmejoramiento de las comunicaciones entre Roma y sus obispos¹⁶³. Cabe plantear que estos problemas, quizás, no se habrían atenuado demasiado dada la lejanía del Vaticano con respecto a América. En cualquier caso, todo esto, al momento de la ruptura del principio descendente de legitimidad de la monarquía española sobre sus súbditos americanos, traerá consecuencias en la actitud de las autoridades eclesiásticas –que convivían tensamente con las interpretaciones reales- y en el desarrollo de la institución del patronato en Hispanoamérica tal como podían interpretarlo las autoridades republicanas, celosas de su nuevo poder.

REGALISMO Y DERECHO DIVINO DE LOS REYES

Esta expansión del poder real en frente a la Iglesia terminó teniendo, a su vez, una fuente de legitimación o racionalización doctrinal. Cabalgando sobre la dislocación de la autoridad religiosa de Roma, las autoridades civiles retomaron y proclamaron la sacralidad directa de su poder bajo Dios. Así, el derecho divino de los reyes era la expresión maximalista de la legitimidad descendente, exacerbando la tendencia propia de la interpretación católica tradicional. El rey, legítimo por gracia de Dios, era a su vez la fuente única del derecho, y, por tanto, máxima autoridad civil por sobre otro estamento, jerarquía o poder (nobleza,

¹⁶² Esto indicaba que, si bien la Iglesia era necesaria para el poder político, ésta debía obediencia a dicho poder, y no podía actuar en su contra. Si el poder político y la sociedad protegían a la fe, era razonable que esperasen los beneficios de las instituciones pías: “Y si por ella o por la religión deben exponer las vidas, ¿por qué no las haciendas? Si los sustenta la república, justo es que halle en ellos recíproca correspondencia para su conservación y defensa. Desconsuelo sería del pueblo pagar décimas continuamente y hacer obras pías, y no tener en la necesidad común quien le alivie de los pesos extraordinarios. Culparía su misma piedad, y quedaría helado su celo y devoción para nuevas ofertas, donaciones y legados a las Iglesias. Y así, es conveniencia de los eclesiásticos asistir en tales ocasiones con sus rentas a los gastos públicos, no sólo por ser común el peligro o el beneficio, sino también para que las haciendas de los seglares no queden tan oprimidas, que, faltando cultura de los campos, falten también los diezmos y las obras pías”. Saavedra Fajardo, Op. cit., Empresa 25: Poniendo en [la religión] la firmeza y seguridad de sus Estados, *Hic tutior*.

¹⁶³ Prién, Op. cit., pp.120-127.

Iglesia, parlamentos...), desplegada de un modo benéficamente paternal sobre la población. Tal doctrina, que alimentó una versión no racional sino espiritual de la monarquía absoluta, proclamada seriamente no sólo desde eruditos tratados, sino además a través de medios populares: folletos, sermones, arengas que debían, por su prevalencia, responder a “instintos profundos”¹⁶⁴. La doctrina no sólo se refería a la monarquía como una institución ordenada por la divinidad; además promulgaba que el derecho hereditario de los príncipes era irrenunciable, que los reyes sólo debían responder a Dios y que la no resistencia y la obediencia pasiva eran disfrutadas por la divinidad. En sus primeras manifestaciones, surgidas en la Inglaterra Estuardo, esta celosa promoción del poder político respondía a la necesidad de dominar a una Iglesia nacionalizada —es decir, separada de Roma— desde la era Tudor. Textos hoy poco estudiados como *La verdadera ley de las monarquías libres* de Jacobo I o el *Patriarca* de Robert Filmer, expusieron los principios generales de esta doctrina (repudiada en los albores de las revoluciones liberales del siglo XVII). Para el monarca Estuardo, la autoridad real se encontraba de los preceptos morales positivos y de la influencia de otros seres humanos, sólo limitada por su conciencia y deseo de satisfacer a Dios: “Los Reyes serían los autores y creadores de las leyes, y no las leyes de los Reyes (...) No niego la vieja definición de un Rey (...) que hace de un Rey una ley parlante y de la ley un Rey mudo; porque ciertamente un Rey que no gobierna por su ley mal puede responder a Dios por su gobierno o tener un reino felizmente establecido”¹⁶⁵. Para Filmer, este derecho se deriva de la concesión Divina a Adán y sus descendientes de dominar la tierra y todo lo que ella produjese, a modo del poder natural de los padres sobre los hijos: la autoridad real es natural, no convenida ni discutible, y ciertamente no limitada por la ley¹⁶⁶. Cabe recordar que ambas obras

¹⁶⁴ FIGGIS, John Neville (1922): **The Divine Right of Kings**. Cambridge, University Press, pp.1-5. Tal había sido, también, el comentario de Montesquieu sobre la recurrencia del mandato absoluto, como el derivado más directamente de los instintos humanos.

¹⁶⁵ JAMES I, (1598): *The Trew Law of Free Monarchies: The Reciprocal and mutuall duetie betwixt a free King and his naturall Subjects*, recogida en TANNER, Joseph Robson (comp. 1930): **Constitutional Documents of the Reign of James I, A.D. 1603-1625**, Cambridge, Cambridge University Press, p. 187.

¹⁶⁶ FILMER, Robert (1680): **Patriarcha o el poder natural de los reyes**. Madrid, C.A.L.P.E., pp.7-60.

fueron escritas en abierta oposición a las ideas de la resistencia y la soberanía derivada del consentimiento popular de la alta escolástica, en especial los trabajos del “jesuita Suárez” (dicho esto con sorna), quien por ignorancia u obstinación separaba la autoridad paternal y económica del dominio civil y político¹⁶⁷.

En los países donde el catolicismo era predominante, la expansión de la autoridad monárquica respondía a la crisis de sus monarquías estamentales y, además, a la necesidad de consolidar la autoridad monárquica en una fuente nacional, separándola cuidadosamente de la influencia Romana. Así, los reyes católicos se harían más romanos que el papa, al convertirse en los defensores directos de la Iglesia católica en sus regiones (asumiendo el vacío que, a mediados del siglo XVII, había dejado la derrota del Sacro Imperio austriaco tras la guerra de los Treinta Años entre los paladines del catolicismo). Las coronas prevalecían y ellas podían ser garantes de la fe y de las libertades eclesiásticas. Así se articuló la ideología regalista, que tuvo su manifestación en España, Portugal, Francia (con el galicanismo), la Alemania imperial (el febronianismo) y la Austria de los Habsburgo (el josefinismo), así como con las derivaciones políticas del movimiento teológico jansenista¹⁶⁸. Las *libertades galicanas*, aprobada en 1682 por la jerarquía eclesiástica francesa y redactada por el obispo Jacques Benigne Bossuet prácticamente servía de modelo para estas medidas, en tanto que consagraba una suerte de inmunidad divina especial para el monarca, protegiéndolo de la autoridad de Roma y convirtiéndolo, a su vez, en el

¹⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 29-31.

¹⁶⁸ Estas corrientes, sin separarse de la Iglesia católica, asumían mayor comodidad con la protección real de los derechos eclesiásticos, asumiendo que la comunicación del papado con los eclesiásticos debía ser mediada por la autoridad real. En el caso del Jansenismo, la invocación de la autoridad de Agustín de Hipona y de un espiritualismo renovado –criticando la militancia política de la Iglesia– hacía que los seguidores del teólogo holandés Cornelius Jansen fueran tildados de heterodoxos o, incluso, de protestantes. Sin embargo, el jansenismo tuvo connotaciones políticas implícitas, pero su propagación sí fue utilizada como justificación de la intervención moderadora de las monarquías sobre la Iglesia. En cualquier caso, la autoridad papal había venido debilitándose desde el siglo XVI, con la paz de Augsburgo en 1555 (que reconoció el principio *cuius regio eius religio*) y la paz de Westfalia (que estableció un estatus quo que solventara los problemas políticos derivados de la reforma, socavando el poder extraterritorial del Imperio y el Papado –el cual no participó en las negociaciones–). Esto no quiere decir que la Iglesia, por una parte, haya perdido sus derechos frente a la monarquía, sino que se había acrecentado la tensión entre el poder político y el espiritual pretendidamente resuelta en la Alta Edad Media. Sobre estas tendencias regalistas, léanse los comentarios de ILLANES, José Luis y SARANYANA, Joseph Ignasi (2002): **Historia de la Teología**. Madrid, Manuales de la Biblioteca de Autores Cristianos, p.215, nota 44.

promotor principal de la Iglesia en su reino¹⁶⁹. Claro está que en la práctica esto implicaba una fuerte intervención del poder civil sobre los asuntos internos de la Iglesia, así como la administración e incautación de sus finanzas, el control de la educación de sus cuadros y, articulada con la naciente economía política y la filosofía que alimentó a los despotismos ilustrados, una crítica a la pertinencia social de la institución clerical católica y de la creencia religiosa¹⁷⁰.

El regalismo francés y español se articulará perfectamente con la versión borbónica de la teoría del Derecho Divino de los Reyes. Esta doctrina tuvo en Bossuet uno de sus más reputados expositores, que sería recurrentemente utilizado a ambos lados del Atlántico. La desigualdad que sostenía la monarquía era consecuencia de la divinidad; a su vez, era el rey la personificación del cuerpo social, toda vez que era reflejo de la divinidad en la tierra. La monarquía era una manifestación de la Providencia, y no era casual que aquella fuese grandiosa:

“No necesito deciros que Dios es autor de los grandes nacimientos, de los grandes matrimonios, de los hijos de la posteridad. (...) ¡Cuánto desprecio a esos filósofos que, midiendo los designios de Dios por sus propias ideas, solamente le hacen autor de cierto orden general, desde el que Él desarrolla como puede todo lo demás! ¡Como si tuviera como nosotros miras generales y confusas, y como si pudiese la inteligencia soberana dejar de comprender en sus designios las cosas particulares que solas subsisten verdaderamente! No lo dudemos, cristianos; Dios ha preparado en su eterno designio las primeras familias que son la fuente de las naciones, y en todas las naciones las cualidades dominantes que debían formar la fortuna. También ha ordenado en las naciones las familias particulares de que se componen; pero *principalmente las que debían gobernar estas naciones*, y en particular en estas familias todos los hombres que habían de elevarse, sostenerse o caer.”¹⁷¹

Las ideas de Bossuet, redactadas como sermones panegíricos, anulaban la modestia política de la primera cristiandad. Era así difícil someter al poder civil, que era una preocupación especial de Dios, a algún tipo de control político debajo de sí mismo: la autoridad civil no se acercaba a la Divinidad a través del cumplimiento de su tarea promotora de la religión (lo que lo colocaba en una suerte de condominio con la autoridad eclesiástica), sino que *por su carácter especialmente sagrado* –dada la predestinación de su establecimiento- era que debía dedicarse a los

¹⁶⁹ *Declaración de las libertades galicanas*, 1682, en NAVARRO-VALS, Rafael, y PALOMINO, Rafael (comps., 2000): **Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica**. Madrid, Alianza Editorial, pp. 170-171.

¹⁷⁰ SÁNCHEZ AGESTA, Luis (1953): **El pensamiento político del despotismo ilustrado**. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, pp. 175-183

¹⁷¹ *Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche*, 1683, en BOSSUET, Jacques Benigne (1961): **Oeuvres** París, Gallimard, p.110 y siguientes.

asuntos eclesiásticos. La unidad del pueblo en el monarca, ya planteada por los teóricos racionalistas del absolutismo, era un rasgo de la majestad divinamente ordenada: “Ved un pueblo reunido en una sola persona; ved ese *poder sagrado, paternal y absoluto*, ved la razón secreta que gobierna todo el cuerpo del Estado, encerrada en una sola cabeza: estáis viendo la imagen de Dios en los reyes y tenéis idea de la majestad real”¹⁷². La persona del monarca era una persona especialísima dentro de toda la creación, y estaba por encima de la igualdad en desigualdad de todos los hombres, en tanto que fieles, dada su especial misión:

“Dios es infinito, Dios lo es todo. El príncipe, en tanto que príncipe, no puede ser considerado como un hombre particular: es una persona pública, todo el Estado reside en él; la voluntad de todo el pueblo está contenida en él. Como en Dios, reúne toda la perfección, y toda la verdad, por tanto todo el poder de los particulares se reúne en la persona del príncipe. (...) El poder de Dios puede sentirse en todos los extremos de la creación: el poder real puede actuar sobre todos los territorios bajo su dominio al mismo tiempo. Él mantiene todo el reino unido como estado, así como Dios mantiene unido al mundo.

Que Dios retire la mano, y el mundo se precipitará hacia la nada: que en el reino cese la autoridad, y todo será confusión.”¹⁷³

El temor a esta confusión, sombríamente presentado por Bossuet, se hizo presente en las teorías españolas sobre el Derecho Divino, especialmente acentuadas con la crisis continental de finales del siglo XVIII. Si bien la autoridad real era considerada de origen Divino, no se había llegado a colocarla por encima de la autoridad eclesiástica (acaso porque el patronato regio en América y la concesión del patronato en España –a través del Concordato de 1753 celebrado entre Fernando VI y Benedicto XIV¹⁷⁴, así como el auge de las teorías regalistas expansivas de Pedro Rodríguez de Campomanes durante el reinado de Carlos III. Si bien esto no transformaría la esencia providencialista de la doctrina tradicional, la llevarían a políticas concretas que no habrían sido permitidas

¹⁷² BOSSUET, Jacques Benigne (1709): *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*. París, imprenta de Pierre Cot. Libro V, art. 4, prop. 1ª, p. 240. No en vano el regalismo de las monarquías absolutas será reproducido en las repúblicas radicales luego de la revolución: la voluntad general del pueblo también tendrá un poder sagrado y absoluto, como establecerá más adelante Jean-Jacques Rousseau. Ambos, Bossuet y Rousseau, se vinculan a la idea de voluntad general Divina de Nicolás Malebranche en sus obras *De la recherche de la vérité* y *Nature et Grâce* (aunque la interpretación de Bossuet sobre la influencia de ésta en las voluntades particulares no coincidiera con Rousseau ni con las implicaciones políticas colegidas por Malebranche, cuyas teorías criticó ferozmente). Léase SHKLAR, Judith (1973-1974): “General Will”, en WIENER, Phillip (1973-1974): *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. Nueva York, Charles Scribner's Sons. Vol. 2, pp.275-281; y RILEY, Patrick (ed., 1999): “Introduction”, en BOSSUET, Jacques Bénigne (1709/1999): *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. xx-xxiii.

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 237.

¹⁷⁴ Navarro-Vals y Palomino, op. cit., pp.172-176.

anteriormente, en especial ante la amenaza que tanto a la fe y al orden monárquico presentaban las nuevas doctrinas político-sociales.

La insurgencia del "pensamiento filosófico", o sea, de la ilustración dentro de los dominios españoles, añadida a los excesos de la revolución francesa, llenaron de desasosiego el alma de las fuerzas más tradicionalistas de la comarca. La noción de una conspiración ilustrada y demoníaca era, como se podrá ver, el elemento que con mayor fuerza se tuvo para replantear con mayor vehemencia la doctrina católica, y reforzarla con los elementos franceses de la doctrina del derecho divino de los reyes y de las teorías contrarrevolucionarias y absolutistas¹⁷⁵. No les bastaba a estos autores la tradición monárquica española (que ya había manejado su establecimiento y misión celestial abundantemente¹⁷⁶), ni su moderación que en general todo el siglo de las luces había proferido para España. El racionalismo ilustrado español, que había intentado conciliar la razón y la fe durante el auge del regalismo borbónico, deba lugar a un pensamiento más tradicional y providencial, inspirado en la crisis de legitimidad¹⁷⁷.

Claro está que la instituciones católicas no sufrirían cambios considerables en lo inmediato: seguía siendo la religión del Estado, y, la apertura racionalista en ningún modo significó la amenaza a las organizaciones religiosas (si bien en 1767 son expulsados del imperio los miembros de la Sociedad de Jesús, esto se debió más a razones de ideas y fidelidad política que de carácter teológico-doctrinal¹⁷⁸). El tribunal Santo

¹⁷⁵ HERRERO, Javier (1994): **Los Orígenes del Pensamiento Reaccionario Español**. Madrid, Alianza Editorial, pp.23-24

¹⁷⁶ Rey, 2008, Op. cit., pp.56-59.

¹⁷⁷ SECO SERRANO, Carlos (2000): **Historia del Conservadurismo Español**. Madrid, Ediciones Temas de Hoy, p. 17

¹⁷⁸ La Sociedad de Jesús no fue expulsada –y sus bienes confiscados- sólo de los territorios metropolitanos y ultramarinos de España, sino que fue prácticamente abolida en los más importantes ámbitos de la catolicidad: Portugal (en 1754 de sus colonias y en 1759 del reino metropolitano; lo que provocó una ruptura de relaciones entre Roma y Lisboa), Francia (en 1763, ofreciéndosele a los miembros de la orden su expulsión o su 'galicanización') y Parma (en 1768). Prolongados conflictos entre los déspotas ilustrados y el papado derivaron en estas acciones, que eventualmente fueron refrendadas por Roma con la supresión de la orden a través de la breve *Dominus ac Redemptor* de Clemente XIV en 1773. El problema de las misiones jesuitas en los territorios guaraníes; el dilatado conflicto entre jesuitas y jansenitas en Francia que había involucrado a la autoridad real en la defensa de éstos; la idea de que la Sociedad era agente del ultramontanismo y promotores de la bula *Unigenitus* de 1713 (promulgada por Clemente XI para condenar al Jansenismo y para intentar de cortar sus ramificaciones políticas); la crítica a las doctrinas políticas 'populistas' de los jesuitas; la percepción propagandística –dentro y fuera de los países católicos- del poder terrenal y económico de la orden, etc., más que disputas espirituales, fueron los motivos de estas medidas. En muchos países protestantes y en algunas

Oficio permaneció vigente en España por más tiempo que en otro lugar de Europa, así como en la América española, donde el patronato siguió funcionando como siempre lo había hecho. Sin embargo, el acusado revuelo causado por los sucesos franceses, daría pie al descarrilamiento de la apertura española y “el brote de una *reacción conservadora* a ultranza”¹⁷⁹.

Las nuevas doctrinas, no exentas de elementos tradicionales, desandaron los pasos de la evolución del despotismo ilustrado español, alejándolo del pensamiento ilustrado que con tanto desengaño trastornaba Francia y amenazaba con trastornar el mundo. Estos escritores -como Zeballos, Pérez y López, Vila i Camps, entre otros- reelaboraron con la venia de la monarquía y con el apoyo popular que se revelaba en la creciente impopularidad de los políticos ilustrados españoles, distintos medios con los cuales las máximas remozadas – disminuyendo su énfasis político- del absolutismo entraban en la conciencia popular. Las recopilaciones de máximas y aforismos, así como los catecismos políticos, serían --entre otros-- instrumentos continuadores de la práctica de propugnar y promover la tradición política, descargándola de elementos incómodos y del denso aparato doctrinal que podía oscurecer su difusión. Se simplificaba a niveles elementales los elementos doctrinarios descubiertos a través de la razón, haciendo de temas complejos y profundos material de lecturas elementales y hasta amenas. El caso de los catecismos políticos es una adaptación de los métodos de la catequesis católica aplicados a la difusión de la doctrina "civil" (que, como hemos observado, derivaba precisamente del orden divino). Se plantean, en un corrido de preguntas y respuestas, los elementos fundamentales del saber político, lo que debía saber un buen súbdito, y se volvía una y otra vez a ellos, haciendo momentáneas

misiones muy remotas, la orden no se llevó a cabo: allí, algunos antiguos jesuitas sirvieron a la crítica de las monarquías católicas. Irónicamente, la incapacidad de Roma para defender a esta organización inició un proceso de desmontaje de la ilustración católica y, así, dio renovado auge a las teorías regalistas de Derecho Divino, que llegaría a su cénit con las crisis revolucionarias luego de 1789. Para un resumen de los argumentos políticos de la expulsión, léase VAN KLEY, Dale (2006): “Piety and politics in the century of lights”, en GOLDIE, y WOKLER, Robert (2006): **The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought**. Cambridge, Cambridge University Press, pp.110-143.

¹⁷⁹ *Id.*

concesiones ante la necesidad de esclarecer ciertos elementos más complejos, repetidos esta vez en modos más sencillos; pedagógicamente, los principios se aprendían breve y memorísticamente¹⁸⁰.

Uno de los catecismos absolutistas de mayor riqueza y con mayor importancia en la formación del pensamiento absolutista y clerical español tardío fue el *Catecismo del Estado según los principios de la Religión* de D. Joaquín Lorenzo Villanueva¹⁸¹. Este catecismo era un compendio de ideas afines al absolutismo monárquico, con su debida fundamentación religiosa, como respuesta a las maléficas intenciones de la "impiedad", la "filosofía", los "nuevos teólogos", que confundían incluso a los fieles cristianos, quienes caían rendidos ante sus máximas seductoras es la defensa del "vínculo indisoluble": aquél existente entre la sociedad civil y su cabeza, y entre éstos y la fe cristiana. Consagra su obra, como era lógico, al rey Carlos IV, y la va introduciendo de esta manera:

"Una de las cosas en que más ha trabajado y trabaja la impiedad en estos tiempos tan desdichados que vivimos, es en dar por real y efectiva la distinción lógica o metafísica de los dos respetos con que la escuela considera al hombre, queriendo persuadir que en él hay dos personajes, o por mejor decir, dos hombres, uno moral y otro político, uno natural y otro sobrenatural, tan distintos entre sí que puede obrar el uno con total independencia del otro; y de consiguiente que se pueda en cualquier asunto tratar del uno desentendiéndose enteramente del otro (...) Tras esto se enseña también que la Filosofía y la política y las demás ciencias que se ordenan á la felicidad pública sólo miran al hombre en el estado natural y así no tiene que ver con ellas la Religión verdadera"¹⁸².

"(...) que los Fieles enemigos públicos de la impiedad se gobiernan por sus principios, y adopten las consecuencias de ellos, no puede mirarse sin lástima. No tiene número la gente que en el seno mismo de la Iglesia hay engañada y embaucada por este camino. (...) Muchos doctos que lo son en otras cosas, tropiezan aquí y se dexan llebar aguas abaxo de la corriente del filosofismo. Y deseando, como ellos dicen, hallar la verdad, se parecen en la vanidad; y creyendo estar dominados por la piedad piensan como los impíos; y poniéndoles Dios en la boca el lenguaje de la Religión, hablan como Turcos y como Gentiles"¹⁸³.

La verdadera doctrina del Estado no podía distinguir los ámbitos espiritual y político del hombre, ni separar al hombre cristiano del ciudadano. La potestad del los príncipes no se puede limitar a la felicidad de sus súbditos en este mundo, sino que tiene que ir aparejada de un

¹⁸⁰ BERMEJO CABRERO, José Luis (1986): **Máximas, Principios y Símbolos Políticos**. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 84-85; pp. 108-109.

¹⁸¹ Doctor, presbítero, calificador el Santo Oficio y capellán doctoral de Su Majestad en la Real Capilla de la Encarnación, Villanueva se convertiría, con el tiempo, en un defensor del liberalismo español en Cádiz, lo que lo haría sufrir primero prisión y luego el exilio de la España fernandina. Herrero, op. cit., p. 132, nota 39. De acuerdo a Menéndez-Pelayo, la comprensión del Catecismo no debe arrojar ideas sobre la doctrina católica tradicional: Villanueva no era católico fiel sino regalista adulatorio, a causa de sus creencias heterodoxas dentro de la Iglesia, llegando a afirmar que éste "jansenizó siempre, pero no fue liberal sino hasta las Cortes de Cádiz". MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1956): **Historia de los heterodoxos españoles**. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. II, lib. VI, cáp. 2, §ix, p.551.

¹⁸² VILLANUEVA, D. Joaquín Lorenzo (1793): **Catecismo del Estado según los Principios de la Religión**. Madrid, Imprenta Real, p. I.

¹⁸³ *Ibíd.*, p. II.

compromiso con su salvación. Las doctrinas que separan estos órdenes, y que así buscan la disolución del orden político y social, asumiendo erróneamente que en tal sociedad se mantienen siempre vivos los derechos que tuvo al formarse, ha de ser condenada por la religión. Y es que: “El hombre por el pecado perdió todo dominio y potestad sobre las cosas humanas. Así como ahora no hay bien ninguno ni felicidad temporal, al qual tenga derecho el hombre, y que no posea por puro don y misericordia de Dios: así tampoco hay potestad de un hombre ninguno, si no se lo da el Señor universal y absoluto de los hombres”¹⁸⁴. Negaba con esto Villanueva toda posibilidad de un contrato independiente por parte de los ciudadanos, y los ataba a las prescripciones ya establecidas por la divinidad:

P. Es lo mismo decir que la autoridad suprema viene de Dios, que decir que á Dios sólo toca elegir y nombrar al Príncipe?

R. No. Una cosa es la elección del Príncipe y otra el origen de la Potestad del Príncipe. El origen divino de la potestad del Príncipe no se opone á las formas particulares de la elección del Príncipe que tyenen algunos reynos.

P. Por autoridad pública entendemos siempre que reside en uno solo?

R. No. Entendemos lo que reside en las cabezas del Estado sea una o muchas, según el establecimiento del gobierno, recibido y establecido en él.

(...)

P. Qué entendemos por sumisión al Príncipe?

R. La obediencia y respeto que se debe por derecho divino a la pública autoridad.

P. Qué entendemos por legítima autoridad?

R. La que se halla establecida conforme a la ley (...). Dios recibe bajo su protección todos los gobiernos legítimos, de cualquier manera que se hayan establecido.”¹⁸⁵

A la autoridad, protegida y prescrita por Dios, se le debe obediencia y respeto: o sea, el respeto a quien tiene el derecho legítimo de mandar a otros, y la veneración de la legítima facultad de mandar a otros bajo las leyes cristianas, potestad de los príncipes. Bajo el gobierno de éstos y sus leyes ocurre la subordinación civil, y se promueve la unidad social del Estado. Unidad que mantienen la conexión de sus miembros, en cuanto al origen (es uno el principio de autoridad y subordinación), en cuanto al fin (la felicidad pública) y en cuanto a su constitución (su cabeza y sus miembros son un sólo cuerpo). Las doctrinas filosóficas ignoran el principio de unidad, proclamando a toda costa la noción de libertad y

¹⁸⁴ Ibíd., p. 4

¹⁸⁵ Ibíd., pp. 5-6

distorsionando los principios de la religión. Entiende Villanueva por religión, claro, a la religión católica, que "perfecciona y asegura los Estados (...) en la cual solamente reside el magisterio de la verdad, el vínculo de la caridad, de dónde se resulta la conservación de la unidad". La filosofía de los impíos ilustrados no se trata de "la filosofía verdadera que se somete a la revelación, sino de otra indigna de este nombre, la que pretende alumbrar el entendimiento, y enderezar el corazón, y curar los males generales y particulares sin contar con la Religión verdadera"¹⁸⁶.

En cuanto al tema de la libertad, esta es obviamente, para Villanueva, confundida y desviada por los filósofos libertinos. La libertad no es, como entiende Villanueva que ellos plantearían, el autogobierno o la independencia, ni está opuesta al gobierno: "la autoridad, que es instituida en interés de los súbditos no les quita su libertad"¹⁸⁷. Ésta idea, que derrumba el vínculo entre el príncipe y sus súbditos y que termina con la disolución de la sociedad, no es, en absoluto, consecuencia de la potestad divina: al contrario, se efectúa en contra de ésta. Al perder por el pecado original toda su independencia, se genera en el hombre la necesidad de ser dominado por quienes tenga a bien la Providencia disponer. En este sentido, la libertad de la que hablan los filósofos carece de fundamento:

"P. La libertad pertenece a los derechos del hombre?

R. Se distinguen varios géneros de libertad: libertad natural, libertad moral o libre albedrío, libertad civil, libertad del pecado, libertad de la miseria, &c. En el estado de la inocencia gozaba el hombre de todos estos géneros de libertad: por el pecado aunque no perdió enteramente la libertad natural, supuesta su existencia y conservación debida a la misericordia de Dios, ni tampoco perdió la moral, aunque esta quedó en extremo debilitada y inclinada a lo malo, quedó sujeto al pecado y a todas las miserias que son consiguientes a él.

P. Los filósofos libertinos quando dicen que el hombre nació libre, en qué sentido hablan de libertad?

R. No hablan de la libertad esencial del hombre que consiste en la naturaleza del libre albedrío, ni de la libertad de servidumbre que se opone a la esclavitud, sino de la libertad civil que se opone á la subordinación á la legítima autoridad, y por otro nombre se le llama **independencia**.

P. Y esta libertad es natural al hombre?

R. No, porque no tiene derecho a ella, ni es compatible con el orden de las potestades establecidas por Dios.

P. Qué diremos de los que dan por supuesta en el hombre esta libertad?

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 9

¹⁸⁷ Tomás de Aquino, *Comentarios a las "sentencias" de Pedro Lombardo*, II, Dist. 44, Q. 2, 2.

R. Que hablan de cosa fingida.

P. Pero el considerar al hombre con este derecho, no es útil para conocer de la condición de la sociedad?

R. Lo sería para divertir al pueblo con un sueño lisongero, no para enseñarle la verdad.

P. Los que discurren de esta suerte, prescinden del lenguaje de la Religión

R. Sí, y por eso se apartan de la verdad. La Religión no habla sino de la verdad; los que se apartan de Él, se apartan de la verdad."¹⁸⁸

En todo esto, volvemos al dilema de la Iglesia en tiempos de Pablo: ¿cómo lograr conciliar la cristiandad con la política, y así preservarla de quienes la consideraban asocial y disgregadora? Claramente, comprometiéndola al poder político, haciendo de los cristianos gentes obedientes y sumisas, haciendo de ellos "los mejores vasallos que tienen los príncipes". En este caso, lo que era la obediencia a la ley civil se convierte en un sometimiento incondicionado a ésta:

"P. Cómo ayuda la Religión Christiana á la unión y paz de los pueblos?

R. Por muchas maneras. En primer lugar da las ideas exactas de paz y concordia privada y pública, recomendando al hombre la paz con sólo buscar el origen de ella en el principio del orden invariable (...) el que en modo alguno divide la unidad, se opone directamente a los fines altísimos de Dios en la formación del hombre, en la encarnación del Verbo, y en el establecimiento del cuerpo espiritual de la Iglesia.

(...) *los Christianos Católicos son llamados conservadores de la integridad y fiadores de la unidad, porque todos ellos no son sino un sólo hombre cuya cabeza está en el cielo.*

(...) *La paz espiritual es enemiga de las discordias públicas y privadas, conserva la unión de las cabezas de la sociedad con sus miembros, inspira honor á la rebelión y ataja y corta los caminos por dónde a ella se llega. Además de esto la paz de la caridad es despreciadora de la libertad y honra mundanas, cuyo amor divide entre sí los miembros de la sociedad y rompe los lazos de la concordia civil (...)*

P. (...) Los buenos Christianos son los mejores vasallos que tienen los Príncipes.

R. Así es. No adoran ellos á las cabezas de la República, (...) más les honran y obedecen"¹⁸⁹

Así, se reafirma la tendencia conservadora dentro de la tradición católica, dejando de lado toda interpretación moderadora de la autoridad: la obediencia del católico era el eje central de la unión del cuerpo social. Porque, lo que es más, un cristiano sumiso era un buen cristiano; entre los caracteres de tal fiel honrado, temeroso de Dios e imbuido de buen espíritu, se encontraban la paz íntima, la honestidad sincera, la confianza en Dios, la recta intención e el obrar, la paciencia frente a aquellas cosas que nos atormentan el cuerpo, la mortificación voluntaria de las inclinaciones internas, la simplicidad, la sinceridad y la veracidad, la libertad de espíritu y el deseo de imitar a Cristo. Además, y de manera

¹⁸⁸ Villanueva, Op. cit., pp. 12-14

¹⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 79-184. El resaltado es nuestro.

especial, era fundamental el poseer un espíritu dócil y una voluntad flexible "porque no basta para prueba de un espíritu recto, que se rinda a creer, si la voluntad no se alarga a obrar según los dictámenes de una recta creencia"; la voluntad dócil es, también, "cierta facilidad en seguir os consejos de otros, mayormente cuando son de los superiores que están en lugar de Dios y representan su Persona", sin importar si éstos superiores fueran indiscretos, ignorante o apasionados. Ya se encargará la providencia de suplir sus faltas, con tal que los súbditos no falten en darles la debida sujeción y obediencia¹⁹⁰. La libertad era, entonces, no una "soltura de conciencia" (como se entendería a la libertad de cultos), "poco conforme a las leyes de la razón y la fe"¹⁹¹; tal es más bien una disolución del espíritu, ajena al espíritu cristiano y peligrosamente cercana al ideario trastornado de los filósofos.

* * * *

La tradición católica habría invitado, desde sus orígenes paulinos y agustinianos, a una interpretación providencialista y moralista de la historia y las instituciones humanas. Dentro de ese marco de interpretación se enlazará el pensamiento y los arreglos temporales de la conquista española en América. Si bien esto permitía –de manera tenue y quizás insuficiente- una lectura proclive a la necesidad de favorecer el consentimiento popular (que se manifestaba, entre otras cosas, en el bien que la religión y la Iglesia prestaban a la sociedad, el cual no debía someterse a la presión de la autoridad civil) también dejaron abierto el camino a otra interpretación: la de la monarquía de Derecho Divino. El discurso clerical de las primeras décadas del siglo XIX habrá de escoger, para su supervivencia, entre ambos discursos, ante el avance de las ideas modernas y su peculiar interpretación de la religión y el rol social de la Iglesia.

¹⁹⁰ SCARAMELLI, Giovanni Batista (1793): **Discernimiento de los Espíritus para gobernar rectamente las acciones propias y las de otros**. Madrid, Imprenta de Ramón Ruiz, pp. 122-123.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 134.

Capítulo 2

Religión, República y Tolerancia en las Ideas Ilustradas

Aunque la relación entre la religión y la modernidad aparezca como claramente definida en la progresiva secularización del discurso político en Occidente, es algo más compleja que esto. La Ilustración, etapa intelectual que arroja el surgimiento del pensamiento político venezolano propiamente dicho, es en sí misma una etapa peculiar: situada entre la exaltación del humanismo renacentista y sin llegar aún al descreimiento y materialismo decimonónicos¹⁹², este periodo era lo suficientemente subversivo –especialmente en su vertiente francesa¹⁹³- como para excitar las suspicacias del clero cristiano, especialmente el católico, al cual anatematizaba directamente. No sólo era ésta la religión de los países considerados como menos ilustrados –en especial España y sus dominios-, sino que además aparecía como la religión con mayor celo de su presencia pública, lo que según como articulaban los ilustrados derivaba de su carácter de Iglesia imperial, tras la alianza con las autoridades romanas, lo que le habría garantizado una posición materialmente cómoda e intelectualmente débil: el filósofo, guiado por la razón, era el absoluto opuesto del cristiano, dominado por su creencia en la gracia y su escasa expectativa en conocer y dominar la naturaleza¹⁹⁴. Al buscar el origen del culto religioso ya no en las verdades reveladas, sino en las pulsiones humanas más básicas, se presumía entre los sectores más ilustrados la institución de una religión más moderada, menos pública y de ritos modestos (lo que eventualmente llevaba a algunos elementos aristocráticos a la desafección hacia todo culto y así a la celebración de conductas poco edificantes, lo que era chocante con el decoro popular): todo esto en contraste con el boato y el despliegue del

¹⁹² GAY, Peter (1977): **The Enlightenment: an Interpretation. The rise of Modern Paganism**. Nueva York, W.W. Norton & Company, pp. 212-422.

¹⁹³ CASSIRER, Ernst (1951): **The Philosophy of the Enlightenment**. Princeton, Princeton University Press, p. 134

¹⁹⁴ "PHILOSOPHE" [Redactado por César Chesneu Dumarsais], en DIDEROT, Denis y D'ALEMBERT, Jean le Rond (eds., 1779/2008): **Encyclopédie: ou, dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres**. Chicago, University of Chicago / ARTFL Encyclopédie Projet, [<http://encyclopedie.uchicago.edu/>], vol. 12, p.509.

poder de las instituciones religiosas. Como sugiere Rorty, el deseo ilustrado consistía, fundamentalmente, en reducir y “privatizar la religión – manteniéndola fuera de (...) ‘la plaza pública’, haciendo que fuera considerado como de mal gusto traer a colación a la religión en las discusiones de política pública”¹⁹⁵.

Sin embargo, pese a su pretendida naturalidad y evidencia, éstas ideas debían ser iluminadas y civilizadas forzosamente entre el populacho, el cual “carecía de ojos” y era “sordo” ante los llamados de la razón, según constataban amargamente ideólogos poco moderados como Georg Lichtenberg y Denis Diderot¹⁹⁶: el mercado de las ideas asentado entre las “poblaciones cultivadas” y acomodadas¹⁹⁷, competía con la presencia pública del clero cerca de las masas. Y con esa presencia la Iglesia proclamaba su convicción acerca de los errores de la Ilustración y la filosofía, borrando sus matices y especificidades, y presentándolo como un movimiento sumamente peligroso. El regalismo europeo, así como el advenimiento de las revoluciones atlánticas en Estados Unidos, Francia y Haití, que actualizaban el potencial perturbador de las variadas y contradictorias ideas ilustradas, agravaba esta sensación. Fue precisamente desde la diáspora francesa causada por la revolución que surgió –bajo el calor de la hostilidad europea hacia las autoridades continentales- la amalgama que convertiría a la Ilustración en una amenaza múltiple, en la cuya hidra revolucionaria se conjugaban errores crecientemente mortales como el racionalismo, el pirronismo, la idea de la religión natural, la masonería, el jansenismo, la tolerancia y, en última instancia, el ateísmo.

Esta conclusión fue a la que llegó el abate Augustin Barruel con sus famosas *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*, en las cuales mostraba que los vínculos internacionales entre los intelectuales europeos eran, en efecto, una conspiración cuyo empeño derivó en el dominio jacobino en Francia, desde el cual se iniciaría la expansión del

¹⁹⁵ RORTY, Richard (1994): “Religion as Conversation-Stopper” en **Common Knowledge**, n.º. 3. Durham, Duke University Press, p.2

¹⁹⁶ Citados en Gay, Op. cit., p.20

¹⁹⁷ DARNTON, Robert (2006): **El negocio de la Ilustración. Historia editorial de La Encyclopédie**. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 601-628.

ideario ilustrado como un plan de disolución del mundo conocido, compuesto de tres elementos: el desdén hacia la autoridad de las iglesias establecidas (en especial a la Romana), la sublevación contra las autoridades gubernamentales, y la dislocación de todos los elementos de cohesión social (la propiedad, el orden estamental, las relaciones entre los sexos y entre padres e hijos, etc.)¹⁹⁸. No sería extraño, por lo tanto, que Europa amenazada por París revolucionario e imperial acogiera con entusiasmo esta narrativa, la cual se convertiría en acicate de sus ideas más conservadoras¹⁹⁹. Para éstas, sin la religión –y por lo tanto, sin la Iglesia- las sociedades construidas por la filosofía no serían sino fugaces instituciones; a decir del sacerdote Nicolás Jamin: “En vano son contruidos los sistemas políticos, si no se les coloca como base a la religión. Ella es el alma de los imperios, y sin ella no son sino edificios contruidos en el aire, que los vientos de las pasiones agitan sin cesar, para al final destruirlos”²⁰⁰.

Esta propuesta polémica exagera, sin embargo, los vínculos entre movimientos políticos e intelectuales distintos, y, de hecho, niega los matices entre las distintas vertientes del ambiente intelectual europeo que penetró en la mentalidad colonial americana: no toda la ilustración mantuvo su fe en las ideas republicanas, ni fue toda ella una crítica al impulso religioso del ser humano. Hubo, como se mostrará, espacio para interpretaciones variadas y, si se admite la influencia europea en las ideas americanas, debían asomarse conclusiones contradictorias entre nuestros revolucionarios.

Sin embargo, y pese a la variedad de las críticas, existía una idea en común, según la cual la mentalidad prevaleciente de lo que vendrá a llamarse “medieval” (es decir, la unidad incólume entre la religión establecida y la autoridad civil), debía ser desmontada. La discusión teológico política abierta por la Reforma y ensalzada –a veces

¹⁹⁸ BARRUEL, Augustin (1798): **Memoirs illustrating the history of Jacobinism**. Londres, Imprenta de T. Burton, 4 volúmenes. En el mundo hispano circuló, acaso llegando a Venezuela durante la guerra, una edición mallorquina de 1813: BARRUEL, Augustin (1813): **Memorias para servir a la historia del jacobinismo**. Palma de Mallorca, Imprenta de Felipe Guasp.

¹⁹⁹ Herrero, Op. cit., pp. 181 y ss.

²⁰⁰ JAMIN, Nicolas (1774): **Pensées théologiques, relatives aux erreurs du temps**. Bruselas, Imprenta de Jacob S'ertevens, p. 30, § XIV.

ingenuamente- por los ánimos humanistas, estaba recogida por los manuales para especialistas, por lo que, si a nuestras costas sólo llegaban para el disfrute clandestino de los criollos cultos los trabajos de – para usar y extender la famosa frase de Bolívar- Locke, Condillac, Lalande, Filangieri, Berthot, Buffon, Helvecio, Montesquieu, Mably²⁰¹ y, además, Hume, Rousseau, Smith, Fénelon, Ferguson, Bayle, Robertson, Diderot y Raynal –así como de ilustrados españoles como Rodríguez de Campomanes, Feijoo y Jovellanos²⁰²- entre otros tantos que recogían las bibliotecas eclesiásticas y censuraba el Santo Oficio²⁰³, las ideas de la heterodoxia teológica y la crítica social ibérica, continental y británica llegaban por medio del uso ampliamente difundido en el mundo hispano y criollo²⁰⁴ del diccionario de historia bíblica del padre Augustin Calmet²⁰⁵, cuyas páginas lícitamente distribuidas ponían “suficientemente al día de las nuevas corrientes críticas”²⁰⁶ en la teología hasta inicios del siglo XVIII. Por eso no es extraña la familiaridad con la que clericales y anticlericales eventualmente se referirán a la miríada de autores “filosóficos”.

Desde el siglo XV, entonces, se había hilado un discurso según el cual la religión era una actividad innecesaria para las actividades más inmediatas y un conjunto de creencias inútiles y nocivas para el despliegue de la razón y la ciencia por parte del hombre, enmarcado ahora en la narrativa histórica del progreso y la Ilustración. Por una parte, como exponían autores como Hobbes, Condorcet o D’Alembert, la revelación era una pobre sustituta del conocimiento, en tanto que la primera era apenas impulso natural derivado de la ignorancia de las causas ciertas de los fenómenos naturales (es decir, de la ciencia y de

²⁰¹ Carta de Simón Bolívar a Francisco de Paula Santander, Arequipa, 20-05-1825.

²⁰² DORTA, Enrique marco (1967): **Materiales para la historia de la cultura en Venezuela (1523-1828)**. Caracas/Madrid, Fundación John Boulton, §§ 1575, 1690, 1697, 1766, 1865, 2150, 2339.

²⁰³ Plaza, Op. cit., 1989, p.352

²⁰⁴ LEAL, Ildelfonso (1979): **Libros y bibliotecas en Venezuela colonial, 1633-1767**. Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, pp. 56, 65, 247; FERNÁNDEZ HERES, Rafael (1995): **La educación venezolana bajo el signo de la Ilustración, 1770-1870**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, p.101; DEL REY FAJARDO, José (1999): **Las bibliotecas jesuíticas en la Venezuela colonial**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, p.11

²⁰⁵ CALMET, Augustin (1734): **Dictionarium historicum: criticum, chronologicum, geographicum, et literale Sacrae Scripture, cum figuris antiquitates judaicas repræsentantibus**. Venecia, Imprenta de Sebastián Coleti.

²⁰⁶ SÁNCHEZ-BLANCO, Francisco (1999): **La mentalidad ilustrada**. Madrid, Taurus, p. 201

sus leyes), lo que a su vez llevaba a las personas al fanatismo y a un celo radical que violentaba comunidades enteras y desarticulaba a las sociedades con respecto a sus gobiernos terrenales. De manera más benévola, acaso, la religión era simplemente presentada como un estado mental natural y poco civilizado, lo que a su vez implicaba que el asunto era instintivo (ya como un modo primario de entender el mundo y el cosmos, como planteaban David Hume o Samuel Pufendorf, o, como afirmaría Bentham, el resultado de la utilidad, los criterios estéticos y las antipatías), con lo que se anulaba la posibilidad de que se tratase de verdades dictadas por una deidad o de, mucho menos, una Iglesia: así se daba lugar a las concepciones “naturalistas” de la religión, con la necesaria aparición de las diversas formas de deísmo que estuvieron tan en boga a finales del siglo XVIII, como puede verse en las obras de John Toland o Thomas Paine, así como en el culto a la razón de la revolución francesa.

Todo ello fue necesariamente aparejándose con un mensaje anticlerical –y especialmente anticatólico dados sus orígenes protestantes- en tanto se planteaba que cualquier Iglesia establecida usurpaba la verdad religiosa para aumentar su poder y sus ganancias y, con ello, usurpar la autoridad civil o afectar la vida pública de los hombres. Aunque para algunos autores como Locke, Montesquieu y Paine esto implicaba que era recomendable que ambas potestades estuviesen separadas, las ideas del absolutismo moderno y del despotismo ilustrado sostenían que, en realidad, era preciso que las iglesias se sometieran al control de la autoridad civil, lo cual fue luego defendido por las ideas del radicalismo rousseauiano.

Por otra parte, esto anunciaba la idea según la cual la existencia de una Iglesia poderosa y rica era incompatible con el establecimiento de una sociedad civil y sus necesidades básicas: es decir, orden político y progreso material. No sólo se advertía que las iglesias eran un actor político tenaz y poderoso, que podía combinar su capacidad de propaganda espiritual con una temible capacidad de coerción (que para

múltiples autores era epitomizada por el catolicismo ibérico y su Santo Oficio). Todo esto negaba las libertades a las que aspiraría un individuo civilizado tanto en Europa o en la América Española: no sólo condenaba el conocimiento verdadero, sino que además arrastraba inteligencias útiles a la improductiva actividad clerical, oprimía al productor con sus privilegios, diezmos y amortizaciones.

Todo esto culminaba en una crítica que desmontaba a la religión y a la vez fustigaba a las organizaciones religiosas de la cristiandad occidental, convirtiéndose así en el primer ataque sostenido dentro de esta esfera a la idea misma de religión²⁰⁷. Las implicaciones políticas no eran claras, ya que no todos compartían el grado sumo de desdén hacia el impulso religioso de los hombres que tenía Pierre Bayle, según el “el ateísmo es menos injurioso que la idolatría”²⁰⁸. Dado que el ateísmo era considerado hasta el siglo XVII como una “monstruosidad”, Bayle arriesgaba mucho al sugerir exactamente lo contrario: “... se ha dicho que un ateo moral sería un monstruo inimaginable (...) [pero] no es menos frecuente ver a un ateo viviendo virtuosamente que a un cristiano entregado al crimen”²⁰⁹. Pero dado el modo en que los ilustrados describían a los hombres más consecuentemente piadosos, puede decirse que las sentencias de Bayle eran más una conclusión lógica que un punto de partida. Quienes apoyaban el fortalecimiento de la influencia social de las verdades religiosas y, por tanto, de las iglesias, tenían que ver con suspicacia y hasta hostilidad a éste conjunto de ideas, y con ello se veían obligados a pasar por alto sus matices y variaciones.

²⁰⁷ JACOB, Margaret C. (2006): “The Enlightenment critique of Christianity”, en BROWN, Stewart J. y TACKETT, Timothy (2006): **The Cambridge History of Christianity (vol. 7): Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815**. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 265-282

²⁰⁸ BAYLE, Pierre (1826): **An historical and critical dictionary**. Londres, Imprenta de Hunt y Clarke, pp.162-163.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 169.

LA RELIGIÓN Y EL MODELO REPUBLICANO CLÁSICO

El discurso político republicano clásico –diferenciado del lenguaje republicano liberal²¹⁰- es un discurso de no-dominación²¹¹, contrario a toda dominación particularista (lo cual implica –de suyo- un ataque a la “corrupta” forma monárquica)²¹², e implicaría asumir que “la libertad sólo es posible de manera plena en el marco de una forma de gobierno republicana como una obligatoria participación virtuosa en el cumplimiento de los deberes cívicos”²¹³. Dicha participación virtuosa está aparejada a la noción de patriotismo, de amor a la patria como la única pasión social, sin la cual no se puede obedecer a la voz de los deberes ciudadanos, donde halla el individuo su realización última²¹⁴: *Salus Populi Suprema Lex*.

El patriotismo, que sigue a la idea de virtud, se mide en la necesidad republicana de que los individuos sean buenos ciudadanos, anteponiendo el bien común a su interés particular²¹⁵; socializando, si cabe, sus pasiones privadas. Así, aparece la necesidad de asumir la vida republicana como un ejercicio ético. El rol de la religión –en nuestro caso, la religión cristiano-católica tal como era concebida de manera dominante en el Barroco, como cauce que contiene y dirige las pasiones humanas hacia una idea determinada de lo que está bien y lo que no, donde la desobediencia es castigada y la obediencia recompensada²¹⁶- no iba a ser desmerecido por los republicanos. Maquiavelo comprendió la utilidad que a la idea de la república servía el cristianismo (si bien el clericalismo afectaba la posibilidad de un patriotismo viril), tanto que donde el amor a la Patria no sea suficiente para defender la libertad común, necesita la

²¹⁰ SKINNER, Quentin (2004): “Las paradojas de la libertad política” y PETTIT, Philip (2004): “Liberalismo y Republicanismo”, en OVEJERO, Félix, MARTÍ, José Luis y GARGARELLA, Roberto (comps., 2004): **Nuevas Ideas Republicanas**. Barcelona, Paidós, pp. 93-136.

²¹¹ PETTIT, Philip (1997): **Republicanism. A theory of freedom and government**. Oxford, Oxford University Press.

²¹² Skinner, Quentin (1998): **Liberty before Liberalism**. Cambridge, Cambridge University Press, pp.55-7. La corrupción del cuerpo político, puesta en evidencia en la orfandad política de los caraqueños de 1810, sigue al menos la noción harringtoniana: la corrupción de una forma de gobierno es el nacimiento de otra.

²¹³ Castro Leiva, Op. cit., 1999, p.34.

²¹⁴ *Ibid.*, p.77

²¹⁵ Rivero, en DEL ÁGUILA, Rafael y VALLESPÍN, Fernando, et altri (1998): **La democracia en sus textos**. Madrid, Alianza Editorial, p.55.

²¹⁶ MacIntyre, Op. cit., pp.146-147.

ayuda de la religión²¹⁷ proveyendo al patriota del añadido nada desdeñable del temor a Dios, correctamente interpretado. James Harrington propuso que, dentro de un esquema de libertad de conciencia, existiera una “religión nacional”²¹⁸ con un clero nacional. Por otro lado, Rousseau –aún guardando sus severas críticas al catolicismo— dejaría sentada la importancia de establecer una “religión civil”²¹⁹. Era imprescindible dotar a la nueva república de una fuerza dogmática superior a la idea misma de Patria, que la atara al orden cósmico, haciéndola correcta (entendiendo que el error es el pecado) para el cuerpo social. Bajo la concepción del lenguaje republicano clásico, una república “... siempre está amenazada por la corrupción: [es decir] la pérdida del amor al bien público y a la patria, por la privatización de los individuos que conduce a preferir el disfrute privado a la salvación del Estado...”²²⁰. En este sentido, su expresión más acabada en la modernidad tenía que tener un aire decididamente “moralista” y anti-individualista²²¹, aún si esto no implicase exactamente una disolución del individuo y su libertad negativa en el interés y la voluntad de la comunidad. Esto debía traducirse en instituciones vigilantes de la propagación de ideas, la educación, la religión y la moral pública:

“... la igualdad, el civismo, al amor a la patria, la autonomía de la decisión política y la independencia material son las condiciones indispensables de la libertad: la educación, la religión cívica y la censura de las costumbres son medios que es legítimo poner al servicio de la preservación de [esta] forma política”²²²

Esto se contrapone al ideal de la ilustración escocesa y su vertiente republicana americana, que plantea a su vez una vida dedicada a los negocios privados, al comercio dulcificador de las costumbres y pacificador de las pasiones humanas, como modelo eventualmente

²¹⁷ Viroli, Maurizio (1998): **Machiavelli**. Oxford, Oxford University Press, pp.153,165.

²¹⁸ James Harrington, “Sistema Político, delineado en cortos y fáciles aforismos”, s.XVII, en RIVERO, en Del Águila, Rafael y VALLESPÍN, Fernando, et altri (1998): **La democracia en sus textos**. Madrid, Alianza Editorial, p.99.

²¹⁹ ROUSSEAU; Jean Jacques (1762/1998): **Del Contrato Social, o Principios del Derecho Político**. Madrid, Alianza Editorial, libro iv, cap. viii. Para una discusión de la importancia de las ideas de educación cívica rousseauiana en este contexto, léase CASTRO LEIVA, Luis (1997): “El *Emilio* de Narciso: De la moral tradicional a la educación cívica”, en **Insinuaciones Deshonestas**. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, pp.191-240.

²²⁰ SPITZ, Jean-Fabien (2001): “Humanismo cívico”, en RAYNAUD, Phillipe y RIALS, Stéphanie (2001, eds.): **Diccionario Akal de Filosofía Política**. Madrid, Ediciones Akal, p.370

²²¹ CANOVAN, Margaret (1989): “Republicanism”, en MILLER, David (1989, ed.): **Enciclopedia del Pensamiento Político**. Madrid, Alianza Editorial, p.561

²²² Spitz, op.cit, p. 371

preferido por los teóricos criollos. La Unión Americana era un contrato de soberanías (del pueblo y de los estados) planeado en un esquema de pesos y contrapesos y, por supuesto, basada en el esquema federal, y necesitada del comercio con otras naciones. La América septentrional proveía además con un atractivo adicional: era un cambio político revolucionario²²³, como estaba planteado por el partido caraqueño eventualmente dominante, sin la estridencia y excesos jacobinos. Era una revolución que no se planteaba la disolución del sujeto en la “voluntad general”: el sujeto, el ciudadano, recuperado en sus derechos, no podía desaparecer en un nuevo despotismo, peor que el que se intentaba abandonar. El descubrimiento “liberal” de estos derechos era el camino a la restitución de la prosperidad, felicidad y salud pública que todo despotismo corrompe, y que tendrán sentido en la correlación de las nociones del comercio y la tolerancia religiosa, que revisaremos más adelante.

Sin embargo, no todos estaban de acuerdo en asumir la irrelevancia de la religión: la fe podía ser un fundamento sólido para el orden social, y la salud pública puede indicar usos variables de la misma, sea para legitimar o para consolidar el poder político. Los nuevos contratos sociales no se establecían solamente entre individuos racionales llamados a la unidad por sus deseos utilitarios, sino también entre piadosos creyentes temerosos de la autoridad providencial. Tal era la concepción que uno de los autores ilustrados más influyentes, Montesquieu, tenía de la religión, la cual tomaba en cuenta como uno de los factores más importantes –junto con el clima, la actividad económica, los hábitos sociales- en el establecimiento de formas políticas determinadas, bajo el esquema relativista de su *Espíritu de las Leyes*. Para el famoso autor francés, no podía existir un gobierno estable si existía un desajuste entre su naturaleza y su principio, lo que reducía el valor intrínseco de cada forma política a su relación concreta con su

²²³ “...una renovación del orden natural de las cosas”. PAINE, Thomas (1791/1984): **Rights of Man**. Londres, Penguin Books, p. 144.

medio físico, económico, social e intelectual²²⁴. Partiendo de la base de una pedagogía política, que protegiera el principio del gobierno al inculcarlo decididamente en las generaciones sucesivas, es que podemos entender el lugar de la religión como factor político determinante. Es decir, “con relación al bien que proporcionan al estado civil,” y no en cuanto a su verdad teológica²²⁵.

Montesquieu parte de desmentir la “paradoja” de Bayle, quien consideraba que era mejor para la sociedad contar con ateos que con idólatras, debido a los conflictos implícitos en la ortodoxia religiosa celosamente sostenida²²⁶. Para Montesquieu el énfasis en los daños que podía causar la religión obviaba su utilidad en términos del control social (aún si no eran realmente relevantes sus principios teológicos, por lo que no estaba enteramente alejado del escepticismo de Bayle)²²⁷. En ese sentido, siendo la religión el “único freno que podrían tener quienes no temen las leyes humanas”²²⁸, al punto de ser —en el caso del cristianismo— más poderosos que las virtudes políticas por sí mismas: “...los principios del cristianismo, bien grabados en el corazón, serían infinitamente más fuertes que el falso honor de las Monarquías, las virtudes humanas de las Repúblicas y el temor servil de los Estados despóticos”²²⁹, corrigiendo los defectos derivados de una inconveniente institución de determinada constitución política²³⁰.

Ahora bien, Montesquieu considera que para distintas formas de gobierno sería provechoso la institución o el mantenimiento de distintas formas religiosas (desde la perspectiva de su utilidad general). En ese sentido, mantiene la ecuación ilustrada entre el catolicismo y la monarquía: en esencia, el catolicismo se mantuvo en el sur de Europa —donde se mantuvieron también con fuerza los gobiernos monárquicos—

²²⁴ MONTESQUIEU [Charles Louis de Secondat, Señor de la Brède y Barón de] (1748/2000): **El Espíritu de las Leyes**. Madrid, Editorial Tecnos, parte i, libro v, cap. i., p.33

²²⁵ *Ibid.*, parte v, libro xxiv, cap. i, p.301

²²⁶ Bayle, *Op. cit.*, p.162

²²⁷ BARTLETT, Robert C. (2001): “On the Politics of Faith and Reason: The Project of Enlightenment in Pierre Bayle and Montesquieu”. **The Journal of Politics**, vol. 63, nº. 1. Cambridge/Statesboro, Cambridge University Press/ Southern Political Science Association, Georgia Southern University, pp. 1-28

²²⁸ Montesquieu, *Op. cit.*, parte v, libro xxiv, cap. ii, p.302

²²⁹ *Ibid.*, cap. v, p.304

²³⁰ *Ibid.*, cap. xvi, p.308

porque estas sociedades carecen de “un espíritu de independencia y libertad”²³¹ propio de los cristianos del norte de Europa. Así, el protestantismo, y no el catolicismo, sería apropiado para los gobiernos republicanos, lo que eventualmente se traducirá en la demanda autorizada de una nueva religiosidad por parte de los más exaltados liberales hispanoamericanos, quienes impugnaban la influencia del catolicismo en las nuevas repúblicas.

Como regla general, ha de añadirse, Montesquieu establece que el cristianismo era conveniente a los gobiernos moderados, mientras que era más bien contrario al gobierno despótico²³², con lo que pasa a celebrar la potencia colonial europea, en especial en Asia y en África, donde la evangelización cristiana habría ayudado a instituir leyes y modelos de vida europeos donde, de otro modo, habrían tardado en establecerse. A esta afirmación encontramos en *El Espíritu de las Leyes* una excepción que debía resonar entre los ideólogos criollos: es el caso de la monarquía española, la cual es peor en su expansión que el despotismo, porque su extensión en América, los Países Bajos y Asia la ha obligado a recurrir a la violencia y a la explotación económica, que hacen insostenible los principios de una monarquía²³³. Normalmente, la religión podría servir como oposición y fuerza moderadora de la voluntad absoluta de un déspota: a fin de cuentas, el príncipe despótico estará tan sometido a los preceptos religiosos como sus súbditos, lo que le proporcionará a éstos un espacio, si bien limitado, de seguridad ante las decisiones normalmente arbitrarias del poder civil²³⁴: en los dominios españoles, sin embargo, podría observarse cómo su monarquía despotizada está coaligada con la Iglesia católica, de modo que en lugar de moderar sus impulsos inmoderados, los hace aún más insufribles, al servirse ambas del sistema penal organizado por el Santo Oficio para sostener su poder y preeminencia²³⁵. Para Montesquieu, por lo tanto, la religión debía mantenerse en cuanto estaba de acuerdo con la libertad de

²³¹ *Ibíd.*, cap. v, p.304

²³² *Ibíd.*, cap. iii, p.302

²³³ *Ibíd.*, parte i, libro viii, cap. xviii, p.88

²³⁴ *Ibíd.*, libro iv, cap. x, p.25

²³⁵ *Ibíd.*, parte v, libro xxv, cap. xiii, p.320

los hombres, por lo que era también necesario someterla cuando fuera herramienta del poder político²³⁶, y esa parecía ser la tendencia histórica del catolicismo ibérico.

Precisamente, será Rousseau quien problematice este asunto de modo que, sin hacer referencia a la situación de la América española, se verá frecuentemente citada en sus debates político-religiosos. Prácticamente de entrada en su tratamiento del tema –su capítulo sobre la “religión civil”- Rousseau manifestaría un rechazo absoluto a la idea de una república cristiana, expandiendo de un modo algo estridente las impresiones de Montesquieu:

“Pero me equivoco al decir una república cristiana; cada una de estas dos palabras excluye a la otra. El cristianismo no predica más que servidumbre y dependencia. Su espíritu es demasiado favorable a la tiranía para que esta no lo aproveche siempre. Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos; lo saben y no se conmueven apenas por ello: esta breve vida tiene poco valor a sus ojos.”²³⁷

Sin embargo, en el tratamiento que hace Rousseau al tema recorre un camino que, en relación con la sociedad política por él prevista y planificada, permitirá la entrada del rigor religioso (incluso el cristiano) dentro del esquema republicano clásico del que se hace heredero y promotor. Esta religión civil, sea ya medida de control social autoritaria o simple instrumento de pedagogía moral²³⁸, podía ser reinterpretada desde la perspectiva de una sociedad católica en crisis, en especial si los argumentos emancipadores esgrimidos desde el lenguaje liberal se contradecían con las pulsiones religiosas de buena parte de la población: En efecto, puede decirse que la vida individual que preconizará el liberalismo, y que para el siglo XVIII había defendido el lenguaje del republicanismo de la sociedad comercial, llevaría a una secularización insostenible dentro del alma de los individuos, lo que en la práctica revolucionaria llevó a una tensión permanente entre la religión existente y la aspiración de una “religión civil”, de acuerdo a Noria²³⁹. Para Mark Lilla, por otra parte, esto hace que la invocación religiosa de Rousseau –como

²³⁶ LABBENS; Jean (1995): “La Religion dans la modernité selon Montesquieu”. **Archives de sciences sociales des religions**, año 40^o, n^o 89. París, École des hautes études en sciences sociales, pp. 9-25

²³⁷ Rousseau, Op. cit., 1762/1998, libro iv, cap. viii, p. 162

²³⁸ Esta discusión, especialmente frente a la perspectiva crítica de Michel Foucault, es planteada por BALL, Terence (2003): “Rousseau’s civil religion reconsidered” en **Reappraising Political Theory**. Oxford, Oxford University Press, pp. 107-130

²³⁹ NORIA, Omar (2001): “De la ruptura y de la subordinación del poder eclesial a la autoridad civil: la antítesis de la religión civil y la religión”. **Apuntes Filosóficos**, n^o18. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Filosofía, pp.89-102

vínculo a una sociabilidad superior, y no como un culto concreto- sirva para cubrir la insatisfacción que para los fieles implicaría esta vida dominada por la razón y el abandono de tradiciones en las que se reconoce, pero que son señaladas por la mentalidad ilustrada como fanatismos y errores del entendimiento²⁴⁰, que generaba sobre el pensador ginebrino recelos del clero y una creciente suspicacia por parte de la intelectualidad ilustrada²⁴¹. Recordemos que en la base del planteamiento rousseauiano existe una intención de renovación moral ante una realidad corrompida: según se plantea en su *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los hombres*, el individuo debe superar el egoísta amor propio derivado de la vida civilizada para, ya dentro del *Contrato Social*, asumir una identidad nueva dentro de una comunidad más pura:

“Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, substituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar por otros principios, y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones (...), sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva a tal punto que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran (...), debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre.”²⁴²

Y esta elegía se compagina con un breve pasaje anterior, en el cual se resalta el carácter comunitario y casi místico de la nueva unidad política a la que se incorpora el individuo, tal como lo ha resaltado Black²⁴³. La miríada de almas individuales se sublima en el cuerpo de la soberanía (el “alma del Estado”, como la llamaría Hobbes): “En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad”²⁴⁴.

De manera casi religiosa, entonces, se forma la república rousseauiana, sin importar su forma de gobierno efectiva, su capacidad

²⁴⁰ LILLA, Mark (2007): *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*. Nueva York, Knopf Publishing, p. 131

²⁴¹ Diderot escribió a Sophie Volland en 1762 que Rousseau, gracias a su ambigüedad, “tenía al partido devoto de su lado. (...) Ellos esperan que se convierta; con la seguridad de que un desertor de nuestro campo pasará más temprano que tarde a su bando”. Citado en Gay, Op. cit., p.7

²⁴² Rousseau, Op. cit., 1762/1998, libro i, cap. viii, p. 43

²⁴³ Black, Op. cit., pp.653-654

²⁴⁴ Rousseau, Op. cit., 1762/1998, libro i, cap. vi, p. 39

legisladora (es decir, su la forma que adquiriera su voluntad soberana): ambas estarán tuteladas por la Voluntad General, que es a su vez sagrada²⁴⁵. Lo imprescindible es que el ciudadano individual cumpla su deber, al someterse al designio legislador prescrito por la voluntad del conjunto, y para eso era necesario el establecimiento de la religión civil, que ritualizase y sostuviese los dogmas políticos de la república, sustituyendo el temor de Dios por el temor a la exclusión de la vida pública. En la vida particular, es cierto, Rousseau habría preferido la tolerancia al culto que natural y espontáneamente fuera seleccionado por los individuos; sin embargo, la necesidad pública sobrepasaría esta aspiración individual, exigiéndosele aquiescencia con la opinión soberana en materia religiosa, si es el caso que estas opiniones “importen a la comunidad”, y es así como “importa mucho al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no interesan al Estado ni a sus miembros sino en tanto que esos dogmas se refieren a la moral y a los deberes” que corresponden al individuo en una república²⁴⁶.

Los dogmas religiosos, entonces, no son un mero asunto de autorización del Estado sino, como habría prescrito Hobbes y ahora alaba Rousseau, son uno de los ámbitos de competencia determinantes del poder político. El legislador republicano debe ocuparse de establecer o apuntalar a un culto que, asumiendo la “existencia de una divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente”, también ayude al ciudadano a encontrar solaz espiritual y guía para su rectitud moral en este mundo, al plantearle las nociones de la “vida por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados” y, sobre ello, “la santidad del contrato social y de las leyes”²⁴⁷, es decir, para servir de mecanismo de control de las conductas cuando las autoridades son incompetentes para hacerlo directamente. Con ello, se hace de los asuntos eclesiásticos y de dogma religioso un asunto de de Estado, como

²⁴⁵ *Ibíd.*, libro ii, cap. iv, p. 56

²⁴⁶ *Ibíd.*, libro iv, cap. viii, p. 162.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p.164

antes lo habrían establecido Bodino, Hobbes y Puffendorf, y tal como luego razonará Bentham²⁴⁸.

En el caso concreto de los países cristianos, ¿no cumplía el cristianismo –e incluso el cristianismo romano- estos criterios teológicos básicos? Es verdad que otras religiones, de acuerdo a Montesquieu, podían ser más amistosas con las instituciones republicanas y que, en última instancia, la relación de los católicos con el soberano temporal del Tíber podía opacar la fidelidad debida a la patria. Eso no lo ignora Rousseau, alegando que un cristiano comprometido mal podía ser un ciudadano a carta cabal: “la patria del cristiano no es de este mundo. Cumple su deber, es cierto, pero lo cumple con una profunda indiferencia sobre el (...) resultado de sus desvelos”²⁴⁹, como unas décadas más tarde haría notar Gibbon en referencia a la decadencia del poder cívico romano²⁵⁰.

Sin embargo, las formas efectivas del cristianismo, por más que esa idea pudiera repugnar en sus pulsiones religiosas particulares al escritor del *Emilio*²⁵¹, eran capaces de educar individuos que –una vez sacralizado el poder político- fueran capaces de batirse por “su país espiritual”, que tal sacralización “había convertido en temporal no se sabe

²⁴⁸ “Según este razonamiento puede hacerse la pregunta acerca de qué lugar corresponde a la religión (...). Para combatir (...) todas las ofensas (...) que puedan ser cometidas de acuerdo a la naturaleza del hombre, el estado cuenta con dos mecanismos, el castigo y la recompensa (...). Pero dejando de lado aquellas consideraciones acerca de si un hombre ha hecho méritos o no para hacerse objeto de un castigo o de una recompensa, ha de decirse que los ojos de aquél, quienquiera que sea, a quien la administración de estos mecanismos le es confiada no siempre pueden ver, ni, cuando es preciso aplicar un castigo, pueden sus manos alcanzar al acusado. Para suplir estas deficiencias del poder, hemos estimado necesario, o al menos útil (...) el inculcar las mentes del pueblo la creencia de que existe un poder dedicado a la misma tarea, aunque no sujeto a las mismas deficiencias: el poder de un ser supremo e invisible (...). Debemos esperar, por supuesto, que este poder pueda, en un momento u otro, ser empleado para promover estos fines: así como también debemos mantener y fortalecer esta expectativa entre los hombres, refiriéndonos como antes al uso de un tipo de personaje alegórico, fingido, para la conveniencia del discurso y aquello que hemos llamado religión. Entonces, disminuir o mal aplicar la influencia de la religión es, por lo tanto, un modo de disminuir o mal aplicar el poder que tenga el estado para combatir efectivamente las ofensas antes mencionadas, esto es, todas ellas. Aquellas acciones que tiendan a esto pueden ser presentadas como ofensas a la religión, y así corresponden a la décima división de la categoría de ofensas contra el estado”. BENTHAM, Jeremy (1820/1907): **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. Oxford, Clarendon Press, cap. 2, §604.

²⁴⁹ Rousseau, Op. cit., 1762/1998, libro iv, cap. viii, p. 161

²⁵⁰ “Como la felicidad en una vida futura es el principal objeto de la religión, podemos advertir, sin sorpresa ni escándalo, que la introducción, o al menos el abuso de la Cristiandad influyó de alguna manera sobre el declive y caída del Imperio Romano. El clero predicó con éxito las doctrinas de la paciencia y la pusilanimidad; las virtudes activas de la sociedad eran desestimuladas (...) mientras que una porción considerable de las riquezas públicas y privadas eran consagradas a las exigencias especiosas de la caridad y la devoción.” GIBBON, Edward (1776/1906): **The History of the Decline and Fall of the Roman Empire**. Nueva York, Fred de Fau and Co., vol. 6, §171, pp.290-291

²⁵¹ Vid. *infra*, nota 1048 acerca de la preferencia rousseauiana al fanatismo frente a la tolerancia, en el contexto de un comentario de Simón Bolívar.

cómo”²⁵². Acaso no se trataría de una religiosidad católica ortodoxa, pero sí podría ser una religiosidad avenida con los urgentes intereses políticos, como no pocas veces reclamarán los partidarios de una expansión de los intereses del clero en el nuevo orden. Esto será especialmente llamativo ante alguna amenaza vívida y clara sobre la suerte de la república y ante una situación de anarquía política²⁵³, más aún si la Iglesia católica era prácticamente la única sobreviviente entre todas las instituciones pre-republicanas. El mismo Rousseau, en un argumento que será invocado más adelante, habría reconocido la utilidad pública de la religión para apoyar al poder político constituido en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, ante la posibilidad del disenso político violento que generan los regímenes radicalmente democráticos:

“Mas las execrables disensiones y los infinitos desórdenes que forzosamente acarrearía este peligroso poder, demuestran más que cualquiera otra cosa, cuánto los gobiernos humanos tenían necesidad de una base más sólida que la sola razón, y cuán necesario era para la tranquilidad pública que la voluntad divina interviniese dando a la autoridad soberana un carácter sagrado e inviolable que quitase a los individuos el funesto derecho de disponer de ella. Aun cuando la religión no hubiese hecho otro bien que éste a los hombres, bastaría para que todos debiesen quererla y adoptarla, aun con sus abusos, pues con todo ella economiza más sangre de la que el fanatismo hace verter.”²⁵⁴

Para el legislador republicano criollo, por otra parte, podía serle necesario constatar la realidad político religiosa que circunda la aventura ideológico militar de los sectores más pudientes. Una sociedad de fieles católicos, como la predominante en el imperio español, estaba fundada en el vínculo aparentemente indisoluble entre ambas autoridades. Más allá de las reformas que el regalismo hubiese podido hacer, parecía que la fuente de la autoridad social residía tanto en la monarquía como en las instituciones religiosas vinculadas a ésta. Si una de ellas caía, esto abría la posibilidad de cuestionamiento sobre las pretensiones de prevalencia social de la otra. Para el siglo XVIII parecía que se entraba en una época de descreimiento y, por lo menos en las capas superiores de la sociedad, de una moderación y hasta un abandono de la religiosidad “fanática y

²⁵² Rousseau, Op. cit., 1762/1998, libro iv, cap. viii, p. 163

²⁵³ En tal coyuntura de disolución republicana, el testamento de Simón Bolívar contenía una cláusula (la séptima) según la cual donaba a la Universidad de Caracas una serie de libros, entre ellos el *Contrato Social* de Rousseau, para enriquecer su fondo bibliográfico. El profesor Castro Leiva sugiere que tal hecho adquiere una significación especial, al convertirse en la postrera repulsa, por parte del militar caraqueño, del lenguaje de la sociedad comercial que había reprimido en su último régimen dictatorial. Castro Leiva, Op. cit., 1991, pp. 194-197.

²⁵⁴ ROUSSEAU, Jean Jacques (1755): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Ámsterdam, Imprenta de Marc Michel Rey, pp.160-161

prejuiciada”, incluso por parte de los soberanos hereditarios. Las crisis revolucionarias de finales de siglo, sin embargo, habrán cambiado el problema, aunque sin darle una claridad definitiva: caían las monarquías, pero, ¿caía con ello la Iglesia? ¿O podía esta sobrevivir sin mayores alteraciones al serle útil a los arreglos políticos de las sociedades emergentes? La discusión sobre la libertad de cultos, sostenida entonces como una panacea para la paz y el progreso, añadirá un nuevo elemento a este problema.

LA TOLERANCIA COMO NOCIÓN MODERNA

Tras examinar las posiciones ilustradas sobre la relación entre política y religión, es preciso detenernos en un tema cuyo debate inicia y cierra el ciclo que estamos estudiando: el problema de la tolerancia de cultos. Entre los ideólogos afectos a las ideas liberales la aspiración de un orden basado en la libertad como ideal rector –libertad que en sí misma era objeto de múltiples definiciones- suponía la institución de la tolerancia religiosa (de modo de gozar de los efectos que esta medida podía tener: mejora de la reputación del país, ocaso del fanatismo, progreso económico e inmigración).

La persistencia de la imagen de una Iglesia católica oscurantista era, entre otros, un factor a ser doblegado. Cabía la duda, ante estas posibilidades porque en los debates públicos sobre las instituciones podía admitirse la necesidad de la religión católica como sustento del orden social, por lo cual su eliminación o alteración no era considerada –más allá de su neutralización política- como una disposición públicamente saludable.

El discurso católico tradicional enfrentará a la idea de la tolerancia desde una perspectiva cuyo objetivo último era la salvación de los fieles: tolerar era un error²⁵⁵ - primero religioso y luego moral y político -basado

²⁵⁵ Esto es evidente en las definiciones que da la voz “Tolerancia” en el primer Diccionario de Autoridades español: “Sufrimiento, paciencia, aguante. (...) Permisión y disimulo de lo que no se debiera sufrir sin castigo del que lo executa. *Indulgentia*.” REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1726-1739): **Diccionario de autoridades en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua.** Tomo VI, S-Z (1739). Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro, p.290

en la “complacencia hacia el mal”. Para inicios del siglo XVIII, la idea de tolerancia era considerada fundamentalmente negativa, y no eran extraños los textos apologéticos que indicaban la superioridad del catolicismo debido a, precisamente, su mayor intolerancia²⁵⁶. Cuando llega el quiebre occidental de la Iglesia, los reformistas promoverán la tolerancia tanto como principio teológico entre los cristianos y sólo luego como mecanismo de defensa frente a sus adversarios. Sólo con la mentalidad política moderna, que busca la imposición de la soberanía política sobre el caos religioso de los siglos XVI y XVII, y con los aportes del iluminismo y la *filosofía*, que vincula a la tolerancia con el fin del fanatismo y el alba del progreso, es que se discutirán abiertamente las ventajas extrínsecas de la tolerancia. Así, lo que era un problema marginal de la teoría política se convierte en una polémica fundamental de las revoluciones modernas. La tolerancia religiosa se presentaba como contraposición al fanatismo y al aislamiento; oposición que es más evidente en la vertiente ideológica que articulaba el avance de la sociedad comercial, el cual requería de la tolerancia como requisito para “pulir las maneras” y “dulcificar las costumbres”, cuya influencia habrá de hacerse notar entre nosotros²⁵⁷.

Referido sólo de modo doctrinal, lo que será pensamiento político liberal tendrá como objetivo fundamental la preservación de los derechos individuales y la maximización del derecho de elección por parte de tales individuos²⁵⁸. El individuo es el centro de su concepción, y es a través de

²⁵⁶ Por ejemplo en el *VI^e avertissement aux protestants* (1689, cap. III, § ix) de Bossuet. LABROUSSE, Elizabeth (1974): “Toleration” en Wiener, Op. cit., vol. 4, p.112

²⁵⁷ Contemporáneamente, la idea de tolerancia es entendida como el primer paso para la libertad política, y como fundamento de una sociedad democrática y liberal: “el civismo, de hecho, es el nombre de una ética laica, una ética de mínimos compartible por cualquier persona que quiera participar en la vida colectiva” (GINER, Salvador y CAMPS, Victoria (1998): **Manual de Civismo**. Ariel, Barcelona, *passim*. La diferencia entre tolerancia y libertad religiosa radicaría, por una parte, en que la primera es prerrogativa de la autoridad, y la segunda es derecho inalienable; por otra parte, y de manera más difundida, la tolerancia implica la admisión de diversas doctrinas, no todas igualmente buenas, mientras que la idea de libertad de cultos asume una especie de relativismo moral. El advenimiento contemporáneo del Estado laico pretendería establecer que, dada la existencia del derecho inalienable a la libertad religiosa, la discusión sobre tolerancia es innecesaria puesto que se encuentra implícita en tal derecho (sobre esto, ver la introducción de Pedro Bravo Gala a la edición que aquí se citará de la *Carta sobre la Tolerancia* de John Locke, págs. xv-xvii). De esta manera, nuestra libertad religiosa actual se ha de equiparar con el concepto de la *tolerancia dogmática* tal como era definido hacia finales del siglo XVIII.

²⁵⁸ MacLEAN, Iain (1995): **Oxford Concise Dictionary of Politics**. Oxford, Oxford University Press, p.286

éste que se construye la identidad colectiva dentro de una sociedad liberal:

“Según la tradición liberal una sociedad justa (...) no busca realizar algunos fines particulares, sino posibilitar a sus ciudadanos a alcanzar sus propios fines (...) Tal sociedad debe regirse con arreglo a los principios que no presuponen ninguna concepción sobre “lo bueno”.²⁵⁹

De este modo, se entiende que un sistema liberal ha de fundarse en el pluralismo de creencias, en tanto que existe una pluralidad de individuos componiendo tal sistema: las creencias religiosas, como problema íntimo, pertenecen al ámbito de autonomías que el Estado debe respetar y proteger. El orden normativo que defiende estas autonomías ha de tener a la idea y práctica de la tolerancia como dogma, e incluso, como una de sus virtudes: el hábito propio y respetable de un ciudadano liberal, de modo que el Estado no interfiera con su plena realización²⁶⁰. Se esperaría que las instituciones políticas sean liberales en tanto que permitan a los individuos alimentar sus propios fines, bajo el amparo de la ley. Esto implica que han de permitirse una pluralidad de creencias y cultos, en tanto éstos no amenacen el orden político y legal que permite la coexistencia pacífica entre individuos y entre asociaciones bajo la idea de una moral común²⁶¹, donde exista el reconocimiento mutuo, sin el cual existiría el riesgo de decaer en una “anarquía anómica”²⁶², segregándose los grupos en pequeños ámbitos de intolerancia.

Desde una perspectiva liberal, la política legítima sólo es posible en tanto ocurra una “emancipación gradual de la sociedad respecto de las sociedades religiosas”²⁶³. Esto implicaría un rechazo tanto al absolutismo monárquico como al poder de la Iglesia –en tanto se le consideraba su aliada natural-, aunque llevando a un despliegue más “burgués” e “instrumental” de los intereses y las instituciones como medio de la felicidad individual, minimizando el patriotismo heroico y sustituyendo al modelo del sacrificado guerrero por la figura del productor y el

²⁵⁹ BERIÁIN, Josexto (2000): **La Lucha de los Dioses en la Modernidad**. Barcelona, Editorial Anthropos, pp. 199-200

²⁶⁰ KAUTZ, Steven (1993): “Liberalism and the idea of Toleration”, en **American Journal of Political Science**, Vol. 37, nº2. Austin, University of Texas Press, p.610-611

²⁶¹ KUKATHAS, Chandran (1998): “Liberalism and Multiculturalism: The politics of Indifference” en **Political Theory**, Vol. 26, nº 5. Charlottesville, University of Virginia, pp.691-694

²⁶² ARBOLEDA MORA, Carlos (2000): **Aspectos históricos del Pluralismo Religioso en Colombia**. Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, pp.1-2

²⁶³ RAYNAUD, Phillipe (2001): “Liberalismo”, en Raynaud y Rials, Op. cit., p.370

comerciante²⁶⁴, del hombre de negocios: sustitución que, en última instancia, termina por hacer incompatibles a ambos modelos. Se intentará defender al individuo de la intervención coaccionada por agentes externos, intención que habrá de articularse en una *narrativa ilustrada* –en reacción contra la confusión de los ámbitos político y religioso- que plantease una sociedad moderna, en tanto se habría despojado del “carácter eclesiástico y fanático –que habían empezado a denominar como medieval – y habría superado las nociones antiguas y virtuosas de la época clásica, vistas ambas como adversarios principales del espíritu crítico y comercial”²⁶⁵.

Esta sociedad comercial, caracterizada por el intercambio incesante de bienes y servicios (morales y materiales) entre sus miembros, era aquella en que podía florecer al amparo de la ideología liberal, y donde diversos modos de vida pudieran desarrollarse sin perturbaciones ni amenazas en tanto garantizaran la continuación del intercambio. A través de esta visión ilustrada de la historia, que sería postulada como eje del liberalismo preindustrial, una enorme influencia en las nacientes repúblicas hispanoamericanas a través de la interpretación de las lecturas en moral y economía política modernas, lo que lo hará consustancial con el lenguaje liberal emergente en nuestra república.

La condición minoritaria de la Iglesia cristiana en sus orígenes halló una importante fuerza en la predicación y defensa de la tolerancia, que esgrimía frente a un mundo que le era frecuentemente hostil. La visión cristiana de la tolerancia iba emparejada con su defensa del "principio de libertad" -como lo llamaría Acton- entendiendo éste en el ámbito interno y externo del hombre. Esta razón evangélica fundamental habría marcado el debate medieval sobre la aceptación de las heterodoxias y las herejías: “Los apóstoles predicaron tanto la libertad interior como la exterior. (...)La diferenciación absoluta entre la Iglesia y el Estado, tal como Cristo la había establecido sin dejar lugar a equívocos, llegó a ser el estatuto de

²⁶⁴ Canovan, Op. cit., Id.

²⁶⁵ POCOCK, J.G.A. (1999): **Barbarism and Religion: Volume 1, The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764**. Cambridge, Cambridge University Press, p.112

las reivindicaciones cristianas de tolerancia en la época del Imperio Romano.”²⁶⁶

Sin embargo, la doctrina cristiana, apenas empezaba a configurarse para la posteridad precisamente en esos dos siglos. En el ámbito de tal desarrollo, los conflictos entre las distintas tendencias no tardarían en emerger, con el consecuente dilema para el desarrollo de la Iglesia cristiana en expansión: mantener su capacidad de decisión unitaria frente a la complejidad y diversidad de sus integrantes y a la vez aceptar que tal unidad provocaba reacciones adversas entre los distintos sectores que, resentidos, socavarían la unidad de la institución. “Como resultado, la Iglesia se plagaba de una serie de disensiones internas que sus imperativos de organización no podía tolerar”²⁶⁷. De modo que fue la unidad interna y la vinculación de la Iglesia al poder público (con “los tipos políticos de elaboración de decisiones”) los factores que determinaron la doctrina intolerante como eje de la diferenciación cristiana²⁶⁸, la cual se daría con el edicto imperial de Constantino en el año 313, con el cual se concedió la tolerancia al culto cristiano; dicha concesión marcaría el inicio del compromiso político de la Iglesia y de su asunción como poder terrenal con la doctrina paulina.

En su sentido más amplio, tolerancia implicaría la concesión de libertad a quienes disienten en materia de religión²⁶⁹, estando de esta manera asociada con la idea de libertad política. Dicha asociación, como vimos, no es accidental: si la libertad política ha de entenderse con el logro por parte de los individuos de cierto espacio propio e intocable por las manos del Estado, la tolerancia religiosa es un paso primero hacia esa libertad, porque implica la posibilidad de que la conciencia no sea objeto de coacción alguna. La doctrina agustiniana²⁷⁰ era particularmente citada:

²⁶⁶ KAMEN, Henry (1987): **Nacimiento y Desarrollo de la Tolerancia en la Europa Moderna**. Madrid, Alianza Editorial, pp. 11-12

²⁶⁷ Wolin, op. cit., p.120

²⁶⁸ Kamen, Op. cit., p.12

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 9

²⁷⁰ Agustín de Hipona, quien había sido un hereje maniqueo, se opuso firmemente a la tortura y a la pena de muerte como castigo a los herejes. La coacción y la amenaza alejaba a los herejes de la Iglesia, y no era propia en asuntos de creencias: *credere non potest homo nisi volens* (el hombre no puede creer en contra de su voluntad). Sin embargo, éste último dirigió una campaña de persecución en contra de los herejes donatistas en el norte de África, a principios del siglo V, solicitando apoyo a las autoridades seculares con la exclamación

“cuando prevalece el error es justo invocar la libertad de conciencia, pero, por el contrario, es justo usar la coerción cuando predomina la verdad”²⁷¹. La libertad religiosa, que es lo más, se diferencia de la tolerancia de cultos, que es lo menos, en cuanto proclamaría la indiferencia del Estado frente a la religión²⁷².

De esta manera, en un Estado donde exista una religión con sólidas pretensiones dominantes, la doctrina de tolerancia sería una prerrogativa del poder, puesto que el Estado es a su vez sujeto de la religión de la mayoría de sus súbditos. En un Estado que profese la indiferencia religiosa, o sea, la libertad de cultos o *tolerancia dogmática*, será necesario que se atenga a la libertad del culto externo, en tanto éste no atente contra la sociedad (por ejemplo, en el caso de los ateos). El problema de la tolerancia dogmática, para estos autores, es que, desde el punto de vista de la religión unitaria, tal tolerancia es falsa, puesto que supone la inexistencia de una verdad universal.

La Escolástica suavizará esta doctrina, radicalizando la noción según la cual era imposible cualquier coacción sobre las conciencias, mientras se condenaba a quienes apelaban a medios de prédica “no cristianos”. Tomás de Aquino insistió en la necesidad de la sinceridad de la creencia; los infieles “no deben ser obligados de ninguna forma a creer, porque el acto de creer es propio de la voluntad” (*Summa*, II., II^{ae}²⁷³). Por su parte, Guillermo de Occam advertía la posibilidad de salvación aún fuera de la fe cristiana:

"No es imposible que Dios ordene que el que vive conforme con los dictámenes de la recta razón y no crea sino lo que su razón natural concluye que deba creerse, sea digno de vida eterna. Y si Dios lo dispone así, podría salvarse el que no tuviera en la vida sino la recta razón como guía" (*In Sent.*, III, q.8.)²⁷⁴

Pero las advertencias de los escolásticos tendrán poco eco en una Iglesia en búsqueda de unión y estabilidad. La Iglesia medieval instituiría

quæ peior mors animæ quam libertas erroris? (¿Existe peor muerte para el alma que la libertad de error?; Kamen, Op. cit., pp.15-16). La negación externa de la ‘libertad de error’ permanece como uno de los límites caritativos al libre albedrío.

²⁷¹ Citado por Pedro Bravo, en su estudio introductorio en LOCKE, John (1689/1998): **Carta sobre la Tolerancia**. Madrid, Editorial Tecnos, p. xxi

²⁷² VVAA, (1928): **Enciclopedia Universal Ilustrada**. Espasa-Calpe, Madrid, tomo LXII, p. 502.

²⁷³ Citado por Bravo, op. cit., íd.

²⁷⁴ Citado por ABBAGNANO, Nicola (1997): **Diccionario de Filosofía**. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, p. 1142

el Tribunal del Santo Oficio para la persecución de las herejías en el Siglo XII, aún cuando ya tenía varios siglos aprovechando sus vínculos con el poder civil para el dominio efectivo de la herejía:

"La base de la intolerancia en la Edad Media fue la alianza entre la Iglesia y el Estado. Mientras la Iglesia predicaba el sometimiento resignado a los poderes terrenales, el Estado intervenía para erradicar la heterodoxia religiosa dónde quiera que se produjera. En teoría, las autoridades eclesiásticas mantuvieron la postura cristiana de que la Iglesia no debería ejercer excesiva coerción ni recurrir al derramamiento de sangre. (...) El gran éxito de la expansión cristiana lo justificaba"²⁷⁵

No sería sino hasta la llegada de los movimientos reformistas protestantes que la noción de tolerancia religiosa retomaría relevancia. Hasta ese momento, las divergencias religiosas eran sometidas eficazmente, y la magnitud de la Iglesia hallaba en la utilización de poderes terrenos una herramienta práctica, la cual se hizo consustancial a su mantenimiento organizacional y espiritual. Pero el quiebre de la unidad de la cristiandad europea occidental devino en una serie de conflictos terribles frente a los cuales la autoridad terrena de la Iglesia no tuvo medios para, o no supo, contener. La reforma tendría, originalmente, un eco del pasado tolerante y apolítico de la Iglesia, que con Martín Lutero tiene su máximo exponente (en tanto que ser tolerante consistía en permitir el derecho a ser protestante sin reprimenda oficial, y no mucho más); pero a su vez, tenía un lado politizador e intolerante, con Juan Calvino a la cabeza de tal posición. El movimiento reformista logró, a su vez, actuar con tremenda intolerancia contra sus enemigos, aunque obligó a replantearse el problema de la tolerancia religiosa, ya desde el campo católico, ya desde el campo protestante, dando nueva significación a la idea de tolerancia: "a pesar de los reformadores, la reforma trajo mayor libertad religiosa"²⁷⁶.

La persistencia de la imagen de una Iglesia católica oscurantista era, entre otros, un factor a ser doblegado: los medios para esta victoria política sobre el poder religioso no estaban claros; se preguntaban nuestros repúblicos y publicistas si debían propagarse visiones religiosas alternativas que debilitaran directamente a la Iglesia, o si, más bien, se hacía necesario la abolición generalizada de las prácticas religiosas – basadas en la superstición- para establecer con éxito a una nación

²⁷⁵ Kamen, op. cit., p. 16

²⁷⁶ Íd., p. 44

virtuosa y próspera. Y es que ante este problema –si bien cabían consideraciones crudas sobre la distribución del poder en la sociedad- predominaba una discusión principista, basada en la justicia piadosa y la prudencia política. El discurso católico tradicional. Como se ha dicho, planteará que la tolerancia era un error político y religioso -basado en la “complacencia hacia el mal”.

Pero la discusión sobre la tolerancia, que había sido en los orígenes del cristianismo algo más bien teórico o reducido a las heterodoxias ocasionales, pasa a tener importancia política a partir del surgimiento del protestantismo como un movimiento religioso exitoso. Aún a pesar de sí mismas, las corrientes reformistas dieron nueva relevancia a la libertad religiosa. Las guerras de religión dieron lugar a una doctrina ‘pragmática’ sobre la tolerancia de cultos, en la cual la existencia del error religioso era un mal menor en comparación con la pérdida de paz social. Así lo expresaba Juan Bodino –miembro de la facción de los *politiques*, cuyo empeño era separar el conflicto religioso de la autoridad política- en 1576:

“Si el príncipe soberano toma partido, dejará de ser juez soberano para convertirse en jefe de partido y correrá el riesgo de perder su vida, en especial cuando la causa de sedición no es política. (...) El príncipe que está convencido de la verdadera religión y quisiera convertir a sus súbditos, divididos en sectas y facciones, no debe, a mi juicio, emplear la fuerza. Cuanto más se violenta la voluntad de los hombres, tanto más se resiste. Representa una gran impiedad poner en duda aquello que todos deben tener por intangible y cierto.”²⁷⁷

Esta tolerancia pragmática era limitada a la constatación de la diferencia; allí donde no la hubiere (como en la Venezuela de 1811) ésta no tenía sentido. El mismo Bodino aclaraba que "cuando la religión es aceptada por común consentimiento, no debe tolerarse que se discuta, porque de la disensión se pasa a la duda"²⁷⁸. La victoria de los *politiques* se hizo patente con el edicto de Nantes firmado por Enrique IV en 1598, garantizando la libertad de conciencia a las iglesias protestantes en Francia (sometida a ciertas condiciones). Tal edicto no fue siempre observado por completo, hasta que fue revocado, como reconocimiento de facto a su inobservancia, por Luis XIV en 1685. Ante esta situación Pierre Bayle ironizaría diciendo que los cristianos –incluso los

²⁷⁷ BODINO, Jean (1576/1973): **Los Seis Libros de la República**. Madrid, Aguilar, pp. 161-162

²⁷⁸ Bodino, op. cit., p.161

protestantes aunque especialmente los católicos- eran más intolerantes que los musulmanes, por lo que podía ver que los hombres “poco seguían los principios que predicaban”²⁷⁹: a fin de cuentas el Corán proclamaba la conquista religiosa, mientras que la patrística pedía evangelización y prédica. Curiosamente, para Bayle esto hacía que los dominios musulmanes fueran más estables, ya que se habían olvidado de la persecución y habrían evitado sus consecuencias más perniciosas: “está claro que los príncipes que súbitamente prohíben algún culto religioso tendrán que recurrir más a la fuerza que aquellos que permiten su ejercicio público, y sólo lo aminoran”²⁸⁰. De este modo, en tanto que doctrina filosófica relativamente independiente de criterios políticos, la doctrina de la tolerancia religiosa avanzaría en el siglo XVII, al ser promovida más como el principio de la libertad de conciencia, idea cuyo promotor más importante sería John Locke en sus Cartas sobre la Tolerancia, escritas en el último cuarto del siglo.

La libertad de comercio se convertirá, por su parte, un factor crucial para el progreso del principio de la tolerancia: la prosperidad comercial era un argumento que -como el sosiego político- resultaba poderosamente convincente, aún más que los motivos de caridad evangélica, cuando se presentaba como un camino a la prosperidad. Baruch de Spinoza, como miembro de la población judía radicada en los Países Bajos, reaccionaba en contra de la intolerancia religiosa y abogaba por la relativa independencia de la religión frente al Estado, aunque siempre relativa a una idea de orden que, de suyo, hacía la libertad del individuo frente a las iglesias y denominaciones religiosas (libertad amparada por un Estado que le protegía) un principio fundamental. En su *Tractatus Theologico-Politicus*, de 1670, postula que tal libertad es el fundamento de la constitución del estado, y el fin de éste la promoción de la libertad de sus súbditos. Dentro de la libertad del individuo quedaba reivindicada la libertad de conciencia, que debía ser protegida, en términos del culto externo, por el gobierno: una vez

²⁷⁹ Bayle, op.cit, vol. I, p. 308

²⁸⁰ *Ibíd.*, vol. I, pp. 314-316

establecida la diferencia entre el culto externo (surgidas de la superstición y de la interpretación subjetiva, e irrelevantes para la salvación, por lo que no merecen ser objeto de discusión) y los dogmas intrínsecos a la religión (que, al ser indemostrables con certeza por medio de la razón humana, pertenecen al fuero de la creencia interna de cada Individuo)²⁸¹ la preocupación del gobierno debe concentrarse en la defensa del inalienable fuero individual²⁸² y en mantener la armonía entre los diversos cultos²⁸³, siendo desaconsejable el legislar taxativamente en asuntos de creencia particular, porque para el establecimiento de la buena armonía y la sencillez en las maneras entre los miembros de la sociedad son notablemente ineficaces las leyes. El ejemplo predilecto para esta aserción era Ámsterdam, ciudad que había servido además a otros teóricos, puesto que la prosperidad económica de esa ciudad era contrastable con la incapacidad comercial de otros parajes menos tolerantes, como España o Italia.

Pese a esto, en el siglo XVIII, el iluminismo no avanzó mucho en la discusión sobre la tolerancia. Como observa Tomaselli, este período “no fue el punto de partida de la tolerancia, ni siquiera su cuna. (...) La Ilustración no produjo ningún argumento notable a favor de la tolerancia, ni siquiera como medio para un fin. En tanto reprodujo argumentos del siglo XVI, que no fueron siempre intrínsecamente evidentes como serían eventualmente reconocidos”²⁸⁴. Sin embargo, el clima de rechazo a todo lo que fuera ‘oscurantismo’ y ‘fanatismo’ favoreció que se afianzara esta idea como un principio político de primer orden, como una consigna más que como una medida política necesitada de demostración. Voltaire, tanto en su *Tratado sobre la Tolerancia* como en su *Diccionario Filosófico* (publicado anónimamente), en la segunda mitad del siglo, avanza al demostrar que la intolerancia es incompatible tanto con la tradición judía

²⁸¹ SPINOZA, Baruch (1670/1996): **Tratado teológico-político y Tratado Político**. Madrid, Editorial Tecnos, cap. v, p. 31

²⁸² *Ibíd.*, cap. xx, p. 124.

²⁸³ *Ibíd.*, cap. xix, pp.109-112

²⁸⁴ TOMASELLI, Sylvana (2000): "Intolerance, the virtue of princes and radicals", en GRELL, Ole Peter y PORTER, Roy (eds., 2000): **Toleration in Enlightenment Europe**. Cambridge, Cambridge University Press, p. 97

como con la cristiana (protestante o católica). Indica Voltaire que la tolerancia, “panacea de la humanidad”, se basa en el mutuo amor que los seres humanos debemos profesarnos. Las raíces de la intolerancia se basaban en la prédica excluyente de ciertas religiones; pero son las persecuciones “las que hacen prosélitos”. La religión cristiana, que debía ser lo más tolerante, ha visto como sus seguidores “superaron en intolerancia a los demás hombres”. La tolerancia se hacía dogma innegable debido, precisamente, a nuestra imperfección:

“... Es indudable que debíamos tolerarnos mutuamente unos a otros, porque somos débiles, inconsecuentes, mudables y víctimas de los errores: ¿la caña que el viento acostó en el fango, le ha de decir a la caña inmediata: “arrástrate como yo, miserable, o presentaré un memorial para que te arranquen o para que te quemen”?”²⁸⁵

En el caso norteamericano, cuyo ejemplo será profusamente evocado en las revoluciones de este lado del Atlántico, existían los antecedentes en la libertad religiosa que se practicaba en las colonias inglesas del norte de América. Claro que esta tolerancia no fue absoluta ni constante, como demuestran las legendarias persecuciones a la brujería y distintos cultos cristianos en la Nueva Inglaterra del siglo XVII. Sin embargo, la fundación en 1620 de Plymouth se dio como testimonio de tolerancia y como refugio de sectas cristianas menores perseguidas en Europa (por ejemplo, de los cuáqueros), así como la influencia del comercio, impidieron el establecimiento de una religión predominante en las colonias, así como de una relación preferente entre las autoridades – que promovían la religión oficial- y las religiones efectivamente practicadas, distintas al anglicanismo. En Maryland, fundada por el lord Baltimore George Calvert (súbdito inglés pero fiel católico) hizo de su colonia ejemplo de la separación entre Iglesia y estado y asimismo un refugio de tolerancia (que a su vez fue abandonada por la llegada al poder de colonos protestantes). Fueron los esfuerzos, poco más tarde, del puritano Roger Williams los que, junto al apaciguamiento de los conflictos religiosos en la metrópoli británica, lograron imponerse como modelo de estas colonias (en las que la pluralidad de credos era efectiva y no teórica). Williams, fundador de la colonia de Rhode Island e instaurador

²⁸⁵ VOLTAIRE, François-Marie Arouet (1764/1995): **Diccionario Filosófico**. Madrid, Ediciones Temas de Hoy, vol. 2, pp. 586-593

allí de un gobierno tolerante, tenía a la persecución religiosa como una suerte de doctrina sangrienta, que afectaba el sosiego de las colonias y la prosperidad de las mismas, así como era un atentado no cristiano sobre las conciencias de los hombres. Williams recibió apoyo del gobierno inglés, el cual a su vez tomaba para sí el principio de la tolerancia, condición necesaria de la autoridad legítima²⁸⁶. Dicha doctrina fue transmitida a los fundadores de la república norteamericana en todos sus aspectos; Thomas Jefferson, en la presentación de Proyecto de Ley para el Establecimiento de la Libertad Religiosa a la Asamblea de Virginia, en 1777, daría un esbozo de la doctrina tolerante de la nueva república:

"Plenamente consciente de que las opiniones y creencias de los hombres no dependen de su voluntad, sino que siguen involuntariamente la evidencia presentada a sus mentes; que Dios Todopoderoso ha creado a la mente libre, y manifestado Su voluntad suprema de que ésta ha de permanecer libre haciéndola absolutamente indiferente a trabas; (...) que nuestros derechos civiles no dependen de nuestra opinión religiosa, más que de nuestras opiniones en física y geometría; (...) que las opiniones de los hombres no son el objeto del gobierno civil, ni están bajo su jurisdicción; que sufrir la intrusión de algún magistrado civil dentro del campo de la opinión, restringiendo la profesión o propagación de ciertos principios bajo el supuesto de que su indebida tendencia es una falacia peligrosa, que termina por destruir toda libertad religiosa (...) que es suficiente para los rectos propósitos del gobierno civil que sus oficiales interfieran cuando los principios se desarrolle como actos abiertos en contra de la paz y el buen orden; y finalmente, que la verdad es grande y prevalecerá dejada a sí misma: (...) Nosotros, la *Asamblea General de Virginia* decretamos que ningún hombre podrá ser obligado a frecuentar o apoyar ningún rito, lugar o ministerio religioso alguno, ni que su cuerpo o bienes podrán ser forzados, retenidos, molestados o subyugados, ni podrán sufrir de otra manera, en base a sus opiniones o creencias religiosas; sino que todos los hombres son libres para profesar, y para sostener con argumentos, sus opiniones en materia de religión, y que lo mismo no podrá, de manera alguna, expandir, contraer o afectar sus capacidades civiles"²⁸⁷.

Asimismo, George Washington declararía, siendo presidente, que:

"... Todo hombre que se conduzca como un buen ciudadano, y siendo sólo responsable ante Dios por sus opiniones religiosas, debe ser protegido a fin de que pueda adorar a la deidad de acuerdo a los dictados de la propia conciencia. La libertad de que goza el pueblo de estos Estados para adorar a Dios Todopoderoso, de acuerdo a su conciencia, no sólo constituye la más exquisita de sus bendiciones, sino también de sus derechos"²⁸⁸

Estas ideas se consagrarían institucionalmente en el principio de abstinencia y no preferencia estatal en materia religiosa, establecido en la Constitución de Filadelfia de 1788 (que prohibía los criterios de fe religiosa para poder optar a cargos públicos²⁸⁹), en particular su primera enmienda, adoptada en 1791. Hasta ese momento, los argumentos a

²⁸⁶ DAVIS, Derek (2003): "Founding era of the Constitution", en COOKSON, Catharine (ed., 2003): **Encyclopedia of religious freedom**. Londres, Taylor & Francis, pp. 80-82

²⁸⁷ JEFFERSON, Thomas (1986): **Thomas Jefferson. His Life and Words**. White Plains, Peter pauper Press, pp. 34-35

²⁸⁸ RAMÍREZ, Alfonso Francisco (1971): **Antología del Pensamiento Político**. México, Editorial Trillas. Vol. 2, p. 450

²⁸⁹ *Constitución de los Estados Unidos de América* (1788), Art. VI, § 3. Muchos anti-federalistas mencionaban esta cláusula, y la ausencia de mención a la religión cristiana, como una de las fallas más serias del texto legal. Asumían que este silencio daba permiso a "papistas, infieles (...) paganos, deístas, Mahometanos (...) Judíos" pudieran acercarse a los Estados Unidos a vivir entre ellos y aspirar, incluso, a ocupar posiciones oficiales. La ausencia de menciones a la educación religiosa como parte de la educación civil eran también causa de alarma. Léase la introducción de Isaac Kranmick en MADISON, James; HAMILTON, Alexander y JAY, John (1788/1987): **The Federalist Papers**. Londres, Penguin Books, pp. 58-60.

favor de la libertad religiosa, que habían tenido poco eco en la práctica política, no habían sido ampliados por los teóricos para incluir libertades de expresión, imprenta y pensamiento, que en el caso norteamericano fueron reunidas dentro del mismo derecho a la libertad religiosa²⁹⁰.

Por su parte, la revolución francesa haría lo suyo para la imposición del principio de tolerancia religiosa. La libertad de conciencia era uno de los derechos inalienables del hombre, y como tal, debía ser amparado por el Estado²⁹¹. Claro, la actuación efectiva de la revolución y sus secuelas frente al problema religioso, causaba suspicacias y temores, no sólo en el campo católico, sino también en el mundo protestante y conservador europeo, como refleja Edmund Burke, en sus críticas *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*²⁹². Ciertos excesos revolucionarios proclamarían la abolición, junto a los fueros religiosos, de la religión misma, al identificarla con los intereses nobiliarios y monárquicos, tal como estaba descrito en el discurso ilustrado. En principio, esto fue negado por sus líderes políticos. Hablando en nombre de la Convención Nacional, Maximilien Robespierre defendería a la religión y la libertad de conciencia:

“Hay hombres que quieren llegar aún más lejos y, con el pretexto de destruir la superstición, quieren hacer del ateísmo una especie de religión. La Convención Nacional abomina de ellos. La Convención no compone libros sagrados ni es autora de sistemas metafísicos: es un cuerpo político y popular encargado de hacer que se respeten no sólo los derechos sino también las características del pueblo francés; no en vano se proclamó la Declaración de los Derechos del Hombre en presencia del Ser Supremo. El ateísmo es aristocrático²⁹³. La idea de un Ser Supremo y grande que vela sobre la inocencia oprimida y que castiga el delito triunfante, es absolutamente popular. No ofrezcamos armas cómodas al fanatismo sustituyendo la superstición por la violencia. Meditad bien esta máxima: no se manda en las conciencias”²⁹⁴.

²⁹⁰ POPKIN, Richard H. y GOLDIE, Mark (2006): “Scepticism, priestcraft and toleration”, en Goldie y Wokler, Op. cit., p. 97.

²⁹¹ Esto había sido reconocido ya por el régimen monárquico: en 1787 se dictó el Edicto de Tolerancia, que radicalizó a algunos clérigos católicos ultramontanos y a algunos protestantes ante esta “exageración” del poder real.

²⁹² “Oímos constantemente a estos nuevos maestros vanagloriarse de su espíritu de tolerancia. Que esas personas toleran todas las opiniones, ninguna de las cuales consideran estimable, es cosa que no tiene ningún mérito. Igual desdén no es una amabilidad especial. La clase de benevolencia que deriva del desprecio no es verdadera caridad” (BURKE, Edmund (1996): **Textos Políticos**. F.C.E, México, Segunda reimpresión; pág. 172). El verdadero espíritu de tolerancia para Burke radicaba en la consideración de todos los dogmas religiosos como importantes y legítimos lo que produciría en los hombres un espíritu de afabilidad hacia su prójimo. Se tolera, no por despreciar las opiniones, sino por apreciar las diversas ideas sobre la justicia.

²⁹³ Quizás no podía ser de otra manera: el escepticismo debía ser chocante a los sectores populares, donde la autoridad eclesiástica tenía gran influencia y donde la cosmovisión sagrada presentaba una explicación plausible de la realidad. Ironizaba con ello Adam Smith, quien más bien era respetuoso de la religión, al comentar la similitud entre lo raigal de la fe piadosa y el instinto de sobrevivir, por encima de las demostraciones científicas y económicas: “Las leyes relativas a los granos pueden compararse en todas partes con las referidas a la religión. La gente se interesa tanto por lo que concierne a su subsistencia en esta vida y a su felicidad en la próxima, que el gobierno cede ante sus prejuicios y, con objeto de preservar la tranquilidad pública, establece un sistema que la población aprueba” (Smith, 1776/2007, Op. cit., lib. IV., secc. vi, p.573).

²⁹⁴ Citado por Ramírez, Op. cit., pp. 492-493

No es de extrañar que esta postura, cercana al tolerantismo dogmático (al defender el deísmo como genuina manifestación de la religiosidad popular), se vea reflejada en otro de los paladines de la revolución. En su respuesta a las críticas de Edmund Burke sobre la irreligiosidad que éste percibía en la Francia subvertida, Paine defendió la idea de que la natural disposición del ser humano a la religión era un derecho natural y que, como tal, debía estar completamente fuera del ámbito de la intervención gubernamental, instituyéndose como un derecho universal a la libertad de conciencia. Cualquier otro trato era acceder a la fruslería del culto religioso existente y, así, a la idolatría y a la reunión perniciosa –inevitable si persiste esa falsa religiosidad, de la Iglesia y el gobierno²⁹⁵. Esta concepción lo llevaría, por lo tanto, a la crítica de la mera tolerancia, por considerarla insuficiente ante la realidad de la variedad de creencias humanas (que Paine concebía, de modo básico, como una creencia deísta irrenunciable, frente a la cual todo culto concreto era una abominación). La tolerancia, propuesta como lo era por los liberales ingleses y americanos, era una idea contrarrevolucionaria, porque en última instancia despreciaba la raíz religiosa del ser humano, consideración que debía ser problemática para los ánimos racionalistas:

“La tolerancia no es el *opuesto* de la intolerancia, sino su *disfraz*. Ambos son despotismos. Éste asume para sí el derecho de suspender la Libertad de Conciencia, y aquél otro de otorgarla. Uno es el Papa armado con fuego y haces de leña, y el otro es el Papa vendiendo o concediendo indulgencias. Este es la Iglesia y el Estado, y aquél es la Iglesia y el comercio.

Pero la tolerancia puede ser observada de modo más enérgico. El hombre no se adora a sí mismo, sino a su Creador; y la libertad de conciencia que reclama no le sirve a él, sino a su Dios. (...) La tolerancia, por lo tanto, se ubica no entre hombre y hombre, ni entre Iglesia e Iglesia, ni entre una denominación religiosa u otra, sino entre Dios y el Hombre; entre el ser que adora y el Ser que es adorado; y por este mismo acto de autoridad usurpada por la cual tolera que los hombres practiquen sus cultos, presuntuosa y blasfemamente se dispone a tolerar que el Todopoderoso lo reciba”²⁹⁶

La persecución sería para Paine el resultado no de la religión ni el fanatismo, como el prevaleciente ánimo ilustrado indicaría, sino la consecuencia del culto externo y sus rituales (que siempre buscarían la defensa del poder coercitivo de la autoridad civil). Paine sería apresado eventualmente por el régimen jacobino, que habría expandido sus ánimos anticlericales hacia la práctica doméstica de la religión. Como habíamos mencionado, Paine transitará del moderado protestantismo a un deísmo

²⁹⁵ PAINE, Thomas (1790/1985): **Rights of Man**. Nueva York, Penguin Classics, p.70

²⁹⁶ *Ibíd.*, pp.85-86.

más radical (que se mostrará en su *Edad de la Razón*), mientras que la revolución era testigo de una violencia contra las propiedades y las personas eclesiásticas generalizada (aunque no uniforme en todas las regiones de Francia), lo cual era reflejo de la tensión inherente que en materia religiosa implicaba la mirada de fuentes ideológicas de la revolución²⁹⁷. La de-cristianización deísta y racionalista llevaría, así, a la radicalización anti-religiosa. Ello evidenciaba como una postura que, siendo ideológicamente marginal en los inicios de la revolución, podía llegar a dominar la política nacional aún a despecho del mantenimiento de la religión Católica, incluso cuando ésta hubiera sido despojada de su carácter de religión oficial²⁹⁸. Aunque esto no haya sido el resultado esperado ni deseado por los líderes revolucionarios, funcionaba para dar un tono profético a las críticas tempranas a la revolución, y con ello marcaría el discurso antirrevolucionario de las cuatro décadas siguientes.

Entre otros factores, este anticlericalismo impolítico llevaría –y cesaría– a la caída del Terror y la llegada del régimen del Directorio y eventualmente el Imperio. En la defensa de la revolución, fue requerida una visión más realista del problema religioso²⁹⁹, en tanto se procuró el dominio político sobre la Iglesia mientras se reconocía al catolicismo como la religión de “las mayorías de Francia”. Aunque la aceptación de la tolerancia religiosa era imprescindible para un Imperio en expansión, esto no protegía a la doctrina de la tolerancia de ser vista como un recurso acomodaticio³⁰⁰, cuando menos:

“¡Soldados! Vais a emprender una conquista cuyos efectos en la civilización y en el comercio del mundo son incalculables. Los pueblos con los cuales vamos a vivir son mahometanos; su primer artículo de fe es éste: “No hay más Dios que Alá, y Mahoma es su profeta.” No les contradigáis;

²⁹⁷ Noria, Op. cit., passim.

²⁹⁸ THACKETT, Timothy (2006): “The French Revolution and religion to 1794” en BROWN, Stewart y THACKETT, Timothy (eds., 2006): **The Cambridge History of Christianity VII: Enlightenment, Reawakening, and Revolution 1660–1815**. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 542-543, 551-552.

²⁹⁹ La doctrina napoleónica en materia religiosa no fue demasiado audaz. Su búsqueda de un concordato con el papado y la sujeción del mismo se debió más a motivos de control político que a la instrumentalización de preceptos filosófico-religiosos: asumía para sí el discurso ya establecido del galicanismo y el regalismo. Le bastaba a Napoleón el tener la docilidad del clero, el cual no era sino un instrumento del gobierno (siendo la religión la base del orden social). Pero su enfrentamiento con el Papa lo hizo ver definitivamente como anticlerical, y fue éste un conflicto que no pudo controlar, impulsando un resurgimiento católico que usaría como arma de propaganda la caracterización del Emperador francés como una figura diabólica. Al respecto léase BLUCHE, Frederic, 1984: **El Bonapartismo**. México, Breviarios Fondo de Cultura Económica, pp.29-30.

³⁰⁰ Aún más, su política de concordia y tolerancia iba en contra de las rivalidades religiosas locales, independientemente de lo que las altas jerarquías eclesiásticas pudieran acordar con él, lo cual hizo complicado el mantener la estabilidad en el Imperio. DESAN, Suzanne (2006): “The French Revolution and religion, 1795–1815” en Brown y Thackett, Op. cit., pp. 569-573.

obrad con ellos como hemos obrado con los judíos, con los italianos. Tened atenciones con sus muftis y sus imanes, como la habéis tenido con los rabinos y con los obispos. Las legiones romanas protegían todas las religiones. Encontraréis aquí costumbres diferentes a las de Europa; tenéis que habituaros a ellas³⁰¹.

EL REPUBLICANISMO COMERCIAL Y LA CRÍTICA ECONÓMICA A LA RELIGIÓN

El clima intelectual de finales del siglo XVIII reforzaba la idea de tolerancia en el ámbito que la conectaría, definitivamente, con el lenguaje republicano comercial (o liberal del siglo siguiente). Los ilustrados franceses y escoceses, y los pioneros de la sociología y la economía política, veían en la tolerancia un modo de vivir propio de una civilización más próspera y pulida. Ideológicamente, esto la favorecía como idea adosada “al comercio, la prosperidad y el aumento de población como sus recompensas”, de modo de engranarla con la idea de un poder eclesiástico reducido a las tareas espirituales y la concepción de un gobierno limitado, cuya esfera de acción habría sido notablemente restringida en virtud de la prosperidad que podía, de modo autónomo, producir la sociedad³⁰².

La libertad de conciencia era el derecho de un individuo moderno, el cual no podía expresarse sino a través de manifestaciones moderadas, no fanatizadas: él mismo debía admitir, así como exigía límites al poder del Estado, el autocontrol de sus impulsos más extremos, que mal servían al provechoso y llevadero intercambio con sus congéneres, con los que ahora debía simpatizar y transarse. Como señalara Adam Smith en sus discursos morales, la aceptación mutua y la tolerancia eran conductas esperadas, mientras que el ardor religioso era visto como el reflejo de una falsa creencia³⁰³. La ideología de la sociedad comercial, que llegaría a ser el marco de referencia principal de los ideólogos caraqueños, sostuvo, de modo muy general, aquél conjunto de ideas formadas durante la Ilustración en contra del poder absoluto de los reyes y el exclusivismo

³⁰¹ Ramírez, Op. cit., p. 540

³⁰² Tomaselli, op. cit, ídem.

³⁰³ SMITH, Adam (1761/1984): **The Theory of Moral Sentiments**. Indianápolis, Liberty Fund, parte III, cáp. vi, § 12.

eclesiásticos, los privilegios tradicionales “...con el fin de que el individuo pudiera desarrollar sus capacidades personales, su libertad, en el ámbito religioso, económico y político”³⁰⁴. Aunque sus fuentes y antecedentes son diversas, buscando éste su “validación o justificación en muy diversas filosofías”, no es difícil encontrar en el liberalismo una ilación que le caracteriza como movimiento único³⁰⁵, dentro del cual la noción de tolerancia religiosa –como puente hacia el pluralismo político- no puede ser sustituida³⁰⁶.

El hecho religioso concreto en los países donde surge el liberalismo es, en primer lugar, la conciencia de la diferencia religiosa y en segundo, como consecuencia de este relativismo, la creencia de que esta diferencia no es motivo para luchas terribles. El celo religioso no estaría ya justificado, mientras que se espera una moderada creencia religiosa como signo de los tiempos. Aquellos ilustrados menos radicales que abrigaban respeto y devoción religiosa podían descansar en su desdén a las formas de pietismo fanático (tales como las que encarnaba el caso español, según pudimos ver en el capítulo anterior), así como podían marcar distancia del escepticismo radical de Bayle, Diderot o Voltaire. A esto se sumaba la crítica de la economía política a las propiedades religiosas, que drenaban la riqueza colectiva al estar enajenadas del ciclo de intercambio propio de las naciones modernas, como un atavismo medieval: el comercio de los bienes produciría un hombre moderado en sus modos y pareceres religiosos y, a su vez, la moderación del celo religioso mejorará el poblamiento, la agricultura y el comercio, en un círculo virtuoso cuya base crítica habíamos mencionado arriba.

La conexión de la tolerancia –vista más como un general *laissez faire* que como libertad de conciencia pura y simple- con el comercio marcaba el ideal de las repúblicas comerciales³⁰⁷: el ideal privado de la

³⁰⁴ ABELLÁN, Joaquín (1998): “Liberalismo Clásico”, en Mellón, Joan Antón (1998, ed.): **Ideologías y Movimientos Políticos Contemporáneos**. Madrid, Editorial Tecnos, p.13

³⁰⁵ GRAY, John (1992): **Liberalismo**. Madrid, Alianza Editorial, pp.11-12;15-71

³⁰⁶ RAWLS, John (2006): **Liberalismo Político**. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 18-22.

³⁰⁷ CATON, Hiram (1988): **The politics of progress: the origins and development of the commercial republic, 1600-1835**. Gainesville, University Press of Florida, p. 192. Es preciso decir, sin embargo, que el ideal liberal tendría una relación delicada con este aspecto de la economía política: muchos ilustrados nada radicales aspiraban al establecimiento de modestas repúblicas que, como indicó Montesquieu, serían austeras

salvación podía ser compatible con la prosperidad pública si se abandonaban las imposiciones tradicionales a las fuerzas económicas. La nueva idea de libertad individual –de la cual la libertad de conciencia era parte– iba tomando cuerpo en la medida que el ideal de libertad colectiva de los antiguos quedaba rezagado a las versiones más radicales de la política dieciochesca. Se intuía que una voluntad general sería igualmente opresiva tal que si venía de Dios (y de la Iglesia) como si era emanación del pueblo. La dimensión “pública de la vida” se enlazaría estrechamente con los supuestos privados que avanza el individuo de la sociedad comercial, como apunta Soriano, señalando a la sociedad civil ilustrada, no como el simple ámbito de las conductas refinadas, sino como un “... orden inmanente bajo la responsabilidad de los individuos libres”³⁰⁸, conciliando “los principios de la justicia, los términos de la razón y los de las pasiones de las *moral affections*”³⁰⁹.

En tal sentido, la reflexión de los ilustrados más favorables al comercio, como los escoceses, abre paso a un modelo de ciudadanía nuevo en términos éticos, donde la virtud pasa de ser un “atributo de la esfera pública” a “un atributo de la moralidad privada”, del moderno individualismo³¹⁰. Este individualismo, sin embargo, supera el egoísmo sustentado en el interés hedonista, preconizado por Hobbes o Mandeville y luego Bentham³¹¹. Como señala Pocock:

“Los ideales de la virtud y el comercio no podían (...) ser reconciliados el uno con el otro, mientras que la “virtud” fuese entendida en su sentido cívicamente austero y Romano (...) [En la segunda mitad del siglo XVIII] se percibía que tal ciudadano virtuoso era un animal tan político y tan poco social que reflejaba un ideal antiguo, y no moderno; antiguo hasta el punto de ser arcaico. La virtud era redefinida (...) con la ayuda del concepto de ‘modales’. A medida que los individuos salían del

y evitarían la adicción al lujo. Por lo tanto, no compartían plenamente el entusiasmo acerca de las potencialidades civilizadoras del comercio, o las condicionaban a la vitalidad de la agricultura. Ejemplos de esta idea los vemos en François Quesnay, John Adams, Thomas Jefferson, Benjamin Franklin y Adam Ferguson, y entre nosotros con los promotores del ideal agrario como Tomás Lander. Sin embargo, su desconfianza hacia el comercio como actividad primaria estará basada en razones morales y económicas distintas a las del cristianismo, cuyas limitaciones a la actividad económica criticarán: la agricultura y el comercio no estaban reñidas, sino que la última era dependiente de la primera, como genuina fuente de riqueza. Por ello, la libertad del agricultor, la propagación de la propiedad de la tierra y la necesidad de inmigración para establecer colonias agrícolas solía requerir de crecientes limitaciones al fuero religioso.

³⁰⁸ SORIANO DE GARCÍA-PELAYO, Graciela (1996): “Aproximación histórica a “lo público” y “lo privado”, a otras nociones afines y a sus relaciones, desde una perspectiva pluridimensional”, en SORIANO DE GARCÍA-PELAYO, Graciela y NJAIM, Humberto (1996, eds.): **Lo Público y lo Privado. Redefinición de los ámbitos del Estado y la Sociedad**. Tomo I. Caracas, Fundación Manuel García-Pelayo, p.45.

³⁰⁹ Id.

³¹⁰ SELIGMAN, Adam B. (1997): “Virtud y civilidad entre los ámbitos público y privado” en SORIANO, Graciela y NJAIM, Humberto (eds. 1997): **Vigencia hoy de Estado y Sociedad**. Caracas, Fundación Manuel García-Pelayo, pp. 24-26.

³¹¹ Para todo el debate ético británico del siglo XVIII, léase MacIntyre, op. cit., pp.155-173.

mundo antiguo del granjero-guerrero (...) entraban en un universo crecientemente transaccional del "comercio y las artes" –entendidas éstas últimas como las habilidades estéticas y productivas– en el cual las relaciones con otros individuos y sus productos se habían hecho cada vez más complejas y variadas (...). El comercio, la diversión y (...) la división del trabajo [tal como la describiría Smith] se combinaban para plantear esta situación y, dado que ya no podía dedicarse a la actividad del gobierno y la ciudadanía igualitarios, sino que tenía que delegar su gobierno y defensa a representantes especializados y profesionales, era recompensado en esta pérdida con creces por el enriquecimiento indefinido y quizás infinito de su personalidad (...) desarrollada ya no en virtudes, sino en "modales".³¹²

Permítase una digresión: es evidente que el establecimiento del gobierno representativo que será promovido en las repúblicas modernas tiene sentido en momentos de sosiego y prosperidad pública y, aún más, en momentos en los cuales funcionan las instituciones representativas. Las urgencias de la guerra hacen ceder a los deseos de privacidad y tranquilidad doméstica, y por tanto no son un escenario propicio para la promoción del comercio o de la tolerancia (no sólo religiosa, sino además política³¹³). Acaso es por eso que el debate político sobre la tolerancia religiosa sólo aparecerá en la prensa venezolana coincidiendo con momentos de relativa paz (o en momentos en los que la guerra y las perturbaciones cívicas no son tan evidentes en el horizonte); la virtud guerrera y el patriotismo holista de raíces rousseauianas adquiere sentido evidente durante la década bélica del período de crisis del sistema colonial, cuando se asume con el ginebrino que es un error distinguir "la intolerancia civil" con la "intolerancia teológica", colocando a la Iglesia –o iglesias, aunque no era el caso– como agentes del poder político y promotores de los deberes del ciudadano.

La sociabilidad y las buenas maneras asociadas a la tolerancia comenzaron a ser asociadas a la prosperidad y al comercio como modo

³¹² POCOCK, J.G.A (1985): **Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, chiefly in the Eighteenth Century**. Cambridge, Cambridge University Press, pp.48-49.

³¹³ Algunos ilustrados había vinculado la indiferencia religiosa con el logro de la estabilidad política civilizada y el pluralismo, lo cual es cónsono con la tenaz aspiración liberal de poner límites al poder. Por una parte, la tolerancia permitiría florecer múltiples grupos e intereses (partiendo de la presunción según la cual la diferencia de opiniones era natural al hombre), por lo que nunca habría una facción suficientemente grande para dominar a las otras, que se sentirían protegidas. Por otra parte, la abundancia de facciones haría que las pasiones moderadas dominaran a los radicales, quienes serían marginados de la vida política ordinaria y no perturbarían el juego institucional. Hume recogía en sus ensayos de 1758 que "Antes (...) se creía que la tolerancia era incompatible con el buen gobierno y se juzgaba imposible que diversas sectas religiosas pudiesen convivir en paz y armonía (...) Es de esperar que los hombres, al estar cada día más habituados a la libre discusión de los asuntos públicos sean cada vez más capaces de juzgarlos, y estén mejor dispuestos a dejarse seducir por falsos rumores y algaradas populares" (HUME, David (1758/1994): **Ensayos Políticos**. Madrid, Editorial Tecnos, p.6, nota 1). En los artículos de El Federalista, James Madison declaraba que la existencia de múltiples partidos regionales limitaba su celo mutuo y su agresividad pública: "La influencia de líderes facciosos puede avivar la llama dentro de sus dominios particulares, pero será incapaz de general una conflagración generalizada en otros Estados: una secta religiosa puede degenerar en una facción política en alguna parte (...) pero la variedad de sectas dispersas en toda la Confederación tendrá a buen resguardo a los cuerpos nacionales de ese peligro" (Madison, Hamilton y Jay, Op. cit., n° 10).

de criticar el hieratismo y el misoneísmo de las naciones intolerantes hacia finales del siglo XVII. En sus comentarios sobre Ámsterdam, que cierran el *Tratado Teológico-Político*, Spinoza ponía de ejemplo la prosperidad y el buen juicio de los habitantes de la ciudad, que no atendían en sus interacciones mutuas a los detalles de su culto privado. Quizás exageraba el clima concreto de tolerancia en la ciudad, pero establecía claramente la asociación que resonará en los ideólogos de la sociedad comercial: la libertad producía prosperidad y un pacífico intercambio cuando alejaba los celos, al punto que colaboraba con la salud pública y con la autoridad (la cual no necesitaba mostrarse particularmente activa dada la capacidad de control propio que tenía la sociedad):

“Sirva de ejemplo la ciudad de Ámsterdam, en que se observa un gran crecimiento y admiración de todas las naciones y fruto únicamente de esta libertad. En esta tan floreciente república y ciudad eminente viven en la mayor concordia todos los hombres de cualquier secta y de cualquier opinión que sean, y para confiar a alguno sus bienes cuidan únicamente de saber si es pobre o rico, si está acostumbrado a vivir de buena o mala fe. Por lo demás, nada les importa la religión o secta, porque tampoco significa nada...”³¹⁴

Por su parte, François Fénelon promoverá en las ideas ilustradas una apreciación similar de las ventajas del comercio. En sus *Aventuras de Telémaco* -ataque metafórico a la monarquía absoluta y a las doctrinas de su rival, Bossuet- describe los viajes del hijo de Ulises con el mismo asombro de los cronistas de viajes ultramarinos europeos, pero con el tono de relativismo propio de la temprana Ilustración. Es célebre su descripción de la prosperidad de la ciudad fenicia de Tiro, ante la cual Telémaco se sorprende (“Cuando uno entra a esa ciudad, lo primero que cree es que es una ciudad que no pertenece a un pueblo en particular, sino a todas las naciones en general, siendo el centro de su comercio”); su anfitrión le contesta, no sin perplejidad, con la siguiente elegía a la libertad de comercio, instruyéndole en un sencillo principio de prudencia política que parece extraído de los memoriales de agravios criollos:

“...dad una solícita y grata recepción a todos los extranjeros; permitidles (...) encontrar en tus refugios seguridad, conveniencia y toda las libertades; nunca os permitas ser cegado por la avaricia y el orgullo (...). Procurad ganar el amor de todos los extranjeros, incluso descuidando alguna mala conducta de su parte. (...) Observad las reglas del comercio con seguridad, y buscad que sean simples y explícitas: acostumbra a tu pueblo a que se adhieran a ellas invariablemente. Pero sobre todo cuidaos de bloquear el comercio de modo que sea favorable a vuestras opiniones”³¹⁵

³¹⁴ Spinoza, op. cit, p. 131.

³¹⁵ FENELON, François de Salignac de La Mothe (1699/1994): *Telemachus, son of Ulysses*. Cambridge, Cambridge University Press, pp.35-37.

El *Telémaco*, que circulaba clandestinamente en la Caracas colonial³¹⁶, daba con la aprehensión principal al comercio por parte las autoridades –y el encanto que ésta tenía para los filósofos-: el libre flujo de ideas y modos de vida mostraba nuevas maneras y ponía en duda las tradiciones arraigadas por la socialización y la rutina. Los ilustrados hacían notar que el mayor obstáculo para el comercio –y para el avance de las ciencias y las artes- había sido el prejuicio religioso, al haber hecho moralmente ilícita una actividad que era “naturalmente permitida o necesaria”, lo cual desestimulaba toda actividad civilizatoria al atraer a las sociedades no inmigrantes laboriosos sino “gentes viles” y “hombres sin honradez”³¹⁷. El relativismo moral que abría la idea de tolerancia era, de este modo, compatible con una sociedad que no podía ser rígida porque debía, por necesidad y principio, acoger a poblaciones muy distintas. Los historiadores ilustrados fortalecían y promovían esta narrativa de la libertad y la prosperidad. El escocés William Robertson elogiaba en sus historias el desarrollo de los fueros autónomos de las ciudades de la Alta Edad Media (las ciudades-estado italianas, las de la liga Hanseática y las de los Países Bajos) como puntos de comercio, y describía con ellas el modo de vida civilizado al que se aspiraba. La ciudad era a la vez el espacio de la *civitas* y la *police* (las buenas instituciones) y el ámbito de la *civilitas* y la *politeness* (las buenas maneras). Y así, surgían nuevas relaciones sociales, que superaban la servidumbre original del sistema feudal y daban lugar a la libertad concebida como autonomía y subjetividad, como comenta en su estudio preliminar a su *Historia de Carlos V*:

“La libertad era considerada una parte tan esencial y característica de su constitución, que si un esclavo se refugiaba dentro de sus murallas, y residía allí durante un año sin ser reclamado, era instantáneamente declarado como hombre libre, y admitido como miembro de la comunidad. (...) La adquisición de la libertad hizo tal feliz cambio en la condición de todos los miembros de estas comunidades que los levantó de la inercia en la habían estado postrados (...). El espíritu de industria revivió. El comercio volvió a ser objeto de atención, y comenzó a florecer. Creció la población. Quedó establecida la independencia, y la riqueza llegó a las ciudades que habían sido antes refugios de pobreza y opresión. (...) Los habitantes de las ciudades, habiendo obtenido la libertad personal y la jurisdicción municipal, pronto adquirieron la libertad civil y el poder político”³¹⁸

³¹⁶ Plaza, 1989, Op. cit., p.357.

³¹⁷ Montesquieu, op.cit., parte IV, lib. xx, cap. 20, p. 225.

³¹⁸ ROBERTSON, William (1769/1856) **A View of the Progress of Society in Europe from the Subversion of the Roman Empire to the Beginning of the Sixteenth Century**. Londres, George Routledge & Co., pp.29-31.

Quehaceres más agradables e interesantes ocupaban el tiempo de los hombres, lo que generaba cierta afición por las “virtudes gentiles” de los caballeros, que eran emuladas por aquellos que lograban el acenso social y abandonaban su rudeza original³¹⁹. Era una idea abiertamente optimista: el “dulce comercio” ensanchaba los horizontes humanos, en el círculo virtuoso descrito arriba:

“El progreso del comercio tuvo una considerable influencia en pulir las maneras de las naciones europeas (...) Las necesidades humanas, en el estado más original y simple de la sociedad, son tan pocas, y sus deseos tan limitados, que los hombres descansan contentos con los productos de su clima y su tierra, o lo que pueden producir de ésta con su rudimentaria industria. (...) La sociedad y las maneras deben ser considerablemente mejoradas antes que pueda darse el intercambio liberal entre las naciones (...) El comercio tiende a desgastar estos prejuicios que mantienen diferencias y animosidad entre los países. Él suaviza y pule las maneras de los hombres. Los une en uno de los más fuertes vínculos, el deseo de satisfacer sus mutuas necesidades. Los prepara para la paz”³²⁰

En la visión de Robertson esto reflejaba un ideal etnocéntrico y parcial al logro europeo y, claro, británico. Las potencias y países no comerciales – como España, cuyos objetivos civilizatorios no tendrían para los historiadores ilustrados motivos nobles- no habían promovido una expansión fructífera y civilizada sino, como vimos en los comentarios sobre la conquista en la *Historia de América* que iba en contra de esta visión del progreso: “el genio comercial de Europa, que le ha dado un notorio ascendente sobre las otras divisiones de la tierra, al dar cuenta de sus necesidades y recursos, y al hacerlos recíprocamente útiles, ha establecido la unión de todos, por lo cual ha logrado un inmenso aumento de su opulencia, poder y bienes”³²¹. Pertener a esta civilización comercial sería, en la idea de muchos de nuestros primeros repúblicos, uno de los motivos para abandonar la unión imperial con España, y la razón políticamente más sabia para promover la tolerancia de cultos: “el comercio no puede florecer sino bajo un gobierno libre”³²². La influencia benéfica de la expansión comercial habría de remover los obstáculos aún impuestos por épocas dominadas por la barbarie, ayudando a desaparecer los prejuicios de la gente ruda hacia las costumbres más

³¹⁹ *Ibíd.*, p.66.

³²⁰ *Ibíd.*, pp.66-71.

³²¹ ROBERTSON, William (1791/1856) **An historical disquisition concerning the knowledge which the ancients had of India; and the progress of trade with that country, prior to the discovery of the passage to it by the Cape of Good Hope. With an appendix: containing observations on the civil policy-the laws and judicial proceedings —the arts —the sciences-and religious institutions of the Indians.** Nueva York, Derby & Jackson, p.62.

³²² Hume, 1758/1994, *Op. cit.*, p.69. También señala que en las monarquías dominadas por la superstición no pueden avanzar el conocimiento moral, las ciencias ni las artes útiles (*Ibíd.*, p.87).

civilizadas, y acomodando así a la religión y a sus estructuras organizadas al nuevo objetivo de la sociedad: el de alcanzar la prosperidad material³²³.

Esto hay que encuadrarlo que el reproche que desde una perspectiva económica se hacía a la religión cristiana, en cuanto que conjunto de creencias, y a la Iglesia, en cuanto que organización poseedora de capital y tierras. En general, si las facultades económicas eran consecuencia de las necesidades de conservación, alimentación, vestido y sociabilidad derivados de la naturaleza humana, la religión no debía “imponerle una vida demasiado contemplativa”, derivada del desapego material, el “dogma de un destino rígido” y la precariedad de nuestra existencia temporal³²⁴. Smith, quien era más bien piadoso, reconocía esta desventaja de las economías católicas. De acuerdo al escocés –quien sigue observaciones de Voltaire y de Pierre Gassendi-, en los países católicos, la comodidad de los cargos eclesiásticos hace que los hombres de inclinación intelectual, que podrían trabajar por la ilustración y el progreso de sus sociedades al fomentar el avance de la técnica y la ciencia, se inclinen por la vida sacerdotal en lugar de dedicarse a la academia (como él mismo), donde “pueden ser más útiles al público y pueden recibir la mejor educación posible”³²⁵. El clero aparecía como un obstáculo casi directo al progreso, ya que a su vez el “... progreso paulatino de las artes, la industria y el comercio, las mismas causas que aniquilaron el poder de los grandes señores, destruyeron de la misma forma todo el poder temporal del clero en la mayor parte de Europa”³²⁶.

En España, el país más católico, estas consideraciones debían traer resultados particularmente críticos, ya que en lugar de laboriosidad – elemento necesario para el progreso de una monarquía- la venalidad de

³²³ En países civilizados “... no pueden obtener ningún curato [quien] no tenga principios de química, física, etc., para que con entero conocimiento se dedique a hacer la experiencia en la agricultura, y la enseñe a sus feligreses...” BELGRANO, Manuel (1979): “Medios generales de fomentar la agricultura, animar la industria y proteger el comercio en un país agricultor”, recogido en CHIARAMONTE, José Carlos (comp., 1979): **Pensamiento de la Ilustración: Economía y Sociedad Iberoamericanas en el siglo XVIII**. Caracas, Biblioteca Ayacucho, p. 310

³²⁴ Montesquieu, Op. cit., parte v, libro xxiv, cap. xi, pp.305-306.

³²⁵ SMITH, Adam (1776/2000): **La riqueza de las naciones**. Madrid, Alianza Editorial, libro v, sección 1, p.739

³²⁶ Smith, Op. cit., 1776/2000, libro v, sección 1, p.732

las autoridades y la seguridad con que subsistían los estamentos improductivos, sólo inspiraba y mantenía la “Pereza de España”³²⁷. Para los precursores de la economía política –fuesen defensores del comercio o de la agricultura-, los países católicos sufrían además con el peso del diezmo eclesiástico, ya que drenaba ingentes recursos de la economía productiva a favor de un sector más bien estéril y explotador³²⁸, cuyos privilegios eran tan infundados como los de la nobleza de origen feudal, como apuntaba Turgot³²⁹. Por ello permanecían instituciones arraigadas a las prácticas antieconómicas del feudalismo, que a la luz del conocimiento científico –que privilegiaba la “crítica y el discernimiento”, no eran más que insistir en “yerros antiguos, en especies mal averiguadas, o en vulgaridades no dignas de adoptarse”³³⁰. Típica de tales instituciones medievales permanecía el diezmo, el cual

“... es un agudo desaliento para las mejoras del terrateniente y el cultivo del agricultor. Si la Iglesia ha de llevarse una cuota tan abultada del beneficio, el uno no se arriesgará a acometer las mejoras más importantes, que generalmente son las más caras; ni el otro a cultivar las especies más valiosas, que también suelen ser las que más cuestan...”³³¹

Los ilustrados y regalistas españoles, como Pedro Rodríguez de Campomanes y Gaspar de Jovellanos, estaban particularmente conscientes de ello, y sus ideas se transmitían en la América Española³³² y en Venezuela³³³. Para Rodríguez de Campomanes, si bien el clero servía funciones morales insustituibles (de ellas se derivaba “una especie de contento general, y un amor al comun”), lo hacía de modo que causaba el detrimento de la riqueza de los seculares, toda vez que interrumpía el despliegue de la actividad económica –constatación que impresionará a más de un publicista criollo, como a Vicente Rocafuerte o a Tomás Lander-:

“Nunca es mi animo aprobar cosas que ofendan la religion, ni las costumbres inocentes: en este concepto entiendo, que es conforme, y aun conveniente para evitar el abandono actual de los

³²⁷ *Ibíd.*, parte i, libro vi, cap. i, p.53, nota 135

³²⁸ VAGGI, Gianni (1987): *The economics of François Quesnay*. Londres, Macmillan, p. 140

³²⁹ Citado por SAY, Leon (1888): *Turgot*. Chicago, A.C. McClurg and Company, p. 144

³³⁰ RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES, Pedro (1821) *Tratado de la regalía de amortización en el qual se demuestra por la serie de las varias edades, desde el nacimiento de la Iglesia en todos los siglos y Países Católicos, el uso constante de la autoridad civil, para impedir las ilimitadas enajenaciones de bienes raíces en iglesias, comunidades y otras manos-muertas; con una noticia de las leyes fundamentales de la monarquía española sobre este punto, que empieza con los Godos, y se continúa en los varios estados sucesivos, con aplicación a la exigencia actual del Reyno después de su reunión, y al beneficio comun de los vasallos*. Gerona, Imprenta Antonio Oliva, p. 9

³³¹ Smith, Op. cit., 1776/2000, libro v, sección 2, p.752

³³² Chiaramonte, op. cit., pp. xxiii-xxiv

³³³ LEAL, Ildelfonso (1983): *La Universidad de Caracas en los años de Bolívar, 1783-1830*. Caracas, Ediciones del Rectorado, Universidad Central de Venezuela, vol. I, p. 29

artesanos, reponer las diversiones en aquel punto, y orden que conviene á una sabia, y vigilante policía. La embriaguez, que trae la actual práctica de los artesanos en los días festivos con la detención en la, tabernas, y las comilonas que allí hacen, no las aprobaban ni aun los Gentiles. (...) Supuesto que los hombres necesitan de alguna recreacion en los días de vagar, á el Magistrado toca proporcionarselas, sin el riesgo de que degeneren en vicios: poniendo en ellas discrecion y orden.”³³⁴

Por otra parte, la organización eclesiástica consumía ingentes recursos materiales necesarios para el progreso social, sin permitir la circulación de los bienes derivados de su renta. Debido a los privilegios eclesiásticos, en especial la amortización y, por tanto, la extracción de tierras del mercado productivo de bienes raíces, perdían tanto el poder civil como los particulares: se “... facilitaban de una parte la acumulacion de la riqueza pecuaria en un corto número de cuerpos y personas poderosas (...), alejando siempre del cultivo y de la ganadería estante el interés individual , y convirtiendo á otros objetos los fondos y la industria de la nacion que debían animarlos”³³⁵ La crítica que Rodríguez de Campomanes hace al régimen de manos muertas, ve como inversamente proporcionales las fortunas del clero con las fortunas de la sociedad secular. Cuando tal porcentaje de la tierra, necesaria para el despliegue de las familias productivas y el aumento de población, está en manos de un sector improductivo como el clero, se detiene la circulación de bienes raíces, así como el interés por el trabajo agrícola. Asumiendo la regla expuesta por Smith (“Se puede aceptar, como máxima evidente que (...) cuanto más rica sea la Iglesia más pobre deberá ser necesariamente el soberano, por un lado, o el pueblo, por el otro; y en cualquier caso menor será la capacidad del Estado para defenderse”³³⁶) acerca de esta relación entre el poder eclesiástico y las cuentas nacionales, Campomanes concluye que “Quanta mas porción de bienes raíces permanezca en los seculares, mayor será su producto; habrá mas número de familias; quedará en ellas la utilidad por entero, y será mayor la fuerza de los seculares”³³⁷. De lo contrario, se genera un círculo vicioso de creciente desaceleración y depresión económica. La esterilidad del sector clerical termina contagiando a los vecinos de las tierras amortizadas:

³³⁴ RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES, Pedro (1774): **Discurso sobre el fomento de la industria popular**. Madrid, Imprenta de D. Antonio de Sancha, pp.235-236, nota 18.

³³⁵ JOVELLANOS, Gaspar Melchor de (1820): **Informe de la Sociedad Económica de Madrid al Real y Supremo Consejo de Castilla en el Expediente de la Ley Agraria**. Madrid, Imprenta de I. Sancha, p.78

³³⁶ Smith, Op. cit., 1776/2000, libro v, sección 1, p.739

³³⁷ Rodríguez de Campomanes, Op. cit., 1821, p. 65.

“La regla de amortización genera el despoblamiento del campo en aquellos países donde está vigente: los vecinos abandonan los campos o se convierten en asalariados de los dueños de las tierras en manos muertas, lo que concentra el pago de impuestos en un número aún más pequeño. (...) ¿Quién ha de llevar las armas, labrar las tierras, sufrir las derramas concegiles, y demas tributos personales en lugar de los vecinos que se extinguieron, trasladando sus bienes en los esentos que solo pagarán de los nuevamente adquiridos los tributos reales? (...) pues los que venden todos sus bienes raíces á *fumo-muerto*, según va dicho, al cabo desamparan el Pueblo y no se casan ni procrean hijos. Las quintas recaen sobre los hijos de los pocos Labradores y hacendados que van quedando, y contribuyen aunque involuntariamente á aumentar la despoblación.”³³⁸

En una palabra, la religiosidad generaba una suerte de malestar económico generalizado, que debía ser causado por el fundamento infecundo de la propiedad eclesiástica, que se había expandido allí donde más que una inclinación a una vida contemplativa, existían cuadros ingentes de jóvenes de ambos sexos que se refugiaban en los conventos y monasterios con el fin de paliar su incapacidad. Jovellanos daba cuenta de esta razón, que más allá de ver al sacerdote como un hombre genuinamente piadoso, observa en éstos la frustración de los individuos que cautamente se involucran con ésta. La Iglesia era antisocial, pero fundamentalmente por cerrar

“La mayor parte de los antiguos monasterios fueron fundados y dotados para refugio de las familias, y les pertenecían en propiedad. Cuando la nobleza no conocía mas profesion que la de las armas , ni otra riqueza que los acostamientos, el botín y los galardones ganados en la guerra, los nobles inhábiles para la milicia estaban condenados al celibato y la pobreza, y arrastraban por consiguiente á la misma suerte una igual porcion de doncellas de su clase. Para asegurar la subsistencia de estas víctimas de la política, se fundo una increíble muchedumbre de monasterios (...). Llenábalos mas bien la necesidad, que la vocacion religiosa, y eran antes un refugio de la miseria, que de la devocion.”³³⁹

El aumento de la población y la inmigración masiva –necesaria para la riqueza del Estado³⁴⁰ y para colonizar los amplios y montaraces territorios americanos- era también un efecto deseado por los promotores de la tolerancia de este hemisferio³⁴¹, y era sostenida como una verdad de la nueva economía política: si el comercio era la primera “fuente de la prosperidad social”, en la población encontraban los pueblos civilizados a la “primera fuente de riqueza pública”³⁴². El progreso y las oportunidades de trabajo libre y sin ataduras no serían alicientes suficientes, ya que las

³³⁸ *Ibíd.*, pp. 30-31.

³³⁹ Jovellanos, *Op. cit.*, p.93

³⁴⁰ “Es un principio seguro, que la mayor felicidad civil de la República consiste, en que esté muy poblada de habitantes; porque la gran *población* es la mayor riqueza que puede desear un Reyno”. Rodríguez de Campomanes, *op.cit.*, 1765, p. 2

³⁴¹ La prosperidad “...consiste en un mayor número de vasallos, y no en la extensión excesiva de tierras; los hombres son los que las cultivan, ejercen y facilitan el comercio y circulación de sus frutos, siendo evidente que un Estado despoblado no hace progresos ventajosos en esos ramos; pues si todo reino necesita subsistir de agricultura, toda cosecha ha menester para sostenerse de población propia o extraña (...). Así, faltando brazos para el trabajo y hombres que consuman, no hay frutos; pues la misma abundancia distinta de ser riqueza, es una real y verdadera miseria”. BAQUIJANO Y CARRILLO, José (1791): “Disertación histórica y política sobre el comercio del Perú”, recogida en Chiaramonte, *Op. cit.*, p. 29

³⁴² JOVELLANOS, Gaspar Melchor (1776/1956): “Introducción a un discurso sobre el estudio de la Economía civil”, en **Obras publicadas e inéditas**. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas, vol. 87, §§11-12, p.9

gentes piadosas –blancas y libres³⁴³- veían también en el nuevo mundo una oportunidad para desarrollar su fe. La emigración requiere un esfuerzo dramático, y era un prospecto casi inalcanzable para muchas personas: toda medida que lo promoviera debe ser observada. ¿Cómo podía negarse así el derecho a la libertad religiosa? ¿Cómo perder a manos y mentes útiles por prejuicios antiguos? Alexander Hamilton lo expresa enérgicamente como Secretario del Tesoro en los Estados Unidos:

“Los hombres difícilmente abandonan una ocupación y un medio de vida por otro, a menos que a esto se les invite con ventajas muy evidentes y alcanzables. Muchos de aquellos que irían de un país a otro, de mantener la idea de que podrán continuar con mayores beneficios la vocación para la cual habían sido educados, probablemente no se verían tentados a cambiar sus circunstancias en la esperanza de hacer algo mejor en otra parte. Los artesanos que, atendiendo a las poderosas invitaciones de un mejor precio para los productos de su trabajo; del abaratamiento de las provisiones y materias primas; de las exenciones de la mayor parte de los impuestos, cargas y controles que sufren en el viejo mundo; de una mayor independencia y valor personal bajo la actividad de un gobierno de sus pares; y de lo que es mucho más precioso que la mera tolerancia religiosa, una perfecta igualdad de privilegios religiosos, probablemente vendrían multitudinariamente desde Europa hasta los Estados Unidos a desarrollar sus artes y profesiones, si tan solo fueran sensibilizados sobre las ventajas que disfrutarían...”³⁴⁴

Esta relación la manifestará con mucha fuerza Montesquieu, con una sucinta afirmación: “El comercio cura los prejuicios destructores. Es casi una regla general que allí donde hay costumbres apacibles existe el comercio, y que allí donde hay comercio hay costumbres apacibles. (...) Gracias al comercio las costumbres de todas las naciones han penetrado en todas partes, y de su comparación han resultado grandes beneficios”³⁴⁵. Con la vinculación entre comercio, prosperidad y tolerancia quedaba en pie el temor de los críticos de la tolerancia; recordemos que la visión dominante había considerado durante siglos a esta actividad como indigna de una vida ciudadana correcta. Este temor, como admite lacónicamente el mismo Montesquieu, consiste en constatar que la tolerancia, y por lo tanto, el comercio, “corrompe las costumbres puras...”³⁴⁶.

³⁴³ “Para reparar en las Américas tan perjudicial falta [de población] se eligió muy desde los principios la introducción de negros. (...) Pero toda ella es gente perdida para el aumento de la población. Ese vicio radical del clima, que en sentir de los célebres naturalistas se opone en el Nuevo Mundo a la multiplicación de la especie humana es sensible en los negros, que faltarían enteramente si repetidas introducciones no reemplazasen su continua mortandad. El desconsuelo que los oprime (...), los crueles tratamientos que se les preparan (...), la escasa y nociva calidad del alimento, los ásperos trabajos de que no se reservan las madres (...), son principios destructores de su propagación.” Baquijano y Carrillo, en Chiaramonte, Op. cit., p. 31

³⁴⁴ HAMILTON, Alexander (1790): “Report on the Subject of Manufactures” en TAUSSIG, Frank William (comp., 1892): **State Papers and Speeches on the Tariff**. Cambridge (Massachusetts), Harvard University, § 65.

³⁴⁵ Montesquieu, op.cit., parte IV, lib. xx, cap. 1, p. 221

³⁴⁶ Ibíd, p.222.

En este contexto, era usual resaltar el papel de España como una de las naciones menos civilizadas y, por lo tanto, menos tolerantes. De acuerdo a la narrativa que se imponía a finales del siglo XVIII, este país habría traicionado su objetivo civilizatorio al imponer instituciones tan contrarias al comercio, a la cultura y al progreso dentro de su territorio metropolitano y en sus dominios ultramarinos. La ferocidad e intolerancia religiosa de la conquista no reflejaba con exactitud el impulso noble de la empresa española, si se la consideraba como un episodio menor dentro del auge europeo –es decir, civilizado- sobre el planeta: la conquista de América tuvo episodios sangrientos que “deshonran” su valor emprendedor³⁴⁷, y aletargaba el movimiento general de la historia, siendo apenas parte de un proceso más amplio y benevolente. La expansión europea implicaba, finalmente, de disposiciones de la Providencia y su “sabiduría soberana”³⁴⁸ (que para algunos traía aparejado el liderazgo y empuje comercial británico sobre el mundo³⁴⁹). El contraste estaba entonces entre los dominios ibéricos y sus contrapartes del Norte de Europa y América, más benévolamente consideradas, lo que ayudará – por el intermedio de los criollos admiradores de la moderación británica y de la república norteamericana- a configurar nuestra ruptura moral por medio de la “leyenda negra” sobre la católica potencia colonial. Así lo planteará la famosa *Historia de las Indias* del abate Raynal, quien asistido por el agresivo anticolonialismo y anticlericalismo de Diderot³⁵⁰, describirá las instituciones ultramarinas de españoles y portugueses como la “semi-bárbara” unión entre el poder eclesiástico romano y la corona, del mismo modo que luego denunciarán Roscio, Burke o Lander, con el que se impugnaba tanto a la conquista como al dominio hispano-católico:

“¿Y es el jefe de la más santa de las religiones quien da a otros lo que no le pertenece? ¿Es este don aceptado por un soberano cristiano? Las condiciones estipuladas entre ellos son la sumisión a un monarca europeo o la esclavitud; el bautismo o la muerte. Ante la simple exposición de este contrato insólito, nos sobreviene un horror tal que debemos declarar a quien no lo abriga como ajeno a toda

³⁴⁷ ROBERTSON, William (1771/1856) **The history of the discovery and settlement of America**. Nueva York, Derby & Jackson., p.132.

³⁴⁸ Robertson, citado por SMITTEN, Jeffrey (1985): “Impartiality in Robertson’s America”, en **Eighteenth Century Studies**, nº91, Maryland, Johns Hopkins University Press, pp.71-72; FRANCESCONI, Daniele (1999) “William Robertson on Historical Causation and Unintended Consequences”, en **Cyber Review of Modern Historiography**, Università Degli Studi Di Firenze, nº 4, I, §2-3, [http://www.unifi.it/riviste/cromohs/4_99/francesconi.htm]

³⁴⁹ Id.

³⁵⁰ BENOIT, Yves (1973): **Diderot: del ateísmo al anticolonialismo**. México, Siglo XXI editores, pp. 144-246.

moral, a todo sentimiento de humanidad, a toda noción de justicia, que no merece que se razone con él...³⁵¹

Raynal se esmeraba en mostrar en su ataque cómo el poder de la Iglesia, multiplicado por el corrompido interés de los reyes, sólo generaba males: superstición y abusos que derivaban en violencia e instituciones detestables, como la Inquisición (“tribunal horrible cuyo solo nombre hace temblar a las naciones que no han renunciado enteramente a la razón”³⁵²) y los Autos de Fe (“monstruosidades execrables” de la “clerecía”³⁵³). En general, la presencia de los sacerdotes católicos en América desprestigiaba a la verdadera religión y bestializaba a los dulces e inocentes americanos, mientras avergonzaba a los más ilustrados criollos:

“¿Hay algo más absurdo que esta autoridad de los monjes de América? Están ahí sin ilustración y sin costumbres; su independencia aplasta a sus pies sus constituciones y sus votos; su conducta es escandalosa; sus casas son otros tantos lugares de mal, y sus tribunales de penitencia, otros tantos establecimientos comerciales.”³⁵⁴

Este memorial de agravios del clero evocaba la enérgica reprimenda que, sobre la Inquisición ibérica, reproducía Montesquieu de parte de una joven judía condenada y ajusticiada en Lisboa, y que servirá como argumento pertinaz en el lenguaje anticlerical de ambos hemisferios, que se entroncaba con la narrativa de la ilustración, el progreso y la moderación religiosa (cuando no, abiertamente, la secularización radical), funcionando como una impugnación moral absoluta de la empresa colonial española:

“Vivís...” [Dice Montesquieu a los católicos de los dominios españoles y portugueses] “...en un siglo en que la luz natural es más viva de lo que fue jamás, en que la filosofía ha ilustrado los espíritus, en que la moral de vuestro Evangelio ha sido más conocida, en que los derechos que tienen los respectivos hombres unos sobre otros y el imperio que una conciencia tiene sobre otra, están mejor establecidos. Así pues, si no prescindís de vuestros antiguos prejuicios que, bien mirados, son vuestras pasiones, es preciso confesar que sois incorregibles, incapaces de toda luz y de toda instrucción, y una nación es francamente desgraciada cuando confiere la autoridad a hombres como vosotros. ¿Queréis que os digamos espontáneamente nuestro pensamiento? Nos miráis como a vuestros enemigos más que como a los enemigos de vuestra religión; pues si amaseis vuestra religión no la dejaríais corromper por una burda ignorancia. Tenemos que advertiros una cosa: si en la posteridad alguien se atreve a decir que en el siglo en que vivimos los pueblos de Europa están civilizados, se os citará como prueba de que eran bárbaros; la idea que se tendrá de vosotros será tal, que infamará vuestro siglo y acarreará el odio sobre todos vuestros contemporáneos”³⁵⁵

* * * *

³⁵¹ RAYNAL, Guillaume (1781): **Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes**. Ginebra, Imprinta de Jean-Leonard Pellet, vol. II, p.126

³⁵² *Ibid.*, p.461

³⁵³ *Ibid.*, pp.58-59

³⁵⁴ *Ibid.*, pp.60-61

³⁵⁵ Montesquieu, Op. cit., parte v, libro xxv, cap. xiii, p.321

Las ideas ilustradas en torno al concepto de religiosidad indicaban dos caminos, el de la politización de lo religioso por parte de una república virtuosa, o el de la remoción de la influencia religiosa en los asuntos públicos propios de una república liberal. En ese sentido, la influencia ilustrada no podría ser caracterizada como unívoca, salvo hasta el punto en que ambos caminos transitan en común: la idea según la cual las iglesias cristianas, y en particular la católica (la cual, más que un culto, era percibida como una facción política cuyo poder tenía enormes implicaciones económicas e ideológicas), debían cambiar sus aspiraciones medievales y someterse a los requerimientos del poder civil. Irónicamente, la importancia política dada a la religión debía permitir, a su vez, que los partidarios del clero católico encontraran en algunos ilustrados argumentos para sostener –en ocasiones contra el espíritu de estos autores- la pertinencia y relevancia social y política de la religión, mientras que se podían permitir desmerecer el mundo terrenal o materialista de los proyectos ilustrados, ocupados del aquí y del ahora de las sociedades humanas.

Sin embargo, esto dejaba pendiente un asunto sobre el cual quedaba considerablemente limitada la capacidad de maniobra que las diversas visiones religiosas de la ilustración y la ortodoxia religiosa católica podían permitirse para amalgamar ambas pretensiones en un planteamiento revolucionario propio de una nación católica. Este punto era el de la tolerancia religiosa, cuya aceptación política chocaba contra cualquier instauración de una república que fuese a la vez liberal y católica. El concepto de la tolerancia religiosa concebido en unas ocasiones como prerrogativa política de los príncipes y en otras como manifestación de la caridad evangélica, había tomado cuerpo hacia finales del siglo XVIII como un bien público mayor: era el camino al aumento de la población y, por consiguiente, al progreso y a la civilización.

Aún si esta idea era más relevante en sociedades cuya experiencia religiosa era, por diversos motivos, plural: en el mundo novohispano la

relación entre prosperidad y tolerancia, que era promovida de modo entusiasta con argumentos seculares y profanos, apareció sin convertirse en un elemento evidente para todos los revolucionarios venezolanos. Allí la religión católica, como elemento de orden, llegó a ser apreciada y hasta estimulada, ya fuese como parte de una tradición con la que no se esperaba romper, ya como único elemento en pie ante la destrucción de la sociedad colonial. Si la separación de la metrópoli fue –aun parcialmente- planteada como restauración y protección de los derechos religiosos, los críticos de la religión católica tuvieron que reforzar el uso de aquellos argumentos utilitarios a favor de la tolerancia, acaso buscando evadir la discusión de los criterios propiamente espirituales, relevantes aún para buena parte de sus recelosos conciudadanos.

PARTE II

CRISIS Y DESLINDE

1810-1819

Las revoluciones en los imperios son ordenadas por la Providencia, y sirven para hacer humildes a los príncipes.

- *Jacques Benigne Bossuet*,
Discursos sobre la historia universal,
Parte III, cap. 1, 1ª nota marginal,
1679.

Cuando la crisis española del siglo XVIII e inicios del XIX comienza lentamente a deshilar los vínculos teóricos del poder metropolitano con sus dominios americanos, la respuesta intelectual de las élites criollas oscilará entre la fidelidad a las autoridades y la rebelión. El juntismo que recorre a casi todo el imperio entre 1808 y 1810 se inspira en ideas contradictorias y discrónicas³⁵⁶. Hablamos de discronía porque, por una parte, algunos sectores llegaron a acusar lo atropellado de las mudanzas políticas, argumentando la falta de preparación de la sociedad o la usurpación de ciertas potestades; mientras tanto, otros sectores reclamaban medidas más radicales, y ante las primeras reacciones solían aumentar su entusiasmo. El relativo equilibrio de los sectores en disputa dentro de la opinión pública llevaría al prolongado conflicto armado. En Venezuela, la síntesis planteada de una república católica terminaría siendo una propuesta incompleta ante la eventual presión de los bandos inconmensurablemente dispuestos. No se trataba de sediciones ocultas o de falsas fidelidades: el orden político y social estaba conmocionado y, con ello, cabía la duda ante las intenciones más honestas. Lo que nos parece una evidente contradicción —o, cuando menos, una difícil alianza— podía no serlo tanto para los involucrados en las decisiones político-jurídicas del momento juntista.

Dicho de otro modo, la crisis del orden colonial invitará a la revisión de los múltiples aspectos y fenómenos que le caracterizaban. Si bien el lenguaje genéricamente liberal que solemos vincular con nuestras revoluciones decimonónicas indicaría una agenda completa de reformas, no todas eran unívoca y uniformemente planteadas: el abandono de la

³⁵⁶ Las Discronías han de entenderse como los “desfases producidos dentro de esa coherencia o acompasamiento general perceptible en el despliegue temporal de diferentes estructuras u órdenes (político, social, cultural, técnico, etc.) de la realidad.” SORIANO de GARCÍA PELAYO, Graciela (1987): **Hispanoamérica: historia, desarrollo discrónico e historia política**. UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Caracas, 1987, p.47.

monarquía borbónica no iba aparejado, necesariamente, con la eliminación de la estructura social e ideológica que le acompañaba. Se podía escoger separar y rescatar –si era el caso- algunos elementos del orden tradicional susceptibles de ser útiles en la nueva situación cuyos márgenes de licitud no estaban totalmente definidos.

En ese sentido, la crisis de la sociedad colonial no es un fenómeno de abandono homogéneo y absoluto de un orden. Podía ser considerado, como lo fue, como la restauración de ciertas autonomías y privilegios, como aquellas defendidas por el clero frente a la intromisión inveterada del poder civil (en concreto, por la expansión de las competencias y acciones reales durante el siglo XVIII). Podía también ser interpretado como un acontecimiento derivado de la voluntad de la autoridad Providencial, una suerte de regeneración moral ante la decadencia moral (ya borbónica, ya napoleónica) de Europa, y la restauración de antiguos derechos, tal como podía indicarlo la lectura del pactismo tradicional y de las doctrinas populistas escolásticas. Si ambas interpretaciones eran posibles, esta conmoción podía ser vista como un momento en el cual la religión católica debía tomar el lugar de preponderancia e independencia que le era propio. Pero, claro está, aún si ésta era una interpretación posible, no era en modo alguno irrefutable. Los lenguajes republicanos no habían podido todavía asimilar con soltura el rol social de la religión: podían inclinarse hacia la separación absoluta de ambas esferas, lo que traía aparejado la declaración de tolerancia religiosa (como eran los casos de los Estados Unidos y de Haití), o podían inclinarse por la dominación estatal de la religión (como en el caso de la Francia republicana e imperial). Ambas posibilidades estuvieron disponibles para su planteamiento en la prensa y en el debate constituyente.

Dado esto, era casi inevitable el enfrentamiento con los instintos políticos primarios del catolicismo. Cuando menos, esto reclamaba la instauración de la síntesis católico-republicana, para unos a cambio de la fidelidad eclesiástica al experimento político, para otros a cambio de la ‘catolicización’ de la república. Pero esta síntesis, que era intrínsecamente

problemática, podía ser a su vez negada: las amenazas percibidas o reales inclinarían el fiel político de suficientes personas, consolidando en algunas de ellas el vínculo entre monarquía y religión, así como en otras la contradicción absoluta entre el catolicismo y la república.

Así, en esta etapa, la crisis de legitimidad del orden político dará pie a la utilización propagandística de la religión como arma de guerra. Demostrar el sustento Providencial de la causa política, así como mostrar el fanatismo, ignorancia y crueldad del adversario se convertirían en las herramientas usuales, pese a los intentos de replantear la síntesis católico-republicana.

Capítulo 3

El primer intento republicano 1810-1812

Nuestro primer intento republicano surgió de corrientes equívocamente aparejadas, lo cual se hace evidente al ubicarse en el contexto intelectual y social inmediato a las declaraciones dramáticas de los años 1810 y 1811.

Nos encontramos ante una sociedad que en todos sus estamentos y castas se encuentra profundamente atada al ceremonial y a las creencias religioso-sobrenaturales³⁵⁷ (que, si no lo eran en origen, habían sido ‘cristianizadas’, como en los casos de los pobladores nativos y de aquellos llegados por el comercio de esclavos). Por otra parte, los sectores dominantes criollos –cuya disputa interna marcará el tono general de la crisis de la sociedad colonial- tratarían de articular, en arreglo a una multitud de factores no necesariamente coherentes, un discurso que cohesionase y dote de legitimidad su pretensión de preeminencia. Fundada alternativamente en las nociones modernas del derecho natural y los conceptos de derechos antiguos y derivados de la Providencia, la justificación ética de la nueva república se sostendría en lenguajes que, a los efectos de la legitimación político-religiosa de la nación, terminarían siendo discrónicos y contradictorios, pese a la intención genuina de sincretizarlos y armonizarlos con el establecimiento de una república comercial y católica, como se desprende de la *Constitución Federal para los Estados de Venezuela* de 1811, la que debía polemizar con algunas de las nociones lustradas que hacían su

³⁵⁷ Sobre los usos ceremoniales y símbolos políticos de la colonia, léase LEAL CURIEL, Carole (1990): **El discurso de la fidelidad: Construcción social del espacio como símbolo del poder regio (Venezuela, siglo XVIII)**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.

entrada en el escenario ideológico nacional, como la de la tolerancia de cultos.

IGLESIA Y RELIGIOSIDAD EN LA CARACAS DE INICIOS DEL SIGLO XIX

El orden social estamental que definía a la sociedad caraqueña de inicios de siglo XIX era recorrido transversalmente por la práctica religiosa, que acordaba un vínculo con los misterios sagrados a las actividades y roles de cada sector social. Este catolicismo era bastante más que una suma de prejuicios arraigados. Se trataba de una cosmovisión engranada a un modo de vivir y relacionarse, a los quehaceres más sencillos y a los hitos más importantes de la vida de los individuos. Servía la religión como fundamento de la estabilidad social, la explicación y legitimación del orden al que estaban sujetos y dentro del cual tenían una posición privilegiada; era el espíritu que los movía y la protección más tenaz contra los ímpetus de la filosofía. Pese a las excepciones, contradicciones y conductas licenciosas que sin duda tuvieron ocasión de aparecer, la religiosidad hispanoamericana estaba asentada en la cristiandad tras los siglos de activa evangelización: "...se detecta en los reinos peninsulares un alto índice de práctica religiosa, manifestación de la fe del pueblo cristiano. Toda su vida transcurría entre dos momentos solemnes, el bautizo y la extrema unción, que expresaban la pertenencia a la Iglesia. Tras la muerte, el entierro cristiano en el camposanto o en el interior de los templos daba un testimonio evidente de la fe en la que habían vivido. Entre ambos momentos aparecía una práctica religiosa centrada en torno a la asistencia dominical al sacrificio de la misa en la propia parroquia (...) Llegados los días de Semana Santa, se acudía a los oficios litúrgicos más solemnes y a las procesiones penitenciales anejas."³⁵⁸

Vale mencionar, además, que la exclusividad católica de la

³⁵⁸ LUQUE ALCAIDE, Elisa, y SARANYANA, Josep-Ignasi (1992): *La Iglesia Católica y América*. Madrid, Editorial MAPFRE, pp.22-23

empresa evangelizadora era un hecho observado celosamente. Las religiones protestantes apenas si tuvieron cabida breve en Venezuela a través de la colonia de los banqueros Welser en el siglo XVI, quienes apoyaban política y económicamente al luteranismo en Alemania. Los detalles de su estadía no son el objeto de este estudio, pero vale la pena mencionarlos puesto que su empresa, así como la presencia de mineros alemanes de fe luterana en el territorio venezolano, fue un hito de presencia protestante, el cual "hizo que el Consejo de Indias controlara estrictamente las expediciones y los territorios conquistados"³⁵⁹.

De otras religiones son aún menores las referencias e influencias: inmigrantes judíos, con intereses en el comercio marítimo, llegaron a Venezuela a mediados del siglo XVII, y la sinagoga que establecieron (presumiblemente en Tucacas, Barcelona o Puerto Cabello) fue destruida bajo órdenes de Pedro José de Olavarriaga, Juez de comisión para la erradicación del contrabando en Venezuela, en 1721. La comunidad judía sefardí de Caracas, existente pero discreta, no tuvo una sinagoga sino hasta después de la independencia venezolana. Otros grupos no tuvieron la más mínima relevancia antes del período republicano, y, en lo tocante a los cultos aborígenes y afroafricanos, estos no contaban en el control de la actividad religiosa católica³⁶⁰. La evangelización —que conectaba a los religiosos con las poblaciones no criollas con una asiduidad y una profundidad que no podía ser alcanzada por las autoridades civiles— consistió en un proceso de transculturación no sólo interesado en la tarea evangelizadora, sino además en el bien intrínseco de una educación moral, lo que a su vez sirvió en muchas regiones para dar continuidad a las manifestaciones culturales originarias (al traducir los textos bíblicos a las lenguas indígenas), alimentados por razones prácticas y por la creciente segregación educativa del Imperio³⁶¹. Sin embargo, la asimilación cristiana con las tradiciones religiosas nativas dependía también del estadio religioso en que las civilizaciones precolombinas se

³⁵⁹ BASTIAN, Jean-Pierre (1994): **Protestantismos y Modernidad Latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina**. México, Fondo de Cultura Económica, pp.19-21

³⁶⁰ "Religión", en VVAA (1997): **Diccionario de Historia de Venezuela**. Caracas, Fundación Polar, vol. 4, pp.882-885

³⁶¹ Léase a Kobayashi, comentado por Luque y Saranyana, Op. cit., pp.261-264

encontraran. En el caso venezolano hubo una mayor aculturación, ya que el animismo predominante entre nuestras etnias -y entre los esclavos africanos, por cierto- se acoplaba a ciertos aspectos del cristianismo, en especial al culto a las cortes de santos y a las apariciones marianas. En este sentido, si bien la religiosidad popular combinaba las creencias nativas con los ritos cristianos, lo que preocupaba al clero, no era usual que se considerase a los indígenas, mestizos y esclavos evangelizados como “idólatras” –era raro el rechazo a la cosmovisión cristiana- sino como “cristianos primitivos”³⁶².

Esto era tanto más notable ya que, más allá de su influencia ideológica -especialmente notoria en los sectores populares-³⁶³, la Iglesia venezolana no era una institución particularmente rica o poderosa. La Arquidiócesis de Caracas había sido instituida por la corona apenas en 1804 (siendo anunciada por la Santa Sede el año anterior), estableciendo como sus sufragáneos a los obispados de Mérida, Maracaibo y Guayana. Muchas de las parroquias no estaban ni densamente habitadas ni demasiado vinculadas entre sí. El aislamiento y la modestia de los establecimientos religiosos era la norma, y el número de sacerdotes estaba en descenso hacia finales del siglo XVIII, concentrándose en su mayoría en la ciudad de Caracas, que “fue un convento” repleto de templos y de religiosos³⁶⁴, mientras otros pueblos y ciudades remotos eran pobremente atendidos³⁶⁵ mientras perdía prestigio la profesión eclesiástica por los empleos civiles y militares de las instituciones de la Capitanía³⁶⁶.

³⁶² RILEY, James D. (2006): “Christianity in Iberian America”, en Brown y Thackett, Op. cit., pp.379-382. Sobre la evangelización de los esclavos, léase: POLLAK-ELTZ, Angelina (2000): **La Esclavitud en Venezuela: un estudio-histórico cultural**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, pp.85-99 y MORA QUEIPO, Ernesto (2007): **Los esclavos de Dios: Religión, esclavitud e identidades en la Venezuela del siglo XVIII**. Maracaibo, Ediciones del Vicerrectorado Académico de la Universidad del Zulia. Sobre la evangelización de los indígenas, léase: FERNÁNDEZ HERES, Rafael (1999): **Conquista espiritual de Tierra Firme**. Caracas, Academia Nacional de la Historia. Sobre el vínculo entre los cultos africanos y precolombinos con la cristiandad popular contemporánea en Venezuela, léase: POLLAK-ELTZ, Angelina (1994): **La religiosidad popular en Venezuela**. Caracas, Ediciones San Pablo, pp.21-30

³⁶³ Según Watters, quien sigue con cierta suspicacia a los testimonios de viajeros como Depons, Humboldt, Ségur y Lavaysse, sugiere que las clases altas eran más bien indiferentes en materia religiosa y con un relativo “liberalismo intelectual”. Watters, Op. cit., p.49.

³⁶⁴ ROJAS, Arístides (1999): **Crónica de Caracas**. Caracas, Colección ARES, Los libros de El Nacional, pp.7-9

³⁶⁵ MCKINLEY, P. Michael (1985): **Pre-revolutionary Caracas: politics, economy and society, 1777-1811**. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 28-29

³⁶⁶ DEPONS, François (1806/1930): **Viaje a la parte oriental de tierra firme**. Caracas, Tipografía Americana, p.208.

El sustento económico del arzobispado tampoco era notable, pese al número de donaciones pías y de donaciones diezmales, ya que no tenía un gran número de propiedades inmuebles o haciendas productivas, ni contaba con muchas amortizaciones sobre otras propiedades, a diferencia del poderío económico de la Iglesia en otras regiones del imperio³⁶⁷. Sin embargo, aunque la corona había intentado que en América no se reprodujera la gravosa amortización de tierras agrícolas y urbanas a favor de los sacerdotes, conventos o cofradías (prohibiéndola a través de varias Cédulas), los fieles recurrían a la donación pía para expiar sus pecados burlando las prescripciones legales, por lo que la hipoteca de estos terrenos, no suficiente para enriquecer a la Iglesia venezolana, no actuaba tampoco a favor de la economía agrícola³⁶⁸.

Pese a estas condiciones, debido a la escasísima presencia de cultos y religiones no católicas en Venezuela, las ideas sobre cualquier otra religión debían estar teñidas de cierta ingenuidad que dificultaría el planteamiento de una religiosidad más tolerante³⁶⁹. En un país predominantemente católico, la legitimidad del orden político dependía de la práctica religiosa, y la existencia de otros cultos podía no ser una idea política de consideración, siendo una idea extraña al discurso social imperante. Un ejemplo de esta actitud podemos encontrarla en Fr. Juan Antonio Navarrete y su *Arca de Letras y Teatro Universal*, una serie de opiniones que avalen esta hipótesis. Navarrete, franciscano y doctor en Teología por la Universidad de Santo Domingo, se dedica a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, a recopilar una serie de escritos y apreciaciones personales sobre los más diversos temas, donde revela su saber enciclopédico y de alto nivel, muchos de los cuales se hallan contenidos en el *Arca*. Entre esos temas se encuentran numerosos comentarios religiosos, que pueden no ser aislados en la Caracas de comienzos del siglo XIX. Sobre el islamismo, Navarrete comentó que el

³⁶⁷ McKinley, Op. cit., pp.30-31.

³⁶⁸ Depons, Op. cit., pp.223-224

³⁶⁹ De acuerdo a Kamen, el debate sobre la tolerancia nunca arrancó orgánicamente en el imperio español, ya que la heterodoxia apenas afectaba el *status quo*: "No se debatió el espinoso problema de la tolerancia, no porque la gente no fuese intolerante, sino porque no se desarrolló una herejía con implicaciones políticas, como en Franca y los Países Bajos" (Kamen, op. cit., p. 152). Como veremos, sólo aparecerá como una externalidad, y como una idea plausible sólo entre los espíritus más animados por la filosofía secular.

Corán

"...permite a sus secuaces robar bárbaramente con toda libertad (...) y que se mate al instante al que rehuse creer en || Alcorán. Y no contento con esto, quiere que se tenga comunicación doméstica con los demonios, atendiendo a los encantos, sortilegios y hechicerías de toda especie que sirvan para adivinar, juzgando ser lo mismo adivinar que divinizar (...) Los turcos están tan persuadidos de salvarse por el favor de su falso profeta que crían en su raída cabeza un penacho o turbante por donde creen que Mahoma los ha de coger y sacar hasta del Infierno. (...) Esto y lo que se apunta allí [en la voz Mahoma, no. 5, fol. 127], sirva para noticia al cristiano para que dando gracias a JESUCRISTO nuestro verdadero y eterno redentor por haberle creado en su ley, deteste tantos disparates y abominaciones en que deja caer a tantas miserables almas fuera del seno de su Iglesia Católica"³⁷⁰

La religión judía, por su parte, tenía en el Talmud una suma de "tantos y tan execrables disparates que si fingiéramos que Lucifer se había vuelto loco puede ser que no se le oyeran tales desatinos de la divinidad qué él mismo confiesa en Dios. Lo pone [a Dios] autor del pecado y de la maldad. Le quita la omnipotencia, la sabiduría y la bondad, atributos principales en Dios, que destruidos éstos, se destruye su divinidad"³⁷¹

Los protestantes eran tildados de "herejes"³⁷², y así sigue con otra cantidad de religiones: los cuáqueros no eran sino una "secta de fanáticos de Inglaterra llamados también los Tembladores porque se ponen a temblar cuando, como ellos dicen, los asalta el Espíritu Divino y se ponen a orar y profetizar"³⁷³. A esto mezcla la prevención contra la filosofía y sus tendencias: de los novatores nos dice que son una "falsa Religión (...) Teniendo sólo por fin y objeto de todo la libertad de costumbres y de conciencia; no pudiendo acomodarse a la ley de Cristo, a quien llaman hasta verdugo de la ley, con otros mil nombres blasfemos"³⁷⁴. Los Optimistas, son "secta diabólica que abraza al materialismo, ateísmo y espinosismo (...) dicha secta es execrada y abominable, llamada el Optimismo ["de lo que hay mejor y bonísimo"], porque blasfemando contra Dios Creador y Artífice Supremo, le enmienda las obras o las reprueba, como lo hizo el blasfemo Voltaire, nueva serpiente infernal de nuestro siglo XVIII"³⁷⁵.

³⁷⁰ NAVARRETE, Fr. Juan Antonio (1993): **Arca de Letras y Teatro Universal**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, tomo I, pp.94-95

³⁷¹ *Ibíd.*, p. 664

³⁷² *Ibíd.*, p. 383

³⁷³ *Ibíd.*, p. 361

³⁷⁴ *Ibíd.*, p. 473

³⁷⁵ *Ibíd.*, p. 335

Dejamos de último el comentario de Navarrete en contra de los francmasones³⁷⁶, "origen y manantial del veneno de los hijos de la Iglesia y del trastorno de las Monarquías, queremos apuntar aquí lo siguiente: I. Que aquél Napoleón (...) es llamado hoy y reconocido como Hermano Mayor de esta cofradía (...) II. Que los dichos [francmasones], en la Bretaña y en la América se llaman Scozeses o Escozeces. En Italia, Liberi-muradores. En Baviera, Iluminados. En Francia, Jacobinos o Patriotas. Y en todas las demás partes Franc-masones, Sofistas, Filósofos (...) Su Instituto: Ni Dios, ni Rey, ni Papa, ni Sacerdotes"³⁷⁷. Estos francmasones eran también "causa de desintegración de la unidad de la Iglesia". Estos textos de Navarrete no dejan de ser sorprendentes, ya que él sería un eventual partidario de la república en sus últimos días, y además habría declarado su admiración por Francisco de Miranda, en el "almanaque" de los sucesos más importantes de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX incluido en su *Arca*. Dicha actitud puede explicarse por una particular heterodoxia del sacerdote, o por la actitud hacia el tema en

³⁷⁶ La masonería en Venezuela no gozaba de una larga historia cuando Navarrete compuso su *Arca*. El *Diccionario Enciclopédico de la Masonería* ubica -sin mayores evidencias- los orígenes de su establecimiento en el país hacia el año de 1809, con establecimientos clandestinos que se afianzarían hacia 1814 en Logias con cartas Patentes provenientes de España, Maryland y Vermont (en los Estados Unidos). Francisco de Miranda es descrito en la misma como un "ilustre y destacado" francmasón. ABRINES, L.F. y ARDERIU, R.A. (1947): **Diccionario Enciclopédico de la Masonería**. Buenos Aires, Editorial Kier, pp. 719 (vol. II) y 451 (vol. III). En este sentido, puede decirse que la influencia de la masonería como factor promotor de las instituciones republicanas en América es un clisé mítico derivado de la muy real expansión de la masonería entre las élites en la segunda mitad del siglo XIX, el cual no ha sido fehacientemente demostrado, y que en mucho ha sido ayudado por la actitud del catolicismo ante estas órdenes, dado su celo en minimizar su percibida amenaza; este es el quebradero de cabeza de las sociedades secretas. Estos esfuerzos honestos no habrían sido necesarios tras examinar atentamente las fuentes de esta presunción: muchos de los textos que estudian el fenómeno de la masonería en Hispanoamérica son elegías que celebran la propagación de esta hermandad entre los próceres y fundadores de repúblicas, por lo que aparecen registrados como masones figuras que tenían opiniones diversas sobre el poder político (como Simón Bolívar y Pablo Morillo) o sobre la relación entre Estado e Iglesia (como José Antonio Páez y Ramón Ignacio Méndez), lo cual haría de la pertenencia a las logias una variable no determinante en el panorama político del momento. Esto es, claro, hasta que éstas adquieren una importancia real -aunque también magnificada por la propaganda contraria- durante la vigencia y crisis de la República de Colombia, que examinaremos en el capítulo correspondiente. Hay que agregar que la masonería sí tendrá una decidida potencia política en la segunda mitad del siglo XIX, y que sus inclinaciones corresponden a lo que en este trabajo hemos descrito como el lenguaje liberal. Sobre los vínculos entre masonería y la independencia léanse, a favor, CARNICELLI, Américo (1972): **Masonería en la Independencia de América 1810-1830**, 2 vols. Bogotá, Talleres de la Cooperativa Nacional de Artes Gráficas; y el menos documentado y muy exagerado HILL ESCOBAR, John y SEYEDDI, Rojyar (2001): **El rol de la masonería en la emancipación de Venezuela**. Caracas, Cuadernos CODEX n°118, FACES, Universidad Central de Venezuela; y, en contra de todo vínculo, los trabajos del Monseñor Navarro: NAVARRO, Nicolás E. (1928): **La Iglesia y la masonería en Venezuela**. Caracas, Tip. Sur-América; y NAVARRO, Nicolás E. (1928): **La masonería y la independencia: a propósito de unos reparillos**. Caracas, Tip. Sur-América. Para una visión crítica, desde la masonería, sobre la "pseudo masonería" de la América Española, léase SEAL-COON, F.W. (1981): "Spanish American Revolutionary Masonry", *Ars Quatuor Coronatorum*, Vol. 94. Londres, Quator Coronati, pp.83-106. Para una revisión historiográfica crítica y profesional, desde la propia masonería, léanse los trabajos de ROMERO, Celestino B. (1957): **Raíz histórica de la Masonería en Venezuela**. Caracas, Editorial El Cojo; REVERÓN, Eloy (1996): **La masonería en Venezuela**. Caracas, sin pie de imprenta.; REVERÓN, Eloy (2001): **El fantasma de Bolívar en la masonería venezolana**. Caracas, Instituto Venezolano de Estudios Masónicos.

³⁷⁷ Navarrete, op.cit, p. 281

la mentalidad católica española (que sólo llega a darle cierta importancia luego de la revolución francesa en la reacción de su pensamiento a la amenaza que en ella percibían), y el modo en que la revolución también habría sido explicada Providencialmente.

En este sentido, observamos que en principio la autonomía que se plantearía en América, más como derivada de antiguos derechos que como hija de la filosofía secular, aparecía menos amenazante que la revolución, cuya influencia afectaba a directamente a la unidad del imperio. La crisis política española fue interpretada inicialmente bajo el lenguaje del derecho divino de los reyes, combinando imágenes de patriotismo, heroísmo, y piedad popular. La fidelidad de los súbditos no apuntaba sólo a su aquiescencia frente la autoridad del Rey -quien era "piadoso sin superstición"³⁷⁸-, sino además a lo ortodoxo de su religiosidad. De tal modo iniciaba sus ediciones la *Gaceta de Caracas*, la cual en su primer número -del lunes 24 de octubre de 1808- anunciaba que en su carácter de periódico oficial no sea hallaría "la menor cosa ofensiva á la Santa Religión Católica". Desde la Península, se reforzaba el vínculo entre la Regencia y la religión cual si hubiera una perfecta la continuidad entre la autoridad monárquica y los cuerpos que actuaban en su nombre: no sólo se hacía esto como abundantes muestras de la solidaridad eclesiástica en actos de promociones públicas sino que además se reforzaba a través de la demonización propagandística del invasor francés, la cual tenía en la figura de Napoleón Bonaparte su objeto principal.

No era esto poco común en la propaganda legitimista del continente europeo: ingleses y austríacos se habían adelantado a la propaganda española. Esta propaganda, que pintaba los extraordinarios esfuerzos franceses para des-cristianizar al mundo, se acoplaba con las difundidas creencias acerca de la permanente amenaza de el diablo difundida en los tiempos coloniales³⁷⁹, como también los reflejaban los

³⁷⁸ "Exposición", *Gaceta de Caracas*, nº 11, 29-11-1808

³⁷⁹ STRAUSS K., Rafael (2004): *El diablo en Venezuela. Certezas, comentarios, preguntas*. Caracas, Fundación Bigott, part. I, pp. 37-218.

temores del *Arca de Letras* de Navarrete, que combinaban su inquietud herida, la filosofía, y las novedades del siglo junto a las acciones del Imperio francés. Numerosos panfletos antinapoleónicos y antidiabólicos circularon en Venezuela³⁸⁰, en la *Gaceta* denunciaba las "Atrocidades cometidas por los Franceses en Cuenca"³⁸¹:

"Las puertas de los Templos fueron atacadas como las de los Castillos y Ciudadelas. Fueron extrahidos los copónes, arrojadas y pisadas con escarnio las formas consagradas, muertos los Españoles que no imitaban su impiedad, profanados los Santos Óleos, destruidos los relicarios é imágenes, y emporcados con inmundicias los pedazos de estas, de las Ropas sagradas, y el pavimento de los Templos. - Un Soldado Francés corría gritando por los parajes más públicos *¿Quién compra á Dios?*"³⁸².

En una nota posterior la *Gaceta* recogía una reflexión sobre la autosuficiencia napoleónica que, según su autor, lo llevado a plantear sus conquistas con una seguridad Providencial, intentando recordar a los lectores como el azote francés podría servir como "uno de aquellos medios terribles con que de tiempo en tiempo regenera el orden moral como el físico. (...) Pero esta misma Providencia, para ejemplo del mundo, rompera algun dia con este estrépito el instrumento horrible de que se ha servido"³⁸³. Napoleón quien se presentaba como una fuerza "terrible como el fuego del cielo"³⁸⁴, era el "xefe exécrable" del despotismo revolucionario³⁸⁵ de modo que continuaba -según la propaganda- la obra irreligiosa de los jacobinos, ahora en un lenguaje propio de las Revelaciones: "... desde qué apareció Bonaparte, *reynó como él Genio del Mal*; agitóse, el universo pareció bambolear. Su soplo engendró la corrupción, su mirada dio la muerte. Su Imperio se estableció sin

³⁸⁰ Por ejemplo, se encuentran en nuestras bibliotecas los panfletos y folletos como *El Engaño de Napoleón: descubierto y castigado* (Alcalá de Henares, Imprenta de la Real Universidad, 1808); *Carta pastoral con motivo de los estraños acontecimientos ocurridos a la nación española en el presente año por la perfidia del Emperador de los franceses Napoleón I* (Diócesis de Cartagena de Indias, 1808); *Colección de proclamas y demás papeles, publicados con motivo de querer el Emperador de los franceses, Napoleón Bonaparte, mudar la dinastía de España, y colocar en el trono a su hermano Josef Napoleón* (Cádiz, Imprenta de Manuel Bosch, 1808); *Exposición de los hechos y maquinaciones que han preparado la usurpación de la corona de España, y los medios que el Emperador de los franceses ha puesto en obra para realizarla* (escrita por Pedro Ceballos, reimpresso en Lima, Imprenta de Guillermo del Río, 1809); *Perfidias, robos y crueldad de Napoleón I* (reimpresso en Lima, Real Casa de los Niños Expósitos, 1809); *Pastoral del Illmo. Sr. D. D. Luis Gonzaga de la Encina, dignísimo obispo de Arequipa con motivo de la instrucción dada por Napoleón emperador de los franceses a sus emisarios para las Américas* (Lima, Real Casa de los Niños Expósitos, 1811). Sobre la propaganda española contraria a Napoleón en el contexto de la guerra peninsular de independencia, léase ESDAILE, Charles J. (2004): **Fighting Napoleon: guerrillas, bandits and adventurers in Spain, 1808-1814**. New Haven, Yale University Press, pp. 61-90.

³⁸¹ **Gaceta de Caracas**, nº 10, 25-11-1808

³⁸² *Íd.*

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ "Maximas y declaraciones de Bonaparte, sacadas de sus proclamas, y que forman su cuerpo de doctrina", **Gaceta de Caracas**, nº 16, 23-12-1808

³⁸⁵ "Las dos tiranías", **Gaceta de Caracas**, nº 17, 30-12-1808

oposición, y se engrandeció” sin esfuerzo³⁸⁶. En este artículo el autor anunciaba que los sufrimientos y angustias de los pueblos católicos serían recompensados con una nueva edad que suplante la vanidad humana por su regeneración moral, siguiendo la imagen de Napoleón como bestia de los tiempos finales, imagen que debía ser tomada literal y no figurativamente³⁸⁷, tal como otros panfletos y caricaturas aparecidas en los dominios españoles y en el resto de Europa bajo esta inspiración.

Este ánimo profético sería retomado en las proclamas y justificaciones del movimiento juntas posteriores, en particular el del 19 de abril de 1810.

EL SUSTENTO IDEOLÓGICO-RELIGIOSO DE LOS SUCESOS DE 1810

Cuando en enero de 1809 la Junta Central Gubernativa del Reino emite su primer decreto de convocatoria a Cortes, incluyendo una convocatoria disminuida a diputados de la América Española, la ruptura entre los españoles de ambos hemisferios empezaba a hacerse más evidente. Ya en noviembre de 1808 había sido develada la llamada conspiración de los mantuanos, marcando –si bien tímidamente- el nuevo tono de la política indiana en los convulsos años que seguirían “La unidad moral del mundo hispánico está ya rota y la política moderna en marcha”³⁸⁸.

A partir de esta ruptura “moral” con la metrópoli, amén de la forzada “orfandad” de la América española, lo perentorio era la restitución de la *politeia* a esta orilla del Atlántico. Dicha reconstrucción partiría de los distintos ayuntamientos que terminarían por declarar su autonomía a la luz de los “agravios políticos” del Consejo de Regencia y de la amenaza de los usurpadores franceses. Las ciudades eran el foco político de las

³⁸⁶ “Las dos tiranías (continuación)”, *Gaceta de Caracas*, n° 18, 06-01-1809

³⁸⁷ ANÓNIMO (1809): *La Bestia de siete cabezas y diez cuernos o Napoleón emperador de los franceses: exposición literal del capítulo XIII del Apocalipsis por un presbítero andaluz vecino de la ciudad de Málaga*. Málaga, Imprenta de Martínez, pp. vi-vii.

³⁸⁸ GUERRA, François-Xavier (2000): *Modernidad e Independencias*. México, MAPFRE/Fondo de Cultura Económica, pp.147-148

provincias americanas, y el eje de su reconstitución en ciudadanos, quienes no se asomaban ya al mundo a través de la divina monarquía (tan deplorablemente sometida), sino con sus propios ojos y en su propio interés. Pero éste interés estaba intrincado con una coyuntura favorable a su expresión, y es esa coyuntura la base tomada para legitimar su acción política, rebelándose en contra de la fuerza revolucionaria del Imperio francés (que había servido la oportunidad perfecta).

“Iguales son nuestros motivos para imitar las nobles tentativas de nuestros hermanos de Europa, que hasta ahora no hemos hecho más que admirar, igual es la justicia que nos asiste, igual la energía con que debemos vindicar nuestros derechos ultrajados; y si los pueblos de la América Española proceden con el debido acierto y unanimidad, el éxito será diferente y los peligros desaparecerán”³⁸⁹

Estos nuevos ciudadanos, “que **sin derramar una gota de sangre** tomaron la actitud resuelta que conviene a un pueblo penetrado de su dignidad y de su justicia”³⁹⁰, inician la deliberación que su ilustración permite: la constitución de su *politeia* podía cada vez menos replantearse en la restauración del orden de la monarquía española. El camino de los pueblos americanos españoles, reconocidos como distintos, era la instauración de una república, al ejemplo y espíritu de aquéllas de la América septentrional y de Francia, atendiendo la especificidad social, política y cultural existente, que arrojaba lo que entonces nacía.

Dicha especificidad radicaba en el carácter particular de la empresa colonial española, en la cual el Estado y la Religión Católica estaban tan perfectamente imbricados. Se trataba, como habíamos expuesto, de una colonización centralizadora, programada desde la metrópoli, y que contaba con una misión propagadora y legitimadora sostenida por la fe, a través de la doctrina del derecho divino de los reyes. Sin embargo, esta doctrina tenía un corolario incómodo: toda autoridad, no sólo la real, derivaba de la voluntad divina, y esos derechos eran naturales. Ello permitía una asunción autónoma del poder

Reconstituir la *politeia*, tal y como se hace perentorio tras la crisis española, le plantea a los políticos caraqueños la necesidad de que tal reconstitución se haga legítima en los valores que promovían la unidad

³⁸⁹ Manifiesto de la Suprema Junta Conservadora de los Derechos de Fernando VII en Venezuela a los Cabildos de las Capitales de América, 24 de abril de 1810, en GRASES, Pedro (comp., 1988): **Pensamiento Político de la Emancipación Venezolana**. Caracas, Biblioteca Ayacucho, p.60

³⁹⁰ Id.

del cuerpo social y la obediencia a los gobernantes. Estos valores eran los propugnados por el catolicismo, religión que abrigaba a Caracas. Otra formulación no parecía, en principio, posible ni pertinente: los hechos acaecidos a partir 19 de abril de 1810 se habían desarrollado en medio del ambiente místico de la Pascua cristiana. Para ese momento, la autonomía no iba a chocar con las exigencias de la fe; el acta de la Junta formada ese día deja implícito como testigo del hecho a la sagrada festividad:

“...con motivo de la función eclesiástica de hoy Jueves Santo, y principalmente con el de atender a la salud pública de este pueblo que se halla en total orfandad (...) en cuyo caso el derecho natural y todos los demás dictan la necesidad de procurar los medios de su conservación y defensa; y de erigir en el seno mismo de estos países un sistema de gobierno que supla las enunciadas fallas, ejerciendo los derechos de la soberanía, que por el mismo hecho ha recaído en el pueblo, conforme a los mismos principios de la sabia constitución primitiva de España...”³⁹¹

Esto no iba a darse sin sobresaltos o polémicas: la reconstitución en ciudadanos autónomos tenía enfrentadas dentro de sí a los diferentes lenguajes que, como republicanos, le eran accesibles a los políticos caraqueños. Más que el abominable ejemplo francés, parecía imponerse la imagen del ascendente norteamericano, derivado de las corrientes liberal y comercial británico (su promisorio desarrollo y su aislamiento de la turbulenta política del continente, eran anuncio de la posibilidad del gobierno autónomo), la cual era más afín a los ciudadanos de 1810. Sin embargo, no hacían falta estas referencias, se imponían razones más afines a la tradición hispánica. Así lo confirmaba el Cabildo Eclesiástico de Caracas, que confirmaba y legitimaba las acciones de abril de 1810, al dar cuenta de la instalación de la Junta, citando la comunicación que le habían enviado, la que resaltaban que la religiosidad de la población había salvado en esa ocasión que se suscitasen mayores tumultos, por lo que el nuevo orden reconocía y se consagraba a la defensa de la fe:

“...El Muy Ilustre Ayuntamiento de esta capital, y Diputados elegidos por el Pueblo para sostener la santa causa de nuestra libertad e independencia, han creído de su deber hacer cesar las antiguas autoridades y reasumir en sí el poder soberano, impedido hasta ahora por la injusta prisión que sufre en Francia nuestro amado Soberano el Señor Don Fernando Séptimo, cuya vida conserve Dios por largos años. Un rasgo de Providencia, y los sentimientos religiosos de que se hallan penetrados los individuos del Cuerpo que habla, y de los Diputados que se ha nombrado al religioso Pueblo, ha podido solo precaver el trastorno que es de temer en semejantes circunstancias, para abortar la feliz plantificación del nuevo Gobierno ya instalado.- 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

³⁹¹ Acta del Ayuntamiento de Caracas, Instalación de la Junta Suprema Conservadora de los Derechos de Fernando VII, 19 de Abril de 1811. *Ibíd.*, p. 61.

años.- Sala Capitular de Caracas diez y nueve de abril de mil ochocientos diez.- Josef de las Llamozas-Martín Tovar Ponte³⁹²

El Cabildo eclesiástico contestaba a su contraparte civil que se encontraba de plácemes por la noticia, esperando que los sucesos sean “para la mayor felicidad de la Religión, de nuestro amado Soberano el Sr. D. Fernando Séptimo y de la Patria”, acordando pocos días más tarde celebrar, bajo solicitud del nuevo gobierno, un “*Te Deum* en acción de gracias al Santísimo Sacramento por la feliz instalación del mismo” y que para esas festividades, “se repique solemnemente a las Avemarías del mediodía y de la noche”, así como se ordena el despliegue de otros ritos: “Misa votiva solemne *pro re gravi* del mismo augusto Misterio, con la oración *pro gratiarum action*, (...) de la feliz instalación de la misma Suprema Junta”, tal como antes se hacía con la autoridad de la Real Audiencia.³⁹³ En su momento inicial, nuestro gobierno autónomo gozó del beneplácito clerical, actitud que sería reiterada con cada restauración sucesiva del orden. La fórmula apropiada era la declaración de ponerse a la defensa de la Religión, el Rey y la Patria, y tal articulación se fue formando con el paso de los días. En una *Proclama* escrita por José Llamozas y Martín Tovar Ponte, mientras se denunciaba que España se había perdido ya “...bajo el yugo tiránico de sus conquistadores”, el orden político justo y correctamente ordenado propio de ambas orillas del Atlántico quedaba en manos de los españoles americanos, quienes en uso de su libertad y sus “sagrados derechos de la naturaleza para disponer de nuestra sugestión civil”, apuntaban a una defensa de su ley. Pero la ley no era nada sin el sustento sobre la moral religiosa:

“Que la Religion Santa que hemos heredado de nuestros padres sea siempre para nosotros y nuestros descendientes el primer objeto de nuestro aprecio, y el lazo que más eficazmente puede acercar nuestras voluntades”³⁹⁴

Esto consta de ese modo porque, aunque Llamozas y Tovar Ponte apuntan a una importante innovación política que va cogiendo cuerpo –la formulación de la soberanía del pueblo–, no hay intenciones de una renovación total, sino que se encontraba anclada en la tradición. En el

³⁹² 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, Nicolás Eugenio (1929): **Anales Eclesiásticos Venezolanos**. Caracas, Tipografía Americana, p.138

³⁹³ Actas Capitulares...Op. cit., p.140

³⁹⁴ LLAMOZAS, José de, y TOVAR PONTE; Martín (1810): “Proclama”. **Gaceta de Caracas**, nº 95, 27-04-1810.

mismo número de la *Gaceta*... en el que apareció la proclama, el primero tras los sucesos del Jueves Santo, esta idea se vería confirmada por un extenso texto anónimo, donde se establecía que la felicidad pública sólo era alcanzable y sostenible cuando estaba asentada en la virtud. Dado que la concupiscencia y el pecado eran los contrarios tradicionales del pecado, y que el alzamiento de abril adquiriría un carácter de rebeldía contra la tiranía más corrompida, vanidosa y pérfida –la napoleónica-, era normal que esta virtud fuera descrita desde una clave católica. El condicionamiento de las reformas sociales y políticas a la moral religiosa es explícito, y el tono abiertamente antirrevolucionario:

“La ilustración sólo puede existir baxo la benéfica influencia de la libertad bien entendida, no puede ser la obra de la fermentación, de las sorpresas, del tumulto (...) La virtud sola es el apoyo del hombre (...). En sus propios sentimientos [,] en los principios de la moral civil, y en las augustas máximas de nuestra religión Santa, debe buscar la ilustración que necesita para conducirse en tan apuradas circunstancias...”

El redactor de esta nota insta al público a conmoverse y actuar frente a las amenazas a las que se ve sometido el orden cristiano. La calma y la paciencia política ante las amenazas del siglo son, en sí mismas, reveladoras de un orden de prioridades equivocado y de un malentendido moral, que podía desencadenar terribles tormentas. Por eso,

“... una tranquilidad completa y una sangre fría inalterable son el síntoma precursor de una indiferencia moral y religiosa, que nada puede producir sino un frenesí revolucionario”³⁹⁵

El frenesí revolucionario que se denunciaba en la *Gaceta* parecía distar de las intenciones de las ciudades que se sumaban al movimiento caraqueño. Aunque habrá muchas diferencias en la definición que de su política religiosa harán las diversas Juntas Provinciales, en algunas el fundamento religioso de la rebelión es un punto central, al extremo de opacar los términos de los manifiestos caraqueños. Esto es más notable en los manifiestos de Occidente (en Oriente, y en especial en Barcelona, habrá una lectura más racionalista y heterodoxa de los sucesos, y ello se hará evidente en su Constitución), que marcan la pauta en su defensa a la religión. Desde el Ayuntamiento de la primera de estas poblaciones se alerta en mayo de 1810 sobre los “...riesgos a que se halla expuesta la

³⁹⁵ “Sin Virtud no hay Felicidad Proclama”. *Gaceta de Caracas*, nº 95, 27-04-1810.

patria y los sagrados e imprescindibles derechos de la Santa Religión que profesamos³⁹⁶. Junto con la defensa de los derechos de Fernando VII, la Junta de Mérida –con una fuerte presencia eclesiástica- juraba “defender la religión”³⁹⁷ en su manifiesto de septiembre, que fue seguido pocas semanas más tarde por la ciudad de Trujillo, en términos muy similares³⁹⁸. En ese contexto, el padre Ignacio Álvarez, indicaba que, en realidad, España no se había perdido en 1808, sino muchos años atrás, gracias al influjo de la disolvente Ilustración:

“... Trujillo conoce que la España, impregnada más de cuarenta años de las máximas francesas, corrompida (...) y sembrada de Filósofos ateístas, libertinos, materialistas, francmasones y maquiavelistas está expuesta a producir monstruos de la impiedad, de la acumulación, del dolor y la perfidia; y conoce que este diluvio de males ha inundado en la mayor parte hasta cubrir sus más elevados montes; que el lascivo Murat, el ambicioso Napoleón y sus impías tropas corrompieron casi toda la carne, enervaron las más preciosas virtudes de la Nación y desolaron el santuario...”

Así las cosas, no podía sospecharse que los sacerdotes católicos sintieran algún resentimiento hacia el nuevo poder: casi todos ellos eran también criollos, y habían actuado en apoyo expreso y activo con las nuevas autoridades. Las celebraciones oficiales daban cuenta de ello, más cuando fueron eventualmente refrendadas por el Gobernador eclasiástico, Santiago de Zuloaga, con la autoridad del nuevo Arzobispo, Narciso Coll y Prat, cuando declaró que la Junta había sido instalada “con evidentes prodigios del cielo”³⁹⁹. Ramón García de Sena lo recordaría un año más tarde, contestando los ataques del entonces depuesto Capitán General, Vicente Emparan:

“Todos los Prelados de las Religiones Claustrales de ésta Capital, y comisionados del Cabildo Eclesiástico, asistieron á la deposición de nuestros tiranos, y la sancionaron con su firma. Dos Sacerdotes [José Cortés y Francisco José Rivas] fueron, entre otros Ciudadanos, llamados por el Pueblo à representar sus derechos. Todos los reconocieron con júbilo y tranquilidad, baxo el sagrado juramento. Estos datos incontestables prueban que nosotros estabamos bien seguros de que la remoción de los mandatarios era el voto de todos los habitantes de Venezuela, y que el título de Diputados no recayó en

³⁹⁶ Citado en PARRA PÉREZ, Caracciolo (1992): **Historia de la Primera República de Venezuela**. Caracas, Biblioteca Ayacucho, p. 218

³⁹⁷ *Ibíd.*, p. 228

³⁹⁸ Citado en ALMARZA, Andrés (2010): **El 19 de abril de 1810: Último acto de fidelidad al Rey de España**. Caracas, Editorial Libros Marcados, pp.124-125.

³⁹⁹ ZULOAGA, Santiago de (1811): “Edicto del Gobernador de este Arzobispado para todas las personas comprendidas en él”. **Gaceta de Caracas**, nº 100, 25-05-1810.

unos sediciosos; sino en hombres recomendados por al probidad, por la prudencia, y por la Religion”⁴⁰⁰

Los manifiestos de 1810 nos hablan de la autonomía, acompañada múltiples en ocasiones con alusiones directas a la materia religiosa, como fundamento implícito de todo el orden social. No hay tampoco, vale mencionarlo, acusaciones contra el clero, el que había tomado partido por la decisión capitular. Se acusaba al despotismo napoleónico, primero, y de modo creciente después al abandono de la monarquía española, según la ruptura moral en marcha: el redescubrimiento de estos derechos se planteaba como el camino a la restitución de la prosperidad, felicidad y salud pública que todo despotismo corrompe. Y este descubrimiento de la autonomía no era ajeno a la fe, porque era la voluntad Divina la que fundamentaba este paso: como declaró Miguel José Sanz, en temprana síntesis argumental, adelantándose a los argumentos que se darían en el Supremo Congreso cuando aún no era claro el rumbo republicano de los acontecimientos:

“Por Dios es verdad que reynan los Reyes haciendo que los Pueblos les confieran la potestad suprema, y permitiendo que reynen. Por Dios reynan así mismo las Asambleas y Senados en los gobiernos democráticos y aristocráticos. Por Dios reynaron los Caudillos y Xefes (...). Por Dios Reynan... Así como por Dios se mueve la hoja del arbol; y así como por Dios dexan de reynar los Executores de la voluntad soberana de los Pueblos quando faltando a los pactos, y procediendo contra las leyes fundamentales del Estado, se desata el contrato social (...) El que gobernase por su capricho decretando, o prescribiendo cosas contra la ley de Dios, contra la ley natural (...) contravendría al pacto social (...). Al 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 donde se explican la voluntad de Dios (...). Quien pretende reynar sin esa circunstancia, pretende reynar sin la voluntad de Dios, y no puede decir que reyna por él, ni obligar a ninguno que le honre ni obedezca. Es en una palabra un Tirano...”⁴⁰¹

El tirano venía siendo ya no Napoleón, el diabólico, sino Fernando, antes “El Deseado”. Sanz lo dice así, cuando podemos presumir que han aparecido algunas voces discordantes, que las Juntas de la Península son quienes han usurpado la autoridad, y que esta viene de Dios y de la voluntad del pueblo, las cuales no se habían manifestado a favor de España. Quienes se dejan atemorizar por las pretensiones del derecho divino no tiene el asunto muy en claro:

“... se dice que todos obedezcan á las Potestades, y que el que las resiste, resiste á la órden de Dios. En efecto obtenido el mando de una Nacion por las leyes y formas establecidas por su voluntad general, y declarada por esta la Divina, es un crimen la resistencia: el desorden es cierto: la confusion inevitable; y sus conseqüencias la anarquia con que se dara ocasion á que se usurpazen el mando los Tiranos, y estos seguramente no reynarian por Dios, sino por el Demonio. Dedúcese

⁴⁰⁰ GARCÍA DE SENA, Ramón (1811): “17 Propositiones del Manifiesto publicado en Filadelfia, por D. Vicente de Emparan, el 6 de Julio de 1810; y Contestaciones del Gobierno de Venezuela”. *El Mercurio Venezolano*, n° II, febrero de 1811, p.9.

⁴⁰¹ “Política”. *Semanario de Caracas*, VI, 9 de diciembre de 1810

de esto que abandonada la Nación Española por la ausencia y cautiverio de su desgraciado Rey Fernando y expuesta á las terribles furias del mas ambicioso de los hombres; se deshizo el pacto social: recuperó toda su libertad, y fue necesario que eligiese un Gobernador (...) o celebrando nuevos contratos sociales los mas propios y convenientes á su situacion y estado. (...) Está demas decir que la Regencia de Cádiz es un Tirano que se usurpa, o quiere usurpar la representacion soberana de Fernando en todo el Reyno, sin habersela conferido la voluntad general.⁴⁰²

Y así se va constituyendo la posibilidad teórica de una República que fuese a la vez política y económicamente liberal, si bien era primordialmente católica. Este republicanismo, el de la sociedad comercial británico-americana, era un modelo que podía ser utilizado para nuestra asunción de derechos ciudadanos, ya que significaba un rechazo al terror y a la violencia revolucionaria francesa, ajena al movimiento de abril del año 1810, y una muestra de patriotismo ilustrado. Tanto la Gaceta de Caracas –en su calidad de periódico oficial- como el *Mercurio Venezolano* y el *Semanario de Caracas* abordaban temas económicos y jurídicos desde una perspectiva materialista y heterodoxa -aunque no demasiado extraña para la ilustración de la América española- así como ubicaban en sus suscripciones y anuncios la renovada vida comercial de la convulsa provincias, las llegadas de una miríada de forasteros e ideas, y la discusión de los problemas públicos. La autonomía frente a España no sólo era un problema de legitimidad, autoridad y seguridad, sino además de prosperidad pública y felicidad individual, como confirman estos comentarios de Ramón García de Sena aparecidos en el *Mercurio*:

“...¿qué conveniencia pudiera trahernos [reconocer al gobierno español]? Ya hemos visto que uno de sus primeros decretos fue prohibirnos el comercio libre con las Naciones neutrales y amigas, despues de habernos asegurado que eramos una parte integrante de la Monarquía, igual en todo á la de Europa, cuyos habitantes son libres para comerciar con aquellas. La Regencia declaró bloqueados nuestros puertos; pero no por eso dejan de venir á ellos los Mercantes de los Estados Unidos, y los de la Inglaterra, que favorecen nuestro comercio. Nada importa que el gobierno Español quiera hostilizarnos porque defendemos nuestros derechos”⁴⁰³

Comercio y población eran el camino a la felicidad y la opulencia. La religión era mencionada, sí, pero como telón de fondo que aprobaba las novedades. No parecía haber contradicciones, hasta que se plantearon – en algunos casos sin llegar a aplicarse- reformas que tocaran el “honor de la Religión”. La ocasión para ello la darían tanto el debate parlamentario del Congreso convocado entre las provincias que habían manifestado su autonomía como, además, la naciente opinión pública.

⁴⁰² “Política”. *Semanario de Caracas*, VII, 16 de diciembre de 1810.

⁴⁰³ “17 Proposiciones del Manifiesto publicado en Filadelfia, por D. Vicente de Emparan, el 6 de Julio de 1810; y Contestaciones del Gobierno de Venezuela”. *El Mercurio Venezolano*, n° II, febrero de 1811, p.11.

LA RELIGIÓN Y EL CONGRESO CONSTITUYENTE

El Supremo Congreso General de Venezuela, electo por el voto de las provincias que habían adherido sus movimientos a la Junta de Caracas, se instalaría el 2 de marzo de 1811. En su cuerpo llegaría a contar con cuarenta diputados (siendo un poco más de la mitad de éstos provenientes de Caracas). Aunque el sistema de decisiones implicaba la aprobación de artículos de acuerdo a una mayoría simple (según se colige de las Actas, que hablan de votos afirmativos por una “pluralidad”), pareciera que se buscaba un consenso en casi todas las votaciones. Este dato da mayor relieve al hecho que nueve de sus diputados –casi la cuarta parte- eran sacerdotes y, por tanto, tenían una sensibilidad especial ante la vocación religiosa del orden político emergente; el entusiasmo de la mayor parte de los diputados podía abrigar otras causas sociales o económicas, pero entre éstos la caridad cristiana debía ser un motor importante. Los sacerdotes diputados fueron, a saber: Luis Ignacio Mendoza (por Obispos), Salvador Delgado (por Nirgua), Juan Antonio Díaz Argote (por Villa de Cura), Luis José de Cazorla (por Valencia), José Vicente Unda (por Guanare), Juan Nepomuceno Quintana (por Achaguas), Ignacio Fernández-Peña (por la ciudad de Barinas), Ramón Ignacio Méndez (por Guasualito) y Manuel Vicente de Maya (por La Grita)⁴⁰⁴.

¿Existió entonces un partido eclesiástico dentro del Congreso? El Arzobispo Coll y Prat indicaría en sus memorias sobre los sucesos,

⁴⁰⁴ La actuación política de estos diputados luego del Congreso constituyente no da luces definitivas sobre la adhesión eclesiástica a la independencia. En términos de la evidencia concreta, su fidelidad a la monarquía o a la república sería personal, y aún esas posiciones serían normalmente primero eclesiásticas y luego políticas. La mayoría, Mendoza, Cazorla, Unda, Fernández-Peña y Méndez, serían republicanos (aunque Cazorla muere sin que haya aún caído la primera república). Delgado, Quintana, Díaz Argote y Maya serán considerados fieles a la monarquía (Maya asumiría la comisaría de la jerarquía eclesiástica -cuando el Arzobispo Coll y Prat es llamado a España para dar cuenta de sus propia actuación ante la crisis política- lo que hará de aquél tenga más de un conflicto con el poder civil; mientras que Quintana, aunque fallecido casi de inmediato en un naufragio, lo hizo prestando servicios al gobierno del capitán Monteverde). Para una extensa lista de sacerdotes ordenados según su causa política, léase Watters, Op. cit., pp.53-69. Sin embargo, pese a su disciplina y unidad de opinión en torno a los temas tocantes a la religión, la elección de los diputados negaba la posibilidad de existencia de partidos, aún como corporaciones estamentales. Sobre la contradicción entre la tradición estamental y el sistema electoral de 1810-1811, léase RAMÍREZ, Enrique (2009): **Reclamos, representación: de la cristiandad colonial a la modernidad política**. Caracas, IX Jornadas de Historia y Religión/II Jornadas de Historia ITER, Universidad Católica Andrés Bello/ Konrad Adenauer Stiftung/ Universidad Javeriana / Instituto de Teología Para Religiosos/ AUSJAL/ Casa de Estudio de Historia de Venezuela Lorenzo Mendoza; versión mecanografiada facilitada por el autor.

escritas apenas un año después, que al menos Mendoza, Díaz Argote, Quintana y Maya eran sus “confidentes” dentro del cuerpo legislativo, con quienes contaba para mantener “en él un partido sano e inalterable a favor de la Religión y de la Monarquía Española”⁴⁰⁵. Contando con que el prelado añadiría esto último para obtener el favor de las autoridades que impugnaban su actuación (de los mencionados por éste, al menos Mendoza seguiría siendo partidario de la causa republicana), cabe suponer que el celo de los mismos era más religioso que político (siendo político sólo en lo tocante a la salud de la Iglesia y a la integridad sus fieles). En estos términos, hubo un partido religioso, sí, pero no necesariamente monárquico: sus acuerdos internos y su oposición al resto del cuerpo surgía en medio de los debates sobre asuntos religiosos.

Cabía esperar que este asunto ocupara un importante interés entre los diputados, toda vez que el juramento de incorporación y apertura de sesiones los comprometía con y por la fe católica predominante.

“¿Juráis a Dios por los Santos Evangelios que vais á tocar, y prometeis á la patria conservar sus derechos y los del Señor Don Fernando VII, sin la menor relacion, o influxo con la Francia; independientes de toda forma de forma de Gobierno de la Peninsula de España (...) mantener pura, ilesea é inviolable nuestra Sagrada Religión, y defender el misterio de la Concepcion Inmaculada de la Virgen Maria Nuestra Señora (...)? (...) Si así lo hicieredes Dios os ayude, y sino os lo demande en esta vida y en la otra.”

Luego del juramento, siguiendo el ceremonial acostumbrado, “... dixeron los Heraldos en alta voz al pueblo.-*Venezuela ha instalado ya por la gracia de Dios el cuerpo Conservador de sus derechos y de los del Señor Don Fernando VII*”⁴⁰⁶. Ese mismo día, el Arzobispo Coll y Prat pedía al Supremo Congreso que defendiera a la religión católica, tal como expresaba ese cuerpo en su juramento, para poder proteger al nuevo orden político. Sólo bienes públicos podían surgir de la alianza entre la Iglesia y las nuevas autoridades, la que se invocaba explícitamente:

“La Religión, Señor, para contener el torrente de tantas prevaricación es: la Religión, que descendiendo como Rio magestuoso desde Adan hasta Moysés, atravesó todo los siglos bárbaros, impíos é idólatras, dando testimonio de sí misma los mortales sin alterar en cosa alguna su pureza; la Religión el común fuezo sagrado arden las armas sublimes siempre puro e inexpugnable, y que abraza esencialmente el sentimiento y práctica del orden público, la justicia, y del bien general e individual en todo el linaje humano. (...) Aquella que mejor suaviza el yugo de la obediencia (...) sustituyendo el móvil de la virtud al vil resorte del temor. (...) La única, en fin, que afianza la

⁴⁰⁵ COLL y PRAT, Narciso (1812): “Memoria del Illmo. Arzobispo Narciso Coll y Prat”, en COLL y PRAT, Narciso (1960): **Memoriales sobre la Independencia**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, Ediciones del Sesquicentenario de la Independencia, pp. 54-55.

⁴⁰⁶ Supremo Congreso de Venezuela, Acta de Instalación, 2 de marzo de 1811. Para todas las Actas citadas en adelante, CONGRESO DE LA REPÚBLICA (1983): **Congreso Constituyente de 1811-1812**. Caracas, Ediciones Conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar, Congreso de la República, 2 tomos.

prosperidad los estados (...), que forma el carácter del buen ciudadano, del hombre honesto y virtuoso, del mejor Patricio; la que consolida al dos Gobiernos, aseguran los fundamentos de la tranquilidad policial general, eternizando los vínculos sociales, y manteniendo la armonía política, quitando el germen de las divisiones, y substituyendo en su lugar el de las virtudes.”⁴⁰⁷

En ese sentido las comunicaciones del prelado con el Congreso indicaban que tal protección estaba entre las intenciones del poder legislador. Rápidamente, las responsabilidades y jurisdicción del Patronato regio quedaron en manos del Poder ejecutivo interino, en colaboración con el Arzobispo Coll y Prat: la materia general iba a ser revisada por una comisión de diputados⁴⁰⁸. Defender la salud de la religión implicaba, abiertamente, la restauración a la Iglesia en su jurisdicción interna, toda vez que debía expandirse el fuero de autonomías que la caracterizaba. El nuevo orden de cosas era la ocasión, para el clero, de redefinir las mutuas responsabilidades civiles de ambas esferas. Así se observa en las actas del Congreso, ya que

“En buena medida, la Iglesia esperaba una mayor autonomía en sus fueros internos, mientras que esperaba tanta o más colaboración del poder civil en las tareas de orden moral que ella misma no podía abordar (a falta de competencias o recursos). Mientras se perseguía activamente la idea de reformar el patronato y suprimir la Inquisición, se promovía paralelamente una colaboración más estrecha entre potestades al mismo nivel de autoridad: el Arzobispo Coll y Prat y el Cabildo Eclesiástico Metropolitano solicitaron al Congreso que ordenasen al Poder ejecutivo su colaboración, en términos de su capacidad de coerción y fuerza física, para promover las normas religiosas: “para 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”⁴⁰⁹

La ruptura moral que se había zanjado con las autoridades metropolitanas se reflejaría en la discusión sobre la independencia, aunque esto no implicaba una ruptura con las fuentes de la moral tradicional. En el congreso se había planteado tempranamente el asunto, ya que la ambivalencia sobre la soberanía parecía perjudicial. Hasta entonces, según el diputado Roscio, los venezolanos “permanecieron fieles [a Fernando VII] contra sí mismos”⁴¹⁰. El debate parlamentario, ampliamente revisado, tomó tonos que dejarían de lado el lenguaje de la monarquía de derecho divino y harían énfasis en las nociones del derecho natural del pueblo venezolano a su soberanía, si bien no estaba claro el origen de este derecho: si Dios, la Tradición o la Razón. Para la mayoría de los

⁴⁰⁷ “Harenga pronunciada al Supremo Congreso de Venezuela por el M. R. Arzobispo”, **Gaceta de Caracas**, nº 22b, 08-03-1811

⁴⁰⁸ Acta de la sesión 9 de marzo de 1811.

⁴⁰⁹ Acta de la sesión 23 de marzo de 1811.

⁴¹⁰ Acta de la sesión 25 de junio de 1811.

diputados la evidencia de este derecho era suficiente para hacer de este punto una discusión impropia. Sin embargo, la polisemia del derecho a la independencia permitía mantener parte del sustento ideológico de la rebelión del año 1810: la rebelión a todo despotismo era un derecho legítimo, y en cualquier caso la “orfandad del pueblo” permitía invocarla.

De modo creciente, tal como Napoleón amenazaba los derechos y libertades de los venezolanos *qua* españoles (al someter a su religión y al secuestrar a su Soberano rey), los diputados asumían el lenguaje de la leyenda negra, y asimilaban el despotismo napoleónico al de los Borbones (quienes habían entregado a su pueblo a esa autoridad) y, por extensión a todos los reyes españoles. De la defensa al Rey, Religión y Patria habían quedado sólo estas dos últimas. La patria se hacía libre en asunción de sus derechos de origen divino; con tal de obtener la independencia, los partidarios de una noción racionalista del derecho a la soberanía popular podían transigir. Pero el diputado Hernández, cauto, advertía la contradicción latente entre la declaración y el juramento original del cuerpo constituyente:

“... es muy probable que se alarmen los pueblos, incapaces aún de alcanzar los bienes de la independencia. El vulgo cree que los reyes vienen de Dios, y este prestigio debe desvanecerse (...); ilústrense los pueblos de sus derechos, proceda un manifiesto circunstanciado a la declaración de Independencia, para prevenir lo ácidos”⁴¹¹

Hay aquí una distancia marcada entre la percepción de los intereses de los sectores bajos y la aspiración de las élites —como conductoras del pueblo— sobre el ámbito real de sus derechos. No hay que dudarlo: los criollos más aventajados consideraban que la independencia y la soberanía popular eran bienes incomprensibles para “el vulgo”, de manera que debía instruírseles en el verdadero objeto de su libertad. La eventual adopción de la independencia por parte de los representantes del pueblo refleja este pedagógico interés, en tanto toda otra creencia política era basada en fundamentos falaces y absurdos. Añadía el diputado Ramírez sobre los sectores sociales fieles a la Corona:

“... si éstos se alucinan con el proverbio *per me Reges regnant*, también puede decirseles que las calenturas, el hambre y la guerra vienen de Dios, y no por eso debemos dejar de curarnos, comer y defendernos. (...) En vano podrá alegarse contra nosotros los títulos de (...) religión. La religión no da derechos de usurpación; las violencias y las perfidias de las conquistas han condenado más almas que todas las herejías...”⁴¹²

⁴¹¹ Acta de la sesión 3 de julio de 1811.

⁴¹² *Íd.*

Para Roscio esto era claro, era un derecho de los pueblos remover y arrojar a sus príncipes “cuando les convenga”, ya que éstos “no tienen derechos ni privilegios divinos”⁴¹³. El temor sobre la reacción popular era generalizado, por lo que se intentaba separar a la tarea evangelizadora del legado español. La religión que servía, fuera del recinto parlamentario, para atacar las propuestas republicanas y defender a la monarquía española, era una falsa religión, una religión que sirve alucinados y engañados (es decir, expresada por mentirosos y enloquecedores demagogos), como el publicista Ramón García de Sena desde las páginas de *El Publicista de Venezuela*:

“Por donde quiera que aparecen los conquistadores de estas regiones, los vemos pagar con las más inauditas crueldades los agasajos y caricias con que sus primitivos habitantes los recibieron. (...) Los usurpadores no perdonaron medio alguno, de quantos pudiesen contribuir á la seducción de aquellos infelices, haciendo servir á sus crueles designios la misma religion sacrosanta que los condenaba, y que ellos aparentaban adorar. (...) [Por] mas que el orgullo, y la adulacion hayan querido colocar esta usurpacion en el número de las empresas heroicas; la justicia clama contra ella, y jamas dejará de mirarse como una tentado el mas criminal contra los derechos que Dios y la naturaleza concedieron al hombre.”⁴¹⁴

Pero a esta altura de los debates no había habido una referencia religiosa al derecho de constituirse en nación, salvo cuando los diputados se referían a ello negativamente.

Ante esta omisión era preciso hacer declaraciones más contundentes, lo cual sucedió el propio 5 de julio, día de la sesión que produciría la declaración de independencia. Los argumentos que se daban eran de derecho natural, de evidencia y voluntarismo racional – “para que un pueblo sea libre basta el quererlo ser” exclamaban los diputados Manuel Palacio y Fernando Peñalver-. Las naciones que se tomaban como ejemplo de independencia -Suiza, los Países Bajos, los Estados Unidos- no eran países católicos. ¿No podía esto causar, aún inocentemente, alarmas? Al momento se había propuesto la independencia con razones sino ajenas al menos no explícitamente acordes con la tradición católica que habían jurado defender. No debía sorprender la ausencia de defensa del soberano real –ya había la mayoría asumido un enérgico desapego con su causa, al abandonar las referencias a la monarquía, como forma de gobierno legítima, y

⁴¹³ *Íd.*

⁴¹⁴ “Refutación a la Proclama del ex capitán general Emparan, ofrecida en el número anterior”. *El Mercurio Venezolano*, n° II, febrero de 1811, pp.1-2.

considerar al régimen colonial con la forma del despotismo-; lo alarmante era la ausencia de referencias a la Providencia, causa primera de todos los hechos humanos. Por fin, el diputado José de Sata y Bussy abre con el argumento que cabía esperar: “La independencia, justa necesaria y conveniente que reclama de nosotros el orden de las cosas, ha encontrado sin duda en los altos designios de la Providencia: ella va a hacer el principio de nuestra felicidad y grandeza y el término feliz de trescientos años de miseria y esclavitud que quiere ya destruir el Todopoderoso. Él debe protegerla pues que la ha concedido, y yo lo invoco por la primera vez contra el despotismo (...): yo lo veo bendecir nuestros votos y acogernos en sus brazos como sus hijos predilectos...”⁴¹⁵

Esto da lugar de inmediato a la efusiva declaración del diputado Roscio, que prefigura toda su teoría política (teoría que pocos días más tarde tendrá que articular *in extenso*, ante la rebelión monárquica de Valencia):

“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...”⁴¹⁶

Hay un notorio silencio de los diputados eclesiásticos en la sesión, salvo el apoyo de Unda –quien no esgrime razones religiosas, aunque sí se ufana de no preocuparse “a favor de los reyes” y de no estar imbuido de “prestigios y antiguallas”- y las disensiones de Maya y Méndez. Las altisonantes palabras deben producir cierta disonancia entre los menos convencidos, ya que la confesada conversión política de Roscio ha retado a la Providencia, acaso imprudentemente, a manifestarse. Decimos imprudentemente porque no habría de saber cómo, unos meses más tarde, los hechos dejarían mal parada esta teoría republicana providencial: si los éxitos habían sonreído a la causa independentista hasta ese momento, ¿cómo justificarla ante los creyentes cuando la fortuna cambiara? La justicia de la causa podía ser insuficiente.

⁴¹⁵ Acta de la sesión 5 de julio de 1811.

⁴¹⁶ *Íd.*

Naturalmente, exigimos mucho a Roscio y a Sata y Bussy, quienes no podían saber con exactitud los problemas que esta visión podía enfrentar ante las creencias predominantes entre la opinión pública. A fin de cuentas, como veremos, estaba en pleno desarrollo la polémica extraparlamentaria con respecto a la libertad de cultos y las propuestas de William Burke, quien también veía en las causas de la independencia la mano de la Providencia.

Cabe pensar que el silencio de los diputados eclesiásticos no se debe a un designio externo. Las relaciones entre el Arzobispado y el cuerpo del Congreso eran buenas. El Supremo Poder Ejecutivo, por su parte, había hecho uso moderado de la prerrogativa heredada del patronato, coordinando en lo posible sus decisiones con la autoridad religiosa. Si bien es cierto que ninguno de estos diputados miembros del clero negó la doctrina del derecho divino del pueblo –no eran diputados por ser sacerdotes, sino en mandato de sus localidades-, sus naturales prevenciones sobre este punto se hallaban encuadradas en los vínculos que el juramento a favor del derecho divino del monarca había dado para el cuerpo. Tanto Maya como Méndez habían tratado de prolongar el debate. El uno buscando un “intervalo” más largo, como promovió en la sesión del 4 de julio basado en sus instrucciones, y no con un interés en oponerse personalmente a la declaración. El otro pidiendo aclaratorias sobre el vínculo jurídico del cuerpo constituyente con el juramento, que tras aclaratorias de Roscio, sostuvo que “no debe quedar escrúpulo alguno”⁴¹⁷. La declaración fue aprobada casi unánimemente, salvo por el voto del padre Maya: todos los diputados eclesiásticos presentes (Mendoza, Argote, Cazorla, Quintana, Unda y Méndez) votaron a favor del acuerdo según consta en el acta de la sesión matutina.

En efecto, la declaración se convierte en un acta redactada por el diputado Roscio y el secretario del cuerpo Miguel José Sanz. El acta, que inicia con la invocación “EN NOMBRE DE DIOS TODOPODEROSO”, recoge los argumentos en contra de la regencia y la monarquía, y

⁴¹⁷ *Id.*

abandona toda ambigüedad. Las limitaciones a la ilustración, progreso e industria que la metrópoli imponía a América, junto con la orfandad política que ya había sido argumentada el 19 de Abril, se exponían como afrentas al orden natural y a la razón. La voluntad humana escogía la independencia, o como dicen los diputados, “el libre uso que vamos a hacer de nuestra Soberanía”⁴¹⁸. El documento terminaba, no sin ilación pero sí de manera abigarrada, sumando voces liberales y escolásticas:

“...nosotros, los representantes de las Provincias unidas de Venezuela, poniendo por testigo la Ser Supremo de la justicia de nuestro proceder y de la rectitud de nuestras intenciones, implorando sus divinos y celestiales auxilios, y ratificándole, e el momento en que nacemos a la dignidad, que su providencia nos restituye el deseo de vivir y morir libres, creyendo y defendiendo la Santa, Católica y Apostólica religión de Jesucristo. Nosotros, pues, a nombre y con la voluntad y autoridad que tenemos del virtuoso pueblo de Venezuela, declaramos solemnemente al mundo que sus Provincias unidas son, y deben ser desde hoy, de hecho y de derecho, Estados libres, soberanos e independientes...”⁴¹⁹

El acta fue firmada por todos los diputados del clero, incluyendo a Fernández y Delgado, que habían estado ausentes de las sesiones de ese día. Juraron fidelidad ante el Congreso ya independiente los miembros interinos del Poder ejecutivo, la Alta Corte de Justicia, el Gobernador Militar y, también, el Arzobispo Coll y Prat, lo cual colocaba a la jerarquía eclesiástica al mismo nivel que los representantes de los otros poderes, aunque sin alterar el ceremonial colonial. La Iglesia, que abogaba por una mayor autonomía, debía suponer que la constitución que emanara eventualmente del Congreso -ante el cual había jurado fidelidad- no podía ser lesiva a los derechos de sus fieles, y a los fueros eclesiásticos que, según aspiraba, debían ser restituidos a plenitud: manteniendo la jurisdicción interna del clero en los asuntos espirituales y organizacionales, y suprimiendo la potencia de autoridades no autónomas –como el Santo Oficio- o propiamente externas a su cuerpo –como el poder civil por medio del Patronato regio.

A este documento lo acompañó el *Manifiesto que hace al mundo la Confederación de Venezuela en la América Meridional*, en el cual se plantea un fundamento utilitario para la emancipación: “La revolución más útil al género humano será la de América (...). Entonces la navegación, la geografía, la astronomía, la industria y el comercio (...) se convertirán en

⁴¹⁸ Acta de la Independencia, 5 de julio de 1811, en Grases, 1988, Op. cit., p.134.

⁴¹⁹ *Ibíd.*, pp.138-139.

otros tantos medios de acelerar, consolidar y perfeccionar la felicidad de ambos mundos."⁴²⁰. Más espiritualmente, se declara que al despotismo europeo pertenecía una visión peculiar de la religión, y con ella se enmascaraba el fracaso de su política. Las autoridades españolas "se forjaban divulgaban triunfos pomposos e imaginarios (...); se hacían iluminar las calles, quemar la pólvora, tocar las campanas y prostituir la Religión cantando Te Deum y acciones de gracias, como para insultar la providencia en la perpetuidad de nuestros males..."⁴²¹.

El *Manifiesto...* -redactado por Roscio- refuerza el carácter providencial que se había adjudicado a la independencia y será objeto de la disputa la legitimidad entre republicanos y monárquicos en los años venideros. Junto con su *Patriotismo de Nirgua...*, aquí se manifiesta a manera de parábola la religiosidad de los eventos del 19 de abril de 1810, que había quedado implícita de sus proclamas. De acuerdo a este Manifiesto "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..."⁴²². La idea es reiterada más adelante, en favor de la autonomía total: "La ley natural que nos obliga cumplir nuestras promesas y la divina que nos prohíbe invocar el nombre de Dios en vano, no altera en nada la naturaleza de las obligaciones contraídas bajo los efectos simultáneos de inseparables de ambas leyes, de modo que la infracción de la una supone siempre la infracción de la otra"⁴²³. A lo expresado ante el Supremo Congreso durante los debates sobre la independencia, el diputado Roscio articula sucintamente su teoría de la legitimidad política, adelantándose a sus textos más famosos: "El pueblo de Dios, gobernado por Él mismo y dirigido por milagros, portentos y

⁴²⁰ Manifiesto que hace al mundo la Confederación de Venezuela en la América Meridional, 1811, en Grases, 1988, Op. cit., p.262. Este documento fue redactado por Juan Germán Roscio y convalidado por Antonio Rodríguez D. y Francisco Isnardy.

⁴²¹ Manifiesto, op. cit., pp. 266-267

⁴²² *Ibid.*, p.269

⁴²³ *Ibid.*, p. 281

beneficios, que tal vez no se repetirán jamás, ofrece una prueba del derecho de insurrección de los pueblos, que nada dejara que desear a la piedad ortodoxa de los amantes del orden público"⁴²⁴.

Seguidamente, el autor del manifiesto hace gala de ejemplos extraídos del Antiguo Testamento; la Biblia venía así en auxilio de la República de modo de convencer a aquellos fieles que dudaban de la probidad religiosa de las nuevas instituciones. La distinción general que hace este manifiesto entre las virtudes de la liberación frente a la tiranía y la asunción de derechos otorgados por la Providencia, pretenden hacer ver que el progreso económico, cultural, civilizatorio, y político de América dependía de su emancipación de España y esta debía traer aparejada una "genuina" religiosidad que ayudara al establecimiento de un régimen republicano.

Esta idea será reiterada nuevamente en ocasión del juramento de fidelidad a la independencia y a la Confederación hecho por el Arzobispo Coll y Prat producido en la sesión del 15 de julio, donde volvía a consagrar la república a la religión. Ante esto contestó el diputado Antonio Nicolás Briceño -quien celebra en el gesto de Coll y Prat "el acto más tierno y sublime que (...) puede ofrecerse á nuestra vista"- reforzando la noción de que la verdadera religión de Cristo apoyaba la independencia:

"Dos considero, yo, son las verdades que más se comprueban, la una que la Iglesia de Jesú-Cristo, la Religion santa de nuestros padres, es y ha sido siempre la primera en detestar, abominar y condenar el despotismo, la tiranía y la injusta opresión de los pueblos, como que los principios evangelicos no respiran otras ideas, ni establecen otra doctrina que la de la mansedumbre, la justicia y la verdad, capaces ellas solas de hacer al hombre digno ante sus conciudadanos. Si la Iglesia ha mantenido tranquila, baxo un gobierno inconforme con las leyes de la naturaleza⁴²⁵ y de la razon, ha sido seguramente á su pesar (...) La Religión católica no puede prescindir de que son invulnerables é imprescriptibles los derechos que tiene cada pueblo á ser solo dependiente de su voluntad legítimamente representado (...) [La] otra verdad que insinué; a saber, que la independencia que hemos declarado, y que estan actualmente jurando las primeras autoridades, no es una independencia de toda ley, de todo magistrado, ni que por ella quedamos autorizados para gobernarnos arbitrariamente. (...) Es la independencia la sola sumisión y obediencia á las leyes que establezcan los Pueblos de Venezuela por medio de sus Representantes: ya no podemos decir que dependemos del capricho y arbitrariedad (...) Quisiera el Ser Supremo que todos obremos baxo estas maximas, y nos hagamos acreedores á la memoria de nuestra posteridad."⁴²⁶

Razones adicionales eran expuestas en el *Manifiesto que hace al mundo la Confederación de Venezuela en la América Meridional*:

"La revolución más útil al género humano será la de América cuando, constituida y gobernada por sí misma, abra los brazos para recibir a los pueblos de Europa, apoyados por la política, ahuyentados

⁴²⁴ *Ibíd.*, p. 291

⁴²⁵ Que pueden asimilarse a las leyes de Dios. Léase Montesquieu, *Op. cit.*, lib. I, caps. i-ii, pp.7-15

⁴²⁶ "Discurso pronunciado por el Sr. D. Antonio Nicolás Briceño, en consecuencia del juramento cívico que prestó el Illmo. Sr. Arzobispo de esta Metrópoli, ante el Supremo Congreso, el día 15 de julio último", *Publicista de Venezuela*, N° 6, 8 de agosto de 1811.

por la guerra y acosados por el furor de todas las pasiones; sediento entonces de paz y tranquilidad, atravesará el océano los habitantes del otro hemisferio, (...) como amigos, y no como tiranos: como menesterosos, y no como señores; no para destruir, sino para edificar (...). Entonces la navegación, la geografía, la astronomía, la industria y el comercio, perfeccionados por el descubrimiento de América, para su mal, se convertirán en otros tantos medios de acelerar, consolidar y perfeccionar la felicidad de ambos mundos."⁴²⁷

Al despotismo europeo pertenecía una visión peculiar de la religión, y con ella se enmascaraba el fracaso de su política. Las autoridades españolas "se forjaban divulgaban triunfos pomposos e imaginarios (...); se hacían iluminar las calles, quemar la pólvora, tocar las campanas y prostituir la Religión cantando Te Deum y acciones de gracias, como para insultar la providencia en la perpetuidad de nuestros males..."⁴²⁸.

Seguidamente, el autor del manifiesto hace gala de ejemplos extraídos del Antiguo Testamento; la Biblia venía así en auxilio de la República de modo de convencer a aquellos fieles que dudaban de la probidad religiosa de las nuevas instituciones la solución general que hace este manifiesto entre las virtudes de la liberación frente a la tiranía y la asunción de derechos otorgados por la Providencia, hace ver que el progreso económico, cultural, civilizatorio, y político de América dependía de su emancipación de España y está debía traer aparejada una "genuina" religiosidad. La Confederación de Venezuela se declaraba a la vez abierta al mundo y a sus pobladores, tanto como se los ha de su religión que le había permitido liberarse del dominio extranjero; si bien la construcción luego aclararía que estos pobladores y colonos que invitaba la nueva República debían ser católicos, los diputados seculares no consideraron necesario hacer mención sobre eso en este manifiesto. Ya la opinión pública lidiaría con esa contradicción, a despecho del Supremo Congreso. La *politeia* venezolana comenzaba a ser establecida como una república comercial y federal, amparada por la religión católica. Ambas tendencias ya estaban chocando, sin embargo, a despecho de los diputados del Supremo Congreso.

⁴²⁷ Manifiesto que hace al mundo la Confederación de Venezuela en la América Meridional, 1811, en Grases, 1988, Op. cit., p.262. Este documento fue redactado por Juan Germán Roscio y convalidado por Antonio Rodríguez D. y Francisco Isnardy.

⁴²⁸ Manifiesto, op. cit., pp. 266-267

WILLIAM BURKE Y LA POLÉMICA SOBRE LA LIBERTAD DE CULTOS

A finales de 1810 llegaría a Caracas William Burke, un personaje que, en pocos meses, conmocionaría la opinión pública de la ciudad y de las provincias aledañas, a través de sus muy cultos editoriales sobre economía e instituciones políticas publicados en la *Gaceta de Caracas*, el periódico oficial. De Burke, nacido en alguna parte de Irlanda en la segunda mitad del siglo XVIII, tenemos pocos datos biográficos certeros⁴²⁹. Según la biografía generalmente aceptada entre nosotros, Burke fue médico y veterinario de oficio, así como ideólogo de la causa hispanoamericana por vocación. Sus primeros esbozos de tales ideas provendrían de su experiencia en la guerra de Napoleón contra las potencias aliadas, reflejada en su folleto *History of the Campaign of 1805 in Germany, Italy and the Tyrol* y la obrilla *The Armed Briton, or The Invaders Vanquished*⁴³⁰. Ambas describían los horrores de la guerra, la amenaza napoleónica y la necesidad de patriotismo británico frente a la misma, apuntando a la expansión de su comercio para la pacificación del mundo⁴³¹.

Es por esos años cuando Burke conoce a Francisco de Miranda en

⁴²⁹ No existe una biografía comprensiva sobre W. Burke quien es un personaje más bien misterioso. Aunque generalmente no se duda de su existencia, el desaparecido investigador hispano-norteamericano Mario Rodríguez presentó la hipótesis que este Burke no era sino un seudónimo, usado a ambos lados del Atlántico, en colaboración editorial de Juan Germán Roscio, Andrés Bello, Jeremy Bentham y James Mill, atada por Francisco de Miranda, junto a una serie de republicanos hispanoamericanos. Está claro, por una parte, que los temas económicos y utilitarios abordados en el enfoque de Burke reflejan al menos una familiaridad con la literatura de la economía política de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, y que la desaparición súbita de Burke buscado por las autoridades monárquicas da causas de suspicacia. Pero los argumentos económicos eran comunes a cualquier persona ilustrada, como se ve en los capítulos 2 y 3, y además el personaje es referido por las memorias, cartas y reportes de varios personajes (eso sin tomar en cuenta la animosidad personal entre varios de los implicados por el autor). Empero, aún si la evidencia de Rodríguez es circunstancial, su libro refleja un interés notable entre los intelectuales británicos por la suerte de las tierras hispanoamericanas. RODRÍGUEZ, Mario (1994): **"William Burke" and Francisco de Miranda. The Word and the deed in Spanish America's Emancipation.** Lanham, University Press of America.

⁴³⁰ BURKE, William, (1806a): **History of the Campaign of 1805 in Germany, Italy and the Tyrol.** Londres, Imprenta de J Ridgway ; BURKE, William (1806b): **The armed Briton, or, The invaders vanquished: a play in four acts.** Londres, Imprenta de Seale y Hughes.

⁴³¹ Una reseña de su *History of the Campaign of 1805...* describiría a este trabajo como un libro de ocasión, popularizante pero no erudito, reflejando el entusiasmo que resalta en la lectura de Burke, lo que quizás lo haya llevado a, eventualmente, aplicar más erudición: "HAY dos tipos de historia militar: una dedicada a la instrucción profesional, y la otra al entretenimiento del pueblo (...), enfocándose en las circunstancias y efectos, y sus resultados duraderos, para así ganar el interés, animar y sorprender al lector desprevenido. [El trabajo del] Sr. Burke pertenece menos a la clase de historiadores críticos que a la de los ilustrativos: su atractivo es para los legos, no para los fieles a Marte: está más atento en los fenómenos obvios que en las causas profundas del desastre; y nos prepara más bien a lamentar, más que a reparar (...) Su libro, por tanto, se adapta más a la difusión que a la duración: será catalogado más como un anal que como un registro: será notable, lo que no es lo mismo que ser célebre: y se hallará con más frecuencia en las manos del pueblo, en lugar de verlo bajo los codos de los estudiosos y diligentes". AIKIN, Arthur (1807): **The Annual Review and history of literature.** Londres, Imprenta de T. N. Longman y O. Rees, cap. III, pp. 162-163

Londres, y con eso se ve inspirado e involucrado en unos primeros alegatos por la independencia de la América del Sur (*South American Independence: or the emancipation of South America, the Glory and Interest of England*), abogando por el apoyo inglés al esfuerzo Mirandino, y en general, a la emancipación hispanoamericana, que convenía a la mayor gloria de Inglaterra:

“Siendo de la opinión que la apertura de nuevos, amplios y libres canales al comercio e industria de ambas naciones, posibilitarían los medios más efectivos para acabar con los contenciosos y la guerra entre Inglaterra y Francia; fui llevado, hacia el final de nuestra última y lamentable conflagración, a considerar cómo y dónde esa apertura podía ser lograda. Con esto en mente, mirando sobre el mapa del mundo y examinando las condiciones presentes de dominación y colonización sobre el globo, las vastas, y suntuosas –pero oprimidas- regiones de la América Española se presentaban ante mi; siendo ellas, considerando todas sus circunstancias, las partes más justas, elegibles y eficientes de la tierra para el logro del deseado propósito”⁴³²

Los intereses de la Gran Bretaña estarían bien servidos de darse esta apertura de nuevos mercados y regiones para su comercio, contando que la misma no impusiera su yugo sobre estos territorios, sino que los liberase del sometimiento español; la intervención inglesa, en esos términos, sería una feliz y extraña coincidencia entre las políticas de Estado y la justicia:

“Pocas contemplaciones políticas han sido calculadas de modo de lograr tanta satisfacción y deleite a la mente como lo ha sido la emancipación de la América del Sur. Hasta este punto, ¡cuidado!, la política y la justicia raramente han ido de la mano; pero en la liberación de América debemos servir al mundo, romper las cadenas de millones de nuestros congéneres, agrandar la esfera de la felicidad humana, sumar a la producción de las necesidades y delicadezas de la vida, y servirnos tanto negativa como positivamente, al abrir nuevos, ricos y numerosos mercados al aislar a nuestro actual y poderoso adversario los importantes recursos que obtiene de la posesión española de América”⁴³³

Es notable cómo esta declaración tendrá un eco en el manifiesto de I Congreso de Venezuela al mundo en 1811. Así Burke presenta un cálculo de Burke simple: liberando a la América Española, Inglaterra obtenía pingües beneficios directos e indirectos, abriendo nuevos mercados para sí, obteniendo el respeto de los patriotas sudamericanos al levantar el dominio español, descrito en los tenebrosos términos de la leyenda negra (“trescientos años de masacres, pillaje, esclavitud y sangre”) y evitando una nueva y potente fuente de recursos para las políticas francesas. Pero esto debía de hacerse bajo la siguiente advertencia: “todos los cálculos estrechos y egoístas sobre nuestras ganancias inmediatas deben ser abandonados por nosotros”⁴³⁴. Ya para su segundo alegato, publicado en

⁴³² BURKE, William (1807): **South American Independence: or the emancipation of South America, the Glory and Interest of England**. Londres, Impreso por J Ridgway, p. iii

⁴³³ *Ibid.*, pp. 21-22

⁴³⁴ Burke, Op. cit., 1807, p.25

1808 (*Additional reasons for our immediately emancipating Spanish America: deduced from the new and extraordinary circumstances of the present crisis; and containing valuable information respecting the late important events, both at Buenos Ayres and the Caraccas*), y elaborado con mucho material dado por Miranda (principalmente describiendo su carrera política y militar, la fallida invasión a Coro en 1806, su juicio sobre las "nuevas y extraordinarias circunstancias" de la crisis española, y no sus ideas sobre el gobierno americano. La urgencia de la propuesta del llamado de Burke tenía entonces nombre y apellido: "El general Miranda, aparece como un instrumento apto, en las manos de la Providencia, para romper las cadenas de una de las mejores y más interesantes porciones del globo"⁴³⁵. De acuerdo a Vargas Ugarte, las ideas emancipadoras de Burke en estos textos fueron influidas no sólo por los materiales a él dados por Miranda, sino además por las ideas liberales de Thomas Paine y de Don Juan Pablo Viscardo y Guzmán, de cuya *Carta a los Españoles Americanos* Burke se haría su traductor y propagador en Inglaterra, anunciándola como reflejo de la mentalidad patriota que él encontraba como imperante entre los pobladores de América del Sur⁴³⁶.

Apenas conoce de los sucesos de Abril de 1810, Burke parte afanosamente para Caracas, donde los detalles de su recibimiento y acceso a los círculos de poder caraqueños son imprecisos. Se afirma que fue a través de Juan Germán Roscío que llegó a hacerse de un espacio en la redacción de la *Gaceta de Caracas*, órgano que ya para finales el año 1810 empezaba a mostrar una política cada vez más abiertamente partidaria de la ruptura definitiva con España⁴³⁷. En la *Gaceta*, Burke inicia, el 23 de noviembre de 1810, la publicación de su postura y alegatos sobre los derechos de independencia de la América española. En la dedicatoria de los volúmenes de la primera recopilación de sus artículos (publicada a finales del año 1811), Burke inicia su texto saludando "a los

⁴³⁵ BURKE, William (1808): **Additional reasons for our immediately emancipating Spanish America: deduced from the new and extraordinary circumstances of the present crisis; and containing valuable information respecting the late important events, both at Buenos Ayres and the Caraccas**. Londres, Impreso por J. Ridgway, p.77

⁴³⁶ VARGAS UGARTE, Rubén (1964): **La Carta a los Españoles de Don Juan Pablo Viscardo y Guzmán**. Lima. Librería e Imprenta GIL, p.120

⁴³⁷ Pino Iturrieta, Op. cit., 1971, pp.86-87

patriotas de Caracas (...) A vosotros que con la gloriosa obra del siempre memorable 19 de Abril de 1810, abristeis el camino del lenguaje de la libertad y la verdad"⁴³⁸. Su primer artículo, titulado "Sobre el goce de los derechos" hace explícita a sus lectores la visión de que ha llegado el momento de "colocar vuestro país, por tanto tiempo esclavizado, entre las naciones independientes de la tierra [por lo que] es preciso que conozcáis sus derechos, para que podáis colocarlo en alto rango, que tan justamente le pertenece"⁴³⁹. El primer derecho del que habla Burke es el del comercio libre, y compara a la América del Sur con los Estados Unidos. Sus riquezas y su inmensidad, prodigados por la providencia, han destinado derechos que por la opresión y el monopolio de la metrópoli. Las manufacturas, la agricultura, la industria y el comercio del Norte pronto se verían opacados por la riqueza sudamericana. De esos temas pasa Burke pronto al estudio del derecho a la defensa con ayuda internacional del territorio (pensando, como lo estaba, en una invasión francesa), en el establecimiento de una organización social que potencie las libertades políticas, la apertura para con los otros pueblos y el establecimiento de la moral social; a su vez, da consejos sobre la repartición de la tierra y su uso útil, la eliminación de los fueros heredados del régimen español⁴⁴⁰, entre otros temas. En enero de 1811, se refiere al derecho a la independencia. Se propone colocar los derechos de Fernando VII "sobre su verdadera base, que es *la voluntad del pueblo americano* sobre la cual debe descansar"⁴⁴¹. De no existir tal voluntad, o de perderse el vínculo con la corona --como era el caso-- los derechos de cualquiera que, en nombre de Fernando VII viniera a gobernar serían írritos. En cualquier caso, los fundamentos del derecho español sobre la América son, para Burke, disparatados:

"...la obediencia de la América a España fue dádiva voluntaria de los primeros conquistadores y colonos, que vinieron de su país a riesgo y expensas. ¿Pero, ha convertido ésta desde entonces esta obediencia en un derecho? No; solo la ha convertido en una pretensión injusta y tiránica (...) La América ha llevado sobre sí por demasiado tiempo un yugo vergonzoso y la España sufre ya el

⁴³⁸ BURKE, William (1960): **Derechos de la América del Sur y México**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, vol. I, p.41

⁴³⁹ *Ibid.*, p.45

⁴⁴⁰ Incluido el fuero eclesiástico, sin que ello despertara una polémica semejante a la de la tolerancia; acaso porque la Iglesia ya dirigía sus esfuerzos directamente a los congresistas laicos sobre este punto.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p.81

premio de su injusticia"⁴⁴²

Era la emancipación de la América española, entonces, una tarea que enaltecería a los patriotas americanos y a las naciones que en esta tarea colaboraran, convirtiéndose la misma no sólo en un derecho de los americanos, sino de todas las naciones del orbe:

"...la emancipación de la América meridional, o más bien, su entrada en sociedad y reciprocidad de beneficios con las demás naciones de la tierra, es un derecho debido no sólo a sus habitantes, sino también al resto del género humano, cuyos intereses serán beneficiados por aquélla ¿Y qué nación querrá atraerse voluntariamente un odio universal, oponiéndose a un bien general? Yo no conozco alguna tan destituida de juicio, de sentimientos de justicia, de vergüenza"⁴⁴³

Burke plantea que, para los hispanoamericanos, la independencia es una exigencia histórica. Ante la falta del monarca español, todo juramento con éste ha de ser roto. La institución del nuevo gobierno, señala Burke, había de ser bajo la égida de una Constitución federal, que mantenga una estricta separación de los poderes. Su repudio al centralismo es parte de su defensa de la libertad, puesto que éste, "después de la conquista extranjera, o de la directa usurpación militar, este sistema sería de todos los otros que llevan un semblante de libertad, el más seguro para destruir la libertad americana"⁴⁴⁴. Burke habla de un gobierno representativo y federal como el norteamericano, alejándose expresamente de la idea del Incanato mirandino, en una demostración de sus primeras diferencias con el General, y que se tornarían irreconciliables luego de la publicación del artículo de Burke sobre la libertad de cultos, el cual aparece en la *Gaceta* el 19 de Febrero de 1811, siguiendo las columnas regulares de Burke.

Los argumentos de Burke para promover la libertad de cultos son de dos tipos: utilitarios y evangélicos. Ambos tipos de planteamientos se mezclan entre sí, amalgamando la idea que tenía Burke sobre la tolerancia religiosa como propia de una religiosidad natural y sobradamente conveniente para sus ideas sobre la América española como espacio de nuevos mercados para Inglaterra. Tenía plena conciencia Burke que este era un tema muy delicado. En la primera nota al pie al artículo, escrita refiriéndose a Burke en tercera persona, se dice que:

"Si el orden del discurso ha obligado al autor de estas páginas a tratar una materia tan delicada en este país como la tolerancia religiosa [ver la nota nº 3 sobre la igualación de Burke de los términos

⁴⁴² *Ibíd.*, p.84

⁴⁴³ *Ibíd.*, p.90

⁴⁴⁴ Referido por Augusto Mijares, en su estudio preliminar, *ibíd.*, p.22

libertad y tolerancia religiosa], lo hace con la esperanza de que el respetable Clero y Pueblo americano, no verán en sus raciocinios sino un deseo de promover la felicidad del país. Los textos sagrados de que usa, son claros y terminantes; el resto son hechos indubitables. El autor no cree estar errado; su conciencia le absuelve; pero se someterá voluntariamente al que le demuestre su engaño. El no teme ser sindicado de irreligioso; además de haber nacido en un país católico, todo el mundo sabe cuánto cuesta serlo los irlandeses y que para ello han sufrido mil vejaciones y las más duras privaciones políticas"⁴⁴⁵

Decir en dicha nota que no era irreligioso *porque* era católico, era un error admisible en su argumentación, pero que no dejarán de recordar sus impugnadores, para quienes Burke estaba completamente errado. En cualquier caso, Burke arremete e las primeras líneas de su alegato en contra del principio descendente de legitimidad, y el falso fundamento religioso de las autoridades monárquicas españolas, "autoridades desenfrenadas y arbitrarias" que tenían por lema "*Yo soy Rey y por ser así mi voluntad*"⁴⁴⁶. Como éstos no podían presentarse de modo tan arbitrario tuvieron sumo cuidado en poner "sus iniquidades y su arbitrariedad bajo la salvaguardia de la religión. Se hizo creer que la autoridad de los reyes no era delegada por la sociedad, sino derivada del cielo. (...) Tales eran las execrables máximas de los déspotas y sus Ministros" (ídem.). Tal asociación había de funcionar sólo si se ponía en práctica la intolerancia religiosa, que defendía los dogmas que justificaban el yugo despótico:

"Pero en vano habrían trabajado los apóstoles de la tiranía si, induciendo al fanatismo, no hubiesen privado también la libertad de pensar y santificado la ignorancia. Allí, pues, se prohibidos como heréticos cuántos libros podían instruir a los pueblos de sus derechos"⁴⁴⁷

Se refiere Burke con esto a la institución del Tribunal del Santo Oficio y a la expulsión de España de los moros y los judíos, que produjo a los ojos de Burke (y como era lugar común entre los teóricos e la tolerancia) una grave calamidad económica en España. Se pregunta Burke, luego, si esta intolerancia tiene sanción en la palabra de Jesucristo: "No --nos dice-- Por dondequiera que abramos aquél código de vida y salud que nos dejó el salvador del género humano, no encontramos otra cosa que consejos, benevolencia, amor fraternal y es imposible que el evangelio, que es la ciencia de la caridad, pueda aconsejar la violencia ni la persecución para

⁴⁴⁵ BURKE, William (1811): "Libertad de Cultos" ("Siguen los Derechos de la América del Sur y México", Gaceta de Caracas, 19-02-1811), en BURKE, William (1959): **La Libertad de Cultos**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, pp.193-194

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p.194

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p.195

aumentar el número de discípulos de la verdad"⁴⁴⁸. Cita algunos fragmentos de la Biblia, incluyendo un pasaje del Evangelio de Juan, dónde Jesús de Nazaret dice a sus discípulos: "Si alguno oye mis palabras y no las aguarda, yo no le juzgo; porque no he venido a juzgar al mundo, sino a salvarlo. El que me desprecia y no oye mis palabras, tiene quien le juzgue; ellas mismas le juzgarán en el juicio final (Jn., XII, 47-48)"⁴⁴⁹. De la misma manera cita a San Pablo diciendo "¿Tú, como te atreves a juzgar a tu hermano? y tú ¿cómo te atreves a despreciar a tu hermano?"⁴⁵⁰. Más adelante, argumenta que la persecución es un mecanismo estimula el error en los herejes, al hacerlos mártires de sus causas; es con la tolerancia, la oración y el ejemplo con los que el cristianismo ha hecho sus mayores progresos⁴⁵¹. La tolerancia, como añadido, tiene la ventaja de promover la paz dentro del país y de fortalecer la moral social, como puede apreciarse en el "piadoso (...) religioso, moral y ordenado" pueblo norteamericano (ídem.). La tolerancia, insiste Burke, es motivo del progreso material de los pueblos, como puede observarse en la Irlanda que, recién ahora, cuando impera de nuevo la tolerancia, va mejorando su desastroso panorama de los tiempos en los que reinaba la intolerancia; lo mismo sucede en los Estados Unidos como sucedió en Roma, y lo contrario en la Francia luego de la revocatoria del edicto de Nantes⁴⁵²: "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 hermohear aquel país"⁴⁵³.

Termina Burke su alegato con una petición final a los fieles católicos de la América Española, donde combina sus argumentos:

"Yo les suplicaré en nombre de la santa religión que profesan y de las lecciones de caridad y benevolencias que su Divino Fundador dio a todos los hombres, que reciban a los extranjeros que vengan a vivir entre ellos no por haber una coincidencia de opiniones, sino como amigos, como hermanos, como hijos de un mismo Criador, y de un mismo Dios, que abandonan su país natural (...) y que emprenden el dilatado viaje a este mundo Occidental, por contribuir con sus labores, su industria y sus talentos (...) a elevar a [la América] al alto grado de prosperidad que prometen su extensión y medios naturales bajo los auspicios de un gobierno sabio, patriótico y liberal (...) [Este

⁴⁴⁸ *Ibíd.*, pp.194-195

⁴⁴⁹ *Ibíd.*, p.195

⁴⁵⁰ *Id.*

⁴⁵¹ *Ibíd.*, p.197

⁴⁵² *Ibíd.*, p.198

⁴⁵³ *Ibíd.*, p.198

país] daría a toas las creencias y a todos los cristianos que bajo distintas denominaciones hay en cada parte del mundo, un brillante ejemplo de generosidad, de amor fraternal y de *verdadera cristiandad*.”⁴⁵⁴

La tolerancia, para Burke, era a la vez prescripción cristiana y necesidad económica propia del gobierno que la nación debía instituir, que a entender de Burke debía ser "sabio, patriótico y liberal", y cuya sociedad debe practicar la "verdadera cristiandad". En un artículo posterior, Burke asociaría a la libertad de cultos de un modo más claro con la inmigración, resaltando una vez más la contradicción entre el catolicismo y la civilización comercial que promovía:

“No insultemos á la Providencia ni á la naturaleza, atribuyendo a cada individuo los males del género humano cuyo origen son las faltas y vicios de los Gobiernos (...) ¿por qué pues la política de aquellos gobiernos deben impedir á los hombres que dexando los países donde carecen de los medios naturales, formen establecimiento en lugares inhabitados, cuya felicidad y abundancia pueden poco tiempo aliviar la escasez de los países de donde aquello haya emigrado? Esta sin duda debe ser la política, y esto lo que conviene á los intereses del género humano. (...) 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 a otros países, ha notado la gran falta que tiene su patria de 1º 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...”⁴⁵⁵

Ante la posibilidad de que muchos venezolanos decidieran emigrar a razón de las conversiones políticas, el diputado Cabrera declaró ante el Congreso constituyente, con poca elegancia que “El lugar de los que emigrasen será reemplazado inmediatamente por muchos que vengan de Europa, Norte América y de todos los pueblos del mundo; en lo que perderemos unos hombres malvados y holgazanes ganando, al mismo tiempo, artistas industriosos y gente útil”⁴⁵⁶. Si a esta consideración se suma que la mayoría de los descontentos tendrían una visión basada en el derecho divino de la monarquía y vinculaban, por tanto a la independencia con la herejía, resulta que el diputado parecía congratularse de la partida de muchos fieles, “vasallos corrompidos”, mientras llegasen “virtuosos ciudadanos” independientemente de sus creencias. Quizás podemos interpretar más allá de lo razonable el sentido de las palabras del diputado Cabrera, pero no era difícil asociarla con los conceptos de Burke y otros publicistas, como José Domingo Díaz, Ramón García de Sena o Miguel José Sanz, quienes ya habían pedido se

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, p.199

⁴⁵⁵ “Siguen los derechos de la América del Sur y México”, Gaceta de Caracas, nº 144, 01-03-1811.

⁴⁵⁶ Acta del 5 de julio de 1811.

hicieran esfuerzos para incrementar la población de estas regiones, cuyas riquezas eran subutilizadas y cuya fortuna dependía de la mejora en las artes y las ciencias que sólo muy lentamente podían surgir dentro del país:

"No basta que un pueblo sea feliz, por que es libre: es necesario lo que sea por que es opulento. (...) Pero un pueblo no puede ser poderoso si no conoce los medios de serlo: es indispensable poner en movimiento los de gozar todos los que le haya franqueado la naturaleza. El oro y la plata ocultos en las entrañas de la tierra, y las riquezas de los vegetales que se esconden en su superficie son inútiles á la sociedad, si se les dexan en su ignorado retiro. El poder de un pueblo para que le sea útil y le haga respetable, debe ser propocionado al número y calidad de los individuos que le componen. Aquel en quien la mayor parte fuexe opulenta, o en quien no hubiere una debida proporcion de bienes, ese diaria entrada á la molicie, al luxo, y demas vicios corruptores. (...) Es por consiguiente indispensable el profundo conocimiento de la poblacion, de su aumento progresivo, y de los medios de conseguirlo."⁴⁵⁷

Tales impresiones se expresarían reiteradamente:

"Pero por desgracia estas ventajas que concedió la naturaleza yacen en la mayor parte olvidadas y sin ejercicio. Una poblacion escasa, debida principalmente á las rigurosas leyes prohibitivas de la introducion de emigrados de otros paises, 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."⁴⁵⁸

Estos alegatos de Díaz eran, a su vez, una apología a los favores del comercio, intensamente vinculado en la economía política europea a la libertad de cultos:

"Tanto mayores y mas numerosos sean los sobrantes de las sociedades, tanto mas opulento será el comercio; y tanto menores expendios y tareas sean necesarias para realizarse, tanta mayor será la utilidad que resulte al que le practique. Venezuela colocada pro la naturaleza en el punto mas proporcionado del globo para estos fines, y mejorada en todos los eres que pueden servir de medios, debe elevarse al alto grado de prosperidad y opulencia que la corresponde, si pone en accion todos los resortes que deben moverla. Ella tiene en su seno un número considerable de materias que aun no cambia; y lo que es mas, hace grandes sacrificios para satisfacer sus necesidades con otro número de algunas que cubren su superficie o que pueden cubrirla, porque son propias de climas en iguales latitudes. (...) ¡Cuántos objetos del cambio existe, o ignorados, o despreciados en toda la extensión de su territorio! ¡Cuántas sumas se expenden superfluamente por no reducir á mas simples elementos los medios y recursos de perfeccionar estos ramos!"⁴⁵⁹

Sin embargo, estas previsiones económicas no eran compartidas por toda la élite criolla. Cuatro días más tarde de la aparición del artículo de Burke, el Claustro de la Universidad de Caracas -en el cual estaban los diputados clericales de Maya (rector de la Universidad), Unda, Delgado y Quintana (profesores)- había iniciado una protesta, solicitando que se recogiese ese número de la Gaceta, y ordenando, bajo instrucción del arzobispo Coll, que se redactara una impugnación académica oficial⁴⁶⁰, que tardaría en ver la luz. Al poco tiempo aparecieron las primeras

⁴⁵⁷ "Estadística". **Semanario de Caracas**, I, 4 de noviembre de 1810.

⁴⁵⁸ "Estadística". **Semanario de Caracas**, VII, 16 de diciembre de 1810.

⁴⁵⁹ "Comercio y Agricultura". **Semanario de Caracas**, I, 4 de noviembre de 1810.

⁴⁶⁰ Resolución del Claustro Universitario del día 23-02-1811, en Burke, Op. cit., 1959, pp.275-277

réplicas escritas⁴⁶¹ al escrito de Burke, poco menos de dos semanas después de la publicación del artículo en la *Gaceta*. Dirigidas ambas a la opinión pública, aparecen el 2 de marzo del año 1811, fecha en la cual se iba a instalar el primer congreso constituyente. Estas réplicas serían la *Apología de la Intolerancia Religiosa*⁴⁶², remitida por los franciscanos de Valencia, aunque presumiblemente escrita por el franciscano de tendencia realista Fr. Pedro José Hernández⁴⁶³; y el *Ensayo Político contra las Reflexiones del S. William Burke*, que estudiaremos más adelante.

La respuesta de Hernández es de carácter general, aunque enfatiza los argumentos religiosos. En su presentación, dirigida a Narciso Coll y Prat, Hernández hace mano de Bossuet para refutar, de entrada, la posibilidad de la tolerancia religiosa, cuyo establecimiento perjudicaría las relaciones entre la Iglesia y el Estado, haciendo a la Iglesia "cautiva de las potestades seculares, mudarla en un cuerpo político, y dar por defectuoso el Gobierno Celestial, instituido por Jesucristo: esto es, despedazar al Cristianismo y preparar y disponer los caminos al Anticristo"⁴⁶⁴. Se trata la réplica de un desagravio a la Iglesia frente a las amenazas de los "impíos", los "innovadores" y del mismísimo "Satanás", desengañando a sus compatriotas sobre las intenciones de Burke, y advirtiendo al "Supremo Gobierno" sobre las mismas, ya que ha caído en seguir "opinión tan despreciable". Se mofa Hernández de Burke, diciendo que los argumentos bíblicos que usa no le son útiles, ya que prohíben la tolerancia: "¿sería pequeño beneficio que viniese este misericordioso

⁴⁶¹ Aunque existen los originales de estos documentos, utilizaremos las versiones fieles recogidas en la antología editada por Carlos Felice Cardot en 1959.

⁴⁶² FRANCISCANOS DE VALENCIA (1811): "Apología de la Intolerancia Religiosa contra las máximas del irlandés D. Guillermo Burke, insertas en la Gaceta del martes 19 de febrero de 1811, núm. 20, fundada en la doctrina del Evangelio y en la experiencia de lo perjudicial que es al Estado la tolerancia de religiones; dividida en dos partes: en la primera se manifiestan los daños espirituales que causa el tolerantismo. Y en la segunda se demuestran los temporales" (Caracas, Imprenta de Juan Baillío), en Burke, Op. cit., 1959, pp.201-230.

⁴⁶³ Fr. Pedro José Hernández (nacido en Caracas en 1875) es aceptado en casi todas las fuentes como el redactor de la *Apología*. Hernández, doctor en Teología, se dedicaba a la enseñanza en los conventos franciscanos de Caracas y Valencia. Para el año de 1810, fue miembro designado para componer el Colegio Electoral que debía elegir los diputados del Congreso Constituyente. Su marcada tendencia realista se revelaría a todas luces luego de la redacción de esta impugnación (en la que, de manera estricta, no aparece una defensa de la monarquía), participando de manera principal en las revueltas anti-independentistas de Valencia del año 1811. Colaboraría más tarde con todos los gobiernos realistas (aunque hay que decir que protegió a numerosas personas acusadas de republicanas en el asedio de Boves a Valencia el año 1814). Llegó a ser provincial de los franciscanos en Venezuela, siendo expulsado por las autoridades el año de 1821. Muere en Cuba el año de 1823.

⁴⁶⁴ *Ibíd.*, p. 204

extranjero a sacarnos de la ignorancia en habríamos vivido los americanos siglos enteros, de lo que es la caridad cristiana más pura, y de un precepto claro y terminante del Evangelio infringido por nosotros hasta ahora, sin esperanza de enmienda, ni penitencia?"⁴⁶⁵.

La tolerancia religiosa no puede ser positiva en ningún aspecto; es más, al estar prohibida por la Escritura, es causa de castigos divinos: "Que se acuerde, pues, que fue el atropellar Salomón el precepto de la intolerancia, que Dios impuso a su Pueblo el Éxodo"⁴⁶⁶. La intolerancia es, pues, precepto divino y el motor de la felicidad de la patria, aún si esta es una república (Hernández no hace un sólo pronunciamiento monárquico). La seguridad política radica en la conservación de la religión, protegiéndola los patriotas "de los insultos y artificios con que en todos tiempos se han empeñado en arruinarla los herejes e impíos"⁴⁶⁷; estos descreídos son tan peligrosos que hasta el filósofo Rousseau –en una lectura no alejada de la verdad- habría reconocido la importancia de vigilar la fidelidad religiosa de los ciudadanos, motivo importante de su buena conducta social y ciudadana. Según Hernández, Rousseau prescribiría que cualquier ateo debía ser castigado "por insociable, mal ciudadano, impío, por incapaz de amar, ni guardar sinceramente las leyes de la justicia, ni de ser fiel vasallo"⁴⁶⁸.

¿Cómo es posible defender -se pregunta Hernández- a la tolerancia? Pues con puros argumentos utilitarios que seducen a los comerciantes⁴⁶⁹. Tales argumentos sobre la prosperidad de los pueblos tolerantes serían falsos, y demostrarían la mala fe de los tolerantistas. Para el franciscano se olvida que existen muchos extranjeros católicos, que gustosos prestarían sus artes a una tierra que los acogiese en su fe, la cual estaba siendo perseguida en Europa⁴⁷⁰. La tolerancia religiosa no es causa de prosperidad: al contrario, sería la causa de graves conflictos,

⁴⁶⁵ *Ibíd.*, p. 208

⁴⁶⁶ *Ibíd.*, p. 211

⁴⁶⁷ *Ibíd.*, p. 215

⁴⁶⁸ *Ibíd.*, p.224. Evidentemente Hernández y los franciscanos no toman en cuentas las críticas de Rousseau a la Iglesia católica; sin embargo, es claro que el republicanismo rousseauiano sí implicaba el tipo de monismo moral que se presume en la *Apología de la Intolerancia*.

⁴⁶⁹ *Ibíd.*, p. 218

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, p. 212

como se demuestra en la Francia y en los Países Bajos, que por la misma estuvieron "hechos infiernos por más de un siglo, destruyendo abrasando los templos, violando las vírgenes, y asesinándose padres, hijos, hermanos y patriotas"⁴⁷¹. La unidad de la Religión constituye la unidad del Estado, porque "conforma los corazones, hace circulación intelectual, girando por los ánimos de los súbditos y el del príncipe; y siendo la religión un principio del negocio más importante para cada uno, deja una misma impresión en todos. Esto sucede aún cuando la religión es errónea; pero en la católica es superior y necesario el efecto"⁴⁷². Atentar contra la religión pretendiendo piedad, según Hernández, es el medio taimado de los "herejes de siempre y de los filósofos de ahora"⁴⁷³, entre los que encuentra a Burke y a los calumniosos redactores de la *Gaceta*.

Casi de inmediato se publica en la *Gaceta* del 15 de marzo una carta⁴⁷⁴ de la Junta de Mérida que sumaba a los reclamos franciscanos contra el escrito de William Burke, una preocupación política concreta: no deseaban desde Mérida que la causa autonómica de las provincias se viera afectada por las suspicacias de los fieles, las cuales no estarían del todo infundadas si escritos como el de Burke aparecían al público. Aunque la Junta no pretendía hacer una refutación punto por punto de las afirmaciones del irlandés (lo cual deja a "plumas más eloqüentes"), sí advierte —en el documento firmado por Antonio Picón y el futuro obispo republicano Mariano Talavera— acerca de los problemas que el texto podía generar. La representación merideña, que había "jurado solemnemente defender la Religión Católica (...) con exclusión de toda secta", se manifiesta en contra de la propuesta de Burke desde la fe, aunque se ve obligada a considerar los posibles beneficios económicos y sociales de la propuesta. Pero esto no la convence:

"... finalmente toda la prosperidad temporal, o cómo se explica el Señor Burke, los torrentes de población, industria, ilustración, riquezas y felicidad no las apreciamos quando de ellas resulta el riesgo inminente de que uno solo de estos habitantes, pierda la religión en que ha nacido, en que vive, y por la que debe morir. Éstas si, podemos lisonjearnos, que son los máximos y los preceptos del DIVINO AUTOR del Cristianismo, y no los de la tolerancia que quiere probar el Señor Burke."⁴⁷⁵

⁴⁷¹ *Ibíd.*, p. 219

⁴⁷² *Ibíd.*, pp. 219-220

⁴⁷³ *Ibíd.*, p. 226

⁴⁷⁴ "La Junta Provincial de Mérida, a la Suprema de Venezuela", *Gaceta de Caracas*, nº 29, 22-04-1811

⁴⁷⁵ *Íd.*

Si seguimos el argumento de la junta y asumimos que por defender la pureza de su religión debían dar la vida los ciudadanos, notamos el riesgo que mostraba alarmado dicho cuerpo: la fidelidad política a la nueva instrucciones era secundaria, ante los ojos a los fieles venezolanos, a su fidelidad religiosa. Cuestionar la probidad cristiana del gobierno podía llevar incluso a cuestionar la justicia de toda la empresa política y las novedades sociales que se proponían, dando la razón a quienes se le oponían desde Coro y Maracaibo:

“Si valiese nuestro dictamen, diríamos: que admitir la tolerancia, quando aun no está consolidado el edificio de nuestro Gobierno, y quando los adictos a la antigua opresión trabajan en vez uniros, es añadir al cisma político que procuran introducir los enemigos de nuestra libertad, el cisma religioso más temible de sus sucesos, que toda guerra civil en sus furores: diríamos que admitir la tolerancia quando varias Ciudades y Pueblos de Venezuela, estan separados de la común, es darles un pretexto para que nunca se unan”⁴⁷⁶.

Con esto concluía la carta de la junta al Supremo Congreso y al Poder Ejecutivo interino, exhortándoles a que confirmaran la unidad de la Iglesia y evitaran los males causados por la tolerancia. Es de notar que para este momento, cuando la oposición al gobierno como por la parte, y al escrito de Burke, por la otra, no había mostrado toda su coherencia y energía, las autoridades se sirvieron a contestar y apaciguar los temores merideños. En la misma Gaceta aparecía la contestación del gobierno, firmada dos días más tarde por Manuel Moreno de Mendoza⁴⁷⁷. Esta respuesta fue la única defensa oficial -si puede llamarse así- de las ideas y carácter de Burke, y eventualmente se perdería en el fárrago de refutación y críticas, así como por la división dentro de las autoridades civiles sobre este incómodo asunto. Quizás por esto último, que revisaremos más adelante, la defensa no se haría eco de la imagen de una religión ilustrada y no fanatizada que desde otros periódicos y en el Congreso hicieron algunos políticos y publicistas. La defensa sólo se basaba casi solamente en la justicia política de los principios económicos expuestos por Burke.

Moreno de Mendoza muestra su celo en aclarar que lo escrito no se trata de una plena tolerancia religiosa, sino que el autor irlandés habría defendido más bien la tolerancia civil, lo cual era preciso diferenciar (aunque ni los católicos más ortodoxos ni los autores del republicanismo

⁴⁷⁶ Íd.

⁴⁷⁷ “Contextación”, Ibíd.

europeo lo hicieran) para evitar hacer juicios apresurados contra la bondad de la propuesta. La contestación insiste en las bondades civilizatorias de la propuesta, siendo sordo ante las prevenciones de los andinos; gracias a la tolerancia civil y al “trato y la comunicacion reciproca de los hombres” se alcanza el progreso: “Sin el comercio, comunicaci3n y trato, no habrían los Griegos aprendido de los Egepcios, ni los Romanos de los Griegos: por este medio se inventaron y perfeccionaron las artes: se establecieron y conservaron las ciencias.”⁴⁷⁸ Para Moreno la prohibici3n de entrada a extranjeros sólo sirvió los fines del despotismo, y los pueblos de América debían estar prevenidos de esa causa, toda vez que no tienen por qué temer por su religi3n (cuya defensa no era el verdadero motivo que inspiraba a la monarquía proceder con el cierre de estas sociedades), ya que las naciones civilizadas comercian con otras

“sea del culto que fueren, para felicidad del Estado: y esta no se opone á que la Sociedad humana, use de estos medios o de otro conducente a su conservaci3n, o entre seguridad, como lo han practicado y lo practican la misma Espa3a, y las Naciones Cat3licas del mundo sin ofensa ni repugnancia de su dogma y creencia”⁴⁷⁹

Esta tibia respuesta del gobierno no mellaría el ánimo de los impugnadores: la Junta de Mérida advertía que los argumentos materiales y económicos le tenían sin cuidado, y así aparecería un texto extenso cuyo objeto no es rebatir las opiniones religiosas del irlandés -eso es tarea de los expertos- sino refutarlo en el campo económico, político, histórico y filosófico. Esta es la réplica escrita por Don Antonio Gómez⁴⁸⁰, que se anuncia como un *Ensayo Político*⁴⁸¹.

Los argumentos de Gómez, más profanos que los anteriores, niegan los argumentos históricos hechos por Burke (por ejemplo, el que Espa3a haya impedido a comunicaci3n con los extranjeros; muy al contrario, según el parecer del isleño "les ha dado un asilo en su seno

⁴⁷⁸ Íd.

⁴⁷⁹ Íbíd.

⁴⁸⁰ Nacido en las Islas Canarias, Antonio Gómez llegó a Venezuela apenas iniciado el siglo XIX, donde trabajó como médico en el Hospital Militar de Caracas, graduándose de medicina en la Universidad de Caracas en 1808. En 1810 apoyó los sucesos de abril y fomentó la formaci3n de una Junta Revolucionaria en Maracay. Luego de la refutaci3n del artículo, se alineará con el partido realista de Caracas, siendo expulsado de Venezuela luego de la llamada Revoluci3n de los Isleños. Retorna a Caracas en 1812 apoyando el mandato de Monteverde, siendo su contador mayor interino y miembro de la Junta de Proscripci3n. Al año siguiente participa en las acciones militares que Monteverde llevaría a cabo en el Oriente; luego de las derrotas infligidas por Piar a las fuerzas realistas, huye a Trinidad, a partir de los cual su paradero se desconoce.

⁴⁸¹ GÓMEZ, Antonio (1811): “Ensayo político contra las reflexiones del señor William Burke sobre el tolerantismo contenidas en la Gaceta del 19 de febrero último” (Gaceta de Caracas, 9, 12, 16 y 19-04-1811), en Burke, Op. cit., 1959, pp.231-272

mientras que como particulares no atacaban el culto católico"⁴⁸². La unidad de la religión es para Gómez causa de felicidad pública, y esto tiene un carácter político, que Burke --según él-- ignora. Para Gómez, Burke confunde la tolerancia a las personas con la tolerancia religiosa, siendo la primera afín al cristianismo, y la segunda contraria a éste. La diversidad de opiniones es, así, perjudicial para la unión de las voluntades individuales que forman la sociedad, causando la subversión de sus partes. Por supuesto que la sociedad sólo puede reconocer un origen "sublime", que es Dios mismo, sin cuyo influjo acabaría la precaria existencia de la sociedad humana, al no someterla al "orden y la armonía con los demás seres de su especie"⁴⁸³.

Un argumento interesante por parte de Gómez es considerar que en la América española sólo existen fieles católicos, por lo que toda consideración sobre el tema de la tolerancia es de carácter distinto a lo que sobre el tema puede considerarse en los Estados Unidos, ejemplo usado por Burke. Era la ortodoxia del pensamiento político de esa época afirmar que todo gobierno debía respetar las condiciones de la sociedad sobre la que gobernara, de modo que debía amparar la religión a fin de evitar motivos de discordia que producirían "grande escozor en su sensibilidad, y despedazaría para que diese fruto el mejor de los arboles que cultiva"⁴⁸⁴. No observar esta máxima tan básica de la prudencia social es para Gómez símbolo de, cuando menos, ignorancia política, y cuando más, de deseos antisociales, propios de los impíos y los filósofos:

"¿Quién no ha probado ya los amargos frutos de la francmasonería, de ese árbol de impiedad, cuyas raíces profundizaron en París, y cuyas ramas abrigan hoy el duelo, el suicidio, el envenenamiento, el divorcio y el ateísmo práctico, extendidas desde el Vístula hasta el Guadalquivir, y desde la Isla de Borbón hasta el desolado Guárico?"⁴⁸⁵

En este punto Gómez proporciona un argumento poderosamente hispanista para refutar la idea de que debíamos instituir la tolerancia, vinculándola de una vez con la defensa de la independencia que ha hecho Burke. Al momento de aparecer la réplica del isleño la independencia no había sido declarada, y el Congreso acababa de entrar

⁴⁸² *Ibíd.*, p.234

⁴⁸³ *Ibíd.*, p.237

⁴⁸⁴ *Ibíd.*, 243.

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, pp.247-248. Guárico era para el momento el extremo sur y más remoto de la provincia de Caracas, y la tierra natal de Juan Germán Roscio.

en sesiones. Para Gómez, sumándose a los criterios de las autoridades metropolitanas y la futura constitución gaditana, ya que "no somos colonias, ni colonos: somos parte integrante de la nación española (...) unidos por una sola creencia, por un culto, por unas mismas costumbres, seremos grandes, libres y felices"⁴⁸⁶; admitir la tolerancia religiosa era un paso más de la negación de nuestro verdadero carácter. Y, aunque está de acuerdo como el comercio y las libertades civiles, no ve relación entre estas reformas y la tolerancia religiosa, ya que al ser impuesta queda

"... rota la cadena que una a los humanos al Ser Supremo, (...) debilitado o destruido el imperio de la ley y oprimida la voz de la conciencia, [por lo que] el tolerantismo, introduciendo la diversidad de opiniones, hace disolver el pacto social, despuebla la tierra, generaliza la miseria subvierte el orden público"⁴⁸⁷

De tal fragmentación solo nace la tiranía, como manifestación el imperio de la francmasonería, representado por el muy tolerante Napoleón⁴⁸⁸. Deja Gómez argumentos religiosos para el final, brevemente, similares a las refutaciones bíblicas de Hernández. Se declara enemigo del "pirronismo" nihilista que desmerece la atención a la observancia de la fe verdadera, y por lo tanto, es contrario a los intereses de la sociedad.

Podemos decir, sin embargo, que la réplica de los franciscanos y el ensayo de Gómez quedaron rápidamente desprestigiados: numerosos religiosos e isleños de la ciudad de Valencia verían involucrados en el alzamiento del 11 de julio, lo que hacía que sus opiniones fueran consideradas más desde la perspectiva de su disenso político que de su piedad religiosa. Pero aparecería una réplica desde un sector oficial y muy cercano al epicentro de la conmoción: ya no era una carta desde Mérida, someramente respondida, sino una docta y extensa disertación del Dr. Pbro. Juan Nepomuceno Quintana, titulada *La Intolerancia político-religiosa vindicada*⁴⁸⁹. Quintana era profesor de la Real y Pontificia Universidad de Caracas, en cuyo carácter le fue encomendada por el Claustro la respuesta –junto con Felipe Fermín Paúl, quien se retira del proyecto- a los errores de Burke. Siendo elegido diputado en enero del

⁴⁸⁶ *Ibíd.*, p.250

⁴⁸⁷ *Ibíd.*, p.263

⁴⁸⁸ *Ibíd.*, pp.265-266

⁴⁸⁹ QUINTANA, Juan Nepomuceno (1812): "La intolerancia político-religiosa vindicada; o refutación del discurso que a favor de la tolerancia religiosa publicó el D. Guillermo Burke en la Gaceta de Caracas del martes 19 de febrero de 1811" (Caracas, Imprenta de Juan Baillío), en Burke, Op. cit., 1959, pp.273-382

año 1811 –como vimos- por la villa de Achaguas (provincia de Barinas), y como hombre de confianza del Arzobispo, se da a la tarea de preparar su impugnación en medio de sus labores parlamentarias⁴⁹⁰. La misma está escrita en un estilo sucinto, dividida en numerosas secciones en cuyos títulos se resume la idea principal de cada fragmento. Tal disertación fue presentada el 3 de junio de 1811, y no fue tomada a la ligera por los políticos partidarios de la república, ya que no se trataba de algún opositor marginal, sino del disenso de un destacado miembro del Congreso que además escribía en representación y acuerdo de un cuerpo tan importante como la Universidad –aunque no todo el Claustro haya estado presente para su evaluación y aprobación⁴⁹¹-. Por eso, aunque el Arzobispo ordenó su inmediata publicación, el gobierno republicano no dio licencia para ello, lo que condujo a que fuera publicada apenas al año siguiente bajo el régimen de Monteverde.

Esta contestación es tan extensa que se permite tocar todo tipo de argumentos: desde el ataque directo a las intenciones de Burke, hasta los argumentos de carácter político e histórico acostumbrados, pasando, como los otros, por una refutación de los argumentos bíblicos del texto sobre la libertad de cultos. También es notable por su erudición, que merecería un ensayo aparte: Quintana usa como fuentes numerosas citas de la Biblia, resoluciones conciliares y las Leyes de Indias con el Celulario Real, incluyendo además a autores típicos de referencia católica como los padres de la Iglesia Simón Pedro, Pablo de Tarso, Agustín de Hipona y Ambrosio de Milán; a autores barrocos y anti-ilustrados como Bergier, Villanueva, Macanaz y Van-Espen; a historiadores como Josefo, Duchesne y Bossuet; a comentaristas y geógrafos como Mably, D'Auberteuil y La Rochefoucault; a ilustrados españoles católicos como

⁴⁹⁰ Caraqueño hijo de padre español y madre criolla, Quintana nació en 1778. Se destacó en las bellas letras desde muy joven, y eso lo llevó a la carrera académica, que combinó con la profesión eclesiástica. Alcanzó los grados de Bachiller en filosofía y teología, licenciado en artes y teología y finalmente doctor en teología en 1801. Dictó en la Universidad de Caracas las cátedras de Lugares Teológicos e Historia Eclesiástica, así como la de Teología Moral. Durante el período revolucionario de 1810 a 1812 sirve como Diputado y firma el acta de la independencia, pero sus opiniones teológico-políticas lo alienan del movimiento predominante. En medio del creciente descontento del partido clerical y tras el terremoto de Caracas del año 1812, se afirma en el bando realista, colaborando con la entrada de Domingo de Monteverde a la capital. Murió ese año como diplomático del gobierno del capitán canario, víctima del naufragio de un barco que lo llevaba de servicio a España.

⁴⁹¹ Resolución del Claustro Universitario del día 06-06-1811, en Burke, Op. cit., 1959, pp.279

Campmany y Feijoo; hasta mencionar a numerosos heterodoxos e ilustrados, mencionados como azotes de la fe o para demostrar sus contradicciones teológicas: Wiclef, Erasmo, Calvino, Bayle, los enciclopedistas, Voltaire, Rousseau, Hume, Montesquieu, Raynal, entre otros. Es de notar que no menciona a los escolásticos, salvo para criticar directamente a Juan de Mariana como regicida: sorprenden sus comentarios a favor de la autoridad monárquica, con lo que Quintana se separaba de la argumentación cristiano-populista del Congreso y los manifiestos de los meses anteriores, y preparaba el camino para su eventual impugnación desde el lenguaje del derecho divino de los reyes. Pero quizás reflejaba una alarma más profunda, ya que Burke había traído a colación la tolerancia como corolario de la unión de la Iglesia y la Corona, por lo que la muy vigente discusión sobre la independencia podía afectar –aunque no fuera el caso- la relevancia civil de la Iglesia tal como había existido.

Quintana inicia su contra-alegato denunciando la pretendida inocencia de Burke:

"...atacando el sistema político-religioso de pueblos enteros, y comprometiendo por lo propio su amada tranquilidad con novedades peligrosas en materias tan delicadas, pretende imponernos con los prestigios de una filosofía especiosa, y trata de cautivarnos con las protestaciones insinuantes de la amistad más desinteresada, y aun con el deseo de restablecer la más pura caridad cristiana"⁴⁹²

Ese sistema "político-religioso" al que alude Quintana es, precisamente, el sistema político que permite la intolerancia religiosa. La empresa de Burke es "temeraria" y errada. Burke confunde, según Quintana, los distintos tipos de tolerancia (civil, teológica, indiferente, caritativa, etcétera...)⁴⁹³. Pareciera que Burke que refiere a la tolerancia civil y cristiana, pero hace de su fundamentación un alegato fácil de desmontarse. En primer lugar, hace Burke un injusto retrato de los mejores reyes de España, a quienes defiende Quintana⁴⁹⁴. Acusa a Burke de hacer sus acusaciones e cargos indeterminados y generales sin sustento alguno, de la misma manera que injustamente implica a la religión en las arbitrariedades supuestas de los soberanos; la Iglesia se

⁴⁹² Quintana, en Burke, Op. cit., p. 281

⁴⁹³ *Ibid.*, pp.286-288

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p291

limitó a premiar la fe de la monarquía dándole el nombre de católica "título que ellos han sabido mantener con tanta dignidad como merecimiento"⁴⁹⁵. La religión no es cómplice de las monarquías, sino su aliada, como lo sería de cualquier gobierno que no traspasase la fe; por otro lado, la religión, "fundada en los testimonios de las sagradas escrituras, ha enseñado siempre que la autoridad de los reyes es derivada del Cielo"⁴⁹⁶. Los reyes no tenían porque hacer de la religión una excusa para sus arbitrariedades: no eran sus potestades arbitrarias sino prescritas por la divinidad, y, por lo tanto, atadas a la religión; su voluntad es distinta a la de Dios, y así ser juzgadas, pero sus potestades no lo son: por divinas son inviolables.

Sigue así el discurso de Quintana, cubriendo punto por punto las afirmaciones de Burke: el cristianismo no está reñido con los derechos del hombre y la sociedad; los ampara en cuanto éstos no sean abusados por los filósofos que engañan a los ciudadanos. Así hace Burke, a los ojos de Quintana, desviando la verdad y mintiendo sobre la historia de España, la naturaleza justa del Santo Oficio⁴⁹⁷, cuando dice que Cristo reprueba nuestra intolerancia, cuando invita a que los cristianos olviden que han de tratar con celo sumo la herejía y la infidelidad. La intolerancia religiosa y política es, por todos los medios, el único recurso de la cristiandad para evitar la corrupción general, por lo que no puede esta mitigar el rigor de sus sentencias si cuida, como debe, de la felicidad de sus fieles y de la unidad del Estado. Y es que, a fin de cuentas, la tolerancia religiosa para Quintana sólo puede provocar unos pocos y engañosos bienes frente a una multitud inaguantable de perjuicios:

"No hay duda que con una tolerancia absoluta el comercio florecería; la agricultura haría rápidos progresos, la industria inventaría mil recursos que ahora no son conocidos, y adquiriríamos una ilustración brillante; pero también nuestras necesidades serían mayores por el mayor lujo; se corromperían más y más nuestras costumbres con los mayores medios de sostener los vicios; a la buena fe y envidiable tranquilidad de un país agricultor se sustituirían la intriga, la cábala y la

⁴⁹⁵ *Ibíd.*, p.296

⁴⁹⁶ *Ibíd.*, p. 298

⁴⁹⁷ Aunque la Iglesia apoyará en 1812 la eliminación del Santo Oficio, considera que su error no es la defensa de la pureza doctrinaria, sino la imposición de una intromisión civil sobre asuntos espirituales. Aunque la Inquisición era una entidad dependiente del Episcopado dentro de la estructura eclesiástica del Imperio, su contacto con las autoridades civiles prestaba una oportunidad para el uso político de su estructura de control social. En cualquier caso, Quintana defiende al Santo Oficio ya éste ha sido anatomizado por los extranjeros e ilustrados contra España. Este tribunal, para el sacerdote, cumplía un rol espiritual que era sólo secundariamente político: "conservar con la unidad de la fe la paz de sus reinos y provincias, previniendo (...) la diversidad de creencias y las turbaciones siempre desastrosas de la religión" (Quintana, *Op. cit.*, p.308).

desconfianza mutua y general que reina precisamente en esos lugares de grande trájín y comercio, y por una ilustración sólida y provechosa cambiaríamos otra acaso más brillante, pero superficial, y seguramente ruinosa para la moral, cual es la que se ve generalmente entre los extranjeros. (...) Finalmente, si no es la religión un romance, si la fe es la que nos gobierna, si nuestra creencia ha de decidir el partido que debemos elegir, no podremos menos que decir con David: *líbrame y sácame de la mano de los hijos extraños, cuya boca habló vanidad, y la derecha de ellos es derecha de iniquidad; cuyos hijos son como plantas nuevas en su juventud. Sus hijas, compuestas, adornadas por todos lados, como simulacro de templo. Sus despensas llenas, que rebosan de una en otra. Sus ovejas fecundas y abundantes en sus salidas; sus vacas gruesas. No hay portillo en su casa, ni paso en sus cercas; ni gritaría en sus plazas. Bienaventurado han llamado el pueblo que tiene estas cosas: bienaventurado el pueblo que tiene al Señor por su Dios (...)* Este sería justamente el lugar oportuno de hacerle ver que el gobierno, el clero y el pueblo de la América española, bien al cabo de sus verdaderos intereses, jamás han pensado, ni piensan sino de un mismo modo; y que el clero (...) [no] desconoce sus obligaciones, ni necesita para llenarlas de exhortaciones o sermones de Burke⁴⁹⁸

Quintana mostraba a las máximas de Burke como un confundido alegato que equivocadamente invitaba a la impiedad, y que de esa manera destruiría el modo de vida de una sociedad fiel y cristiana, en todo sentido, como debía ser la de la América española.

A este texto debemos sumar un folleto aparecido en Bogotá, en forma de diálogo, escrito como refutación del célebre Fr. Diego Francisco Padilla⁴⁹⁹, sacerdote ilustrado colombiano. Con argumentos parecidos a los del diputado y padre Quintana, pero apoyando explícitamente la religiosidad de la causa republicana, Padilla hace publicar su *Diálogo entre un Cura y un Feligrés del pueblo de Boxacá sobre el párrafo inserto en la Gazeta de Caracas, Tomo I. Número 20. Sobre la Tolerancia*. Desconocemos cuándo llegó este escrito a Caracas, aunque por la fecha de su publicación, podríamos asumir que el mismo ya estaba en manos de los caraqueños a finales de Octubre de 1811. Es un duro alegato en forma de catecismo contra la tolerancia, por lo que podía ser fácilmente divulgado y discutido: no carece de erudición, pero ésta se concentra en las referencias bíblicas patrística y los doctores escolásticos ignorados antes, sin llegar a ser sus fuentes tan variadas como las de la refutación de Quintana y la Universidad.

⁴⁹⁸ Quintana, Op. cit., pp. 378-380

⁴⁹⁹ Este texto nunca antes había sido reproducido en Venezuela. Agradezco a la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República de Colombia, y a las gestiones de nuestra embajada en Bogotá, la posibilidad de acceder a dicho texto. El padre Diego Fernando Padilla, sacerdote republicano e ilustrado por reputación, nació en Bogotá en 1754. Recibió su ordenación en el Convento de San Agustín apenas a los quince años; desde joven trataría de introducir las ciencias modernas a la orden agustina. Famoso por su cultura y capacidad oratoria, fue miembro de la Junta Suprema de Bogotá en 1810, e iniciaría la redacción de un periódico político y económico titulado *Aviso al Público*, estando al tanto de las corrientes intelectuales europeas. Como capellán de las tropas republicanas y miembro del poder legislativo, el padre Padilla fue hecho preso por el régimen de pacificación del General Morillo, para luego ser enviado a Cádiz. Al regresar se retira de la vida política, para dedicarse a sus labores pastorales. Muere en 1829, y ha sido considerado entre los precursores de la independencia neogranadina.

Para Padilla la intolerancia religiosa debe ser defendida sin basarse tanto en consideraciones religiosas –que hará- sino en la pertinencia política de ese principio. A fin de cuentas la ruptura con la corona española había sido un acto defensivo por parte de este hemisferio, cuyo objeto era fundamentalmente proteger a la catolicidad del error napoleónico. Aún sin atacar directamente a Burke, no deja de recalcar el peligro de sus nociones:

“Felig. Según eso, ¿debemos los católicos estar mui avisados, y desconfiar de esta especie de papeles, ò de proclamas en que se trata de novedad sobre puntos e religión?

Cura. Así debe ser: porque una pequeña chispa enciende un fuego mui grande, y muchas veces sucede, que los enemigos para preparar los ánimos incautos, aventuran algún discurso, o tesis, que alhagando las pasiones, disponen el corazón, y lo inclinan á favor de la libertad, y de la concupiscencia. No quiero decir que el autor de aquél papel de que hablamos haya tenido esta intención; pues que protesta, que sujeta su discurso a la censura y se ofrece a desistir de su consejo, siempre que sea convenido de que no es bueno en si, ni útil, ni saludable al Estado. Pero en fin, estos papeles tienen siempre sus peligros.”⁵⁰⁰

Los peligros de la tolerancia no sólo pueden verse en lo que proponen las escrituras, sino en argumentos históricos abundantes. Muchos de estos ya se encuentran en las réplicas anteriores, de las cuáles tendría alguna noticia Padilla, aún sin percatarse de cuán ofensivas a la causa republicana podían ser. Y esto sucede porque Padilla comparte la aversión a la tolerancia religiosa, y mantiene la idea de que la república (en su caso Cundinamarca, pero asimismo la república venezolana) era salvaguarda de (y bendecida por) el catolicismo:

“Fel. Como vivo con espanto esta tolerancia y sus resultados, quisiera saber ¿si nosotros tenemos peligro de incurrir en ellos?

Cur. Nosotros por la gracia de Dios estamos à cubierto de estas desgracias con la sabia Constitución del Estado que acaba de publicar el Sabio y Católico Gobierno, que nos rige. Ya has leído en ella, que la Religión Católica, Apostólica, Romana es la Religión del Estado; también has leído, que no se permitirá otro culto público ni privado; y que la Provincia Cundinamarquesa no entrará en tratados de paz, ni comercio, en que directa, o indirectamente quede vulnerada su libertad religiosa. Esta Constitución jurada por el Estado es conforme a la catolicidad de los pueblos, los cuales cuando se dispusieron a sacudir el duro yugo de la servidumbre que los tenía oprimidos, tuvieron por objeto principal de su empresa la defensa de su Religión, por la cual están resueltos à morir, deseando conservarla en toda su pureza. En este concepto, y bajo de esta condición, se dice en el Apéndice, que se admitirán en nuestra sociedad *todas las naciones del mundo, asegurándoles nuestra hospitalidad*”⁵⁰¹

La tolerancia era inconsecuente con los principios políticos de la regeneración. Y esto es así porque todas las decisiones políticas de la república estarán sometidas a los preceptos de la fe, porque lo que es una empresa católica no puede ir en contra de la religión. Aunque Padilla se refiere aquí a la Constitución de Cundinamarca de 1811, sus principios

⁵⁰⁰ PADILLA, Diego Francisco (1811/1842): **Diálogo entre un cura y un feligrés del pueblo de Bojacá sobre el párrafo inserto en la gaceta de Caracas, tomo 1 núm. 20 martes 19 de febrero de 1811 sobre la tolerancia.** Santafé de Bogotá, Imprenta de Bruno Espinosa, p.4

⁵⁰¹ *Ibíd.*, p.14

serán casi los mismos que los del texto venezolano⁵⁰². Aunque los filósofos e innovadores tuviesen la razón acerca de las bondades terrenales del principio de la tolerancia, su razón no les valdría en el terreno teológico y moral; Padilla muestra así que reconoce la racionalidad ilustrada, sin dejar de hacer notar sus límites ante los temas sagrados:

“... estos filósofos (...) que puede ser buenos matemáticos, buenos políticos &c. porque las ciencias naturales dependen de principio naturales, y se adquieren por observaciones. Pero la ciencia de la Religión, esa ciencia divina se estudia y se aprende de otro modo muy sublime. Requiere docilidad de ánimo para sujetarse a la revelación, don de oración para pedir con humildad las luces necesarias para entender los misterios, pureza de corazón para recibir la sabiduría divina, la que no entre las almas malévolas y orgullosas (...). Cualquiera que con reflexión y sin ánimo prevenido leyera las obras de Rousseau, de Voltaire, y de los demás nivel libertinos, veraz y digo la verdad y si se hayan en ellas tantas contradicciones como páginas y tantas calumnias como pecado. Por eso es que Rousseau pide que sobre otro asunto no se oiga la voz de los Teólogos⁵⁰³”

Padilla tampoco cree que la tolerancia civil sea distinta de la religiosa, como preconizó Moreno de Mendoza en la Gaceta de Caracas. Toda tolerancia es la aceptación de un elemento nocivo, y si toda convivencia con la corrupción era perniciosa, la de los buenos fieles más aún, *corruptio optima pesima*. Los riesgos de la cohabitación son mayores a cualquier bien temporal que la tolerancia produjera, y mucho mayor que cualquier bien espiritual que pudiera aparecer:

“*Fel.* ¿Y es lícito a los que gobiernan los Estados permitir en ellos la tolerancia civil, y dar entrada franca y salvo conducto a los herejes e infieles?

Cur. Sin entrar en la profundidad de los secretos políticos, que ni tu ni yo podemos penetrar, y sin faltar á la veneración que debemos los gobiernos, que tiene á su cuidado la salud y el bien general de los pueblos, digo: que por su naturaleza es ilícita esta tolerancia generalmente tomada (...) *las malas compañías engendran malas costumbres.*”

(...)

Fel. Pero yo he oído decir que de algún modo nos sería útil la tolerancia los herejes. (...) Dicen que tolerandolos, se descubriría quiénes son los verdaderos católicos, que se quitarán la máscara los hipócritas, y aparecerán en lo que son en verdad; lo que no sucede ahora, pues por el temor de las leyes (dicen) que algunos siendo el corazón hereges aparentan ser católicos en lo exterior.

Cur. Para que venga en conocimiento de la perversidad del sistema, dime: ¿qué bienes o que ventaja sacaríamos de esta manifestación de los hipócritas? ¿Por ventura se convertirían ellos viéndose descubiertos? A lo menos ¿se contendrían más en seducir, en hablar, en engañar á los incautos? Viéndose ya sin el freno de las leyes que los detienen, no soltarían toda la rienda á sus delirios?⁵⁰⁴

Ya a finales del año aparecería un último texto en la *Gaceta de Caracas*, titulado *Los Católicos de Irlanda*⁵⁰⁵. Este último texto, quizás el menos relevante de todos, es un alegato último a favor de la tolerancia religiosa. El Congreso Constituyente ya ha aprobado hace tiempo a la

⁵⁰² En su título I, art. 3º, el texto indica que se “Reconoce y profesa la Religión Católica, Apostólica, Romana como la única verdadera”. En el título II, art. 1º la declara religión de Estado, y en el art. 2º señala la prohibición explícita a cualquier otro culto, siendo que el catolicismo es el único susceptible de recibir contribuciones públicas o privadas para su sostenimiento. Esto era común a las constituciones de las provincias neogranadinas para el momento (Socorro, Tunja, Antioquia, Cartagena, etc.). Salom Franco, Op. cit., pp.379-380.

⁵⁰³ Padilla, Op. cit., pp.12-13

⁵⁰⁴ *Ibíd.*, p.18

⁵⁰⁵ ANÓNIMO (1811): “Los Católicos de Irlanda” (*Gaceta de Caracas*, 31-12-1811), en Burke, Op. cit., pp.405-412

religión católica como la religión del estado, y no ha adoptado la doctrina de Burke sobre la tolerancia religiosa. A estas alturas, diciembre del año 1811, toda defensa de la tolerancia es irrelevante. Dado que el autor de este breve artículo describe los infortunios y miserias que en Irlanda han tenido que sufrir los católicos a causa de la intolerancia protestante, la cual fue recordada varias veces por los adversos a la propuesta del publicista irlandés, y que dicha descripción está escrita con tales detalles minuciosos, se presume que su autor es William Burke. Burke vuelve con el tono modesto y suplicante evocativo de su primer alegato. Aquí celebra los católicos de Irlanda han recobrado el buen camino de la concordia gracias a los esfuerzos de los actuales gobernantes británicos en establecer en esa isla un clima de tolerancia y de libertad:

"No puede menos que servir de complacencia a los Sur-Americanos, que ahora sacuden de un extremo a otro de este inmenso continente la odiosa carga de la opresión, el oír que sus hermanos los católicos de Irlanda, larga y severamente oprimidos, y cuyo número asciende a cerca de cuatro millones de almas, ven al fin delante de sus ojos la perspectiva de vindicar aquellos derechos, que es un insulto a la religión y una irrisión de la justicia el denegar por qué un hombre da culto a su Dios de diferente modo que otro"⁵⁰⁶

Es un alegato en favor de la justicia de la diferencia de opinión en materia religiosa. La opresión política, que toma en la opresión religiosa una forma sutil y terrible, había maltratado al pueblo irlandés por varios siglos, y es de ese espejo frente al cual los pueblos cristianos deben observar su situación, que es también de una retoma de libertad luego de tantos siglos de tiranía. En la Irlanda también ha llegado un buen gobierno, "un príncipe con un franco, genuino y recto corazón ha llegado al poder británico"⁵⁰⁷, dilucidando quiénes son los enemigos de la libertad y la tolerancia y los amigos de la opresión, por la cual su padre perdió un "imperio en el Norte de América" y se ve despojada " del comercio de Europa", donde los tronos de los gobiernos hereditarios han empezado a caer. Todo esto como consecuencia de la opresión, del desgobierno y de la tiranía de los monarcas, que es la causa de las nuevas amenazas y turbaciones: "El horror de las antiguas opresiones de la Europa es la principal facilidad que encuentra Bonaparte para esparcir tanto su poder

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 408

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p.409

como sus mudanzas en aquél continente"⁵⁰⁸.

El texto alega que la tolerancia entre los cultos habría devuelto a la isla el favor de la corona británica, fortaleciendo su posición política: "el pueblo irlandés de todas las denominaciones se está uniendo y formando un todo irresistible para librar por fin al país de sus padres de las duras cadenas de la esclavitud"⁵⁰⁹. Había sido la unión a través del sentimiento patriótico, más allá de las diferencias religiosas, la que estabilizó Irlanda y la que proveerá por su bienestar. Parecería ser que el autor, quien no hace ya más mención del pueblo de la América española, teme que la división religiosa, que se acrecentaría según este por la eventual sanción oficial en la Constitución de la intolerancia religiosa: los ánimos seculares chocarían con los católicos, y esto significaría el comienzo del fin de la misma república venezolana.

No parecía advertir este autor que, dado el fárrago de oposición a la tolerancia, que tan sólo proponer esa idea agravaba la desconfianza y oposición hacia las autoridades civiles (cuyo casi absoluto silencio en la materia era desconcertante): frente a la libertad de cultos existía el temor generalizado de la disolución de todo vínculo social, de todo juramento y de toda fidelidad. Hay que recordarlo: la visión cristiana de la política y la sociedad dependía, entre otras cosas, de una creencia básica: la inagotable capacidad humana de pecar, a la cual no era necesario darle estímulos. Una república tolerante era una república de pecadores, y eso resultaba inaceptable. La situación era además muy distinta a la de Europa, donde la cercanía de grupos religiosos enfrentados obligaba a cierto *modus vivendi*, al menos en aras de evitar las convulsiones civiles. En el contexto venezolano la propuesta de Burke, basada en motivos políticos, económicos y de caridad, se convertía en una propuesta "impolítica", casi una extravagancia, al aportar un elemento extraño a los parámetros de la sociedad existente, e imposible de traducir en el lenguaje político tradicional, no sólo desde para la naciente oposición monárquica, sino dentro del que sería el bando republicano

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p.410

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p.412

Por lo tanto resulta muy llamativo que el escándalo producido por el artículo del 19 de febrero, el cual tendría ramificaciones en la política interna de los republicanos, cuyas fracturas estaban latentes debido a viejas rivalidades y desconfianzas. Aunque sería temerario pensar en las ideas de Burke como único acicate de la malquerencia entre ciertos sectores criollos y españoles que habían apoyado los sucesos de abril. Por otro lado, la zanja entre ciertos sectores, ya abiertamente patriotas, y los sectores más radicales del "jacobinismo" venezolano; matizando esto, resaltaría la crecientemente pública rivalidad entre Miranda y Roscio.

Recordemos que William Burke había visto en Miranda una "herramienta adecuada" para la liberación de América. Sin embargo, en lo que podemos llamar sus alegatos ingleses (*South American Independence... y Additional Reasons...*), no parecía tener en claro todas las aspiraciones e ideas del exótico aventurero caraqueño. Es de suponer que Miranda habría ido abandonando algunas de sus prescripciones ideales sobre el gobierno "colombiano" a medida que se encontraba con la situación real de la política caraqueña, mientras que algunas de sus viejas ideas renovaban las sospechas de los otros criollos hacia él⁵¹⁰. De modo que se haría crucial el ascendente de Roscio sobre Burke; puede afirmarse que Burke recibe de Roscio una información más detallada (y quizás algo inexacta) del ideario mirandino, y, siendo como era Burke, ajeno a los radicalismos (recordemos su aversión hacia la 'tiranía' francesa), era lógico que se diera este alejamiento.

Miranda, cuando menos, reaccionó con cautela ante los

⁵¹⁰ La perspectiva religiosa de Miranda es una de las causas de mayor suspicacia entre éste y sus compañeros en el Congreso o en el Ejecutivo, así como de las intrigas frente al público y de roces y malos entendidos con la institución eclesiástica, sorprende que sea tratado ocasionalmente, o apenas de un modo superficial (beneficiado de una leyenda sombría entre los realistas, sobre el modo en que Miranda sometió y ejecutó a los religiosos alzados de Valencia, la cual llegaría hasta el siglo XX con el debate entre Parra-Pérez y Monseñor Navarro). Hay que decir Miranda no abandona nunca el tema religioso en sus comentarios y proyectos políticos-, existen aún muestras de confusión entre la sinceridad su catolicismo ligero (aceptaría la religión de Estado católica, moderada por la tolerancia, en sus proyectos constitucionales) frente a su práctica masónica (tema casi inagotable) y –acaso de modo más lejano al debate caraqueño, por tratarse de un aspecto sumamente conflictivo entre los partidos dentro de la revolución Francesa- la pugna teológica entre el deísmo del culto al Supremo Autor y el ateísmo del culto a la razón, con las que alternativamente encontramos identificado a Miranda. Para un examen de estos puntos léanse el estudio introductorio de David Ruiz Chataing, en MIRANDA, Francisco de (1991): **Miranda. La Aventura de la Libertad** (antología de textos en dos volúmenes). Caracas, Monte Ávila Editores, Biblioteca del Pensamiento Venezolano José Antonio Páez, nº 3, tomo I, p. 7; así como el excelente trabajo de EGEA LÓPEZ, Antonio (1983): **El Pensamiento Filosófico y Político de Francisco de Miranda**. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Colección Estudios, Monografías y Ensayos, nº 43.

argumentos de Burke sobre la tolerancia religiosa. Cautela debida, precisamente por su fama: al fin y al cabo, había actuado en la revolución francesa y había tratado de subvertir el régimen español antes de que a éste lo atacara una crisis evidente. Por tanto, a los ojos de algunos Miranda era parte de la conspiración universal contra la religión, la monarquía y el orden social que denunciaba Barruel contra los masones, *illuminati* y filósofos. Lamentablemente para Miranda su cautela fue mal recibida, siendo juzgada y denunciada, al menos por Roscio –vocero de los más críticos contra la “antigua” cristiandad monárquica y defensor temprano de un catolicismo republicano- como una actitud hipócrita. En carta de Roscio a Andrés Bello, quien ya estaba radicado en Londres, éste apunta que:

"Apenas leyó Miranda la *Gaceta* [del 19 de febrero de 1811] cuando se propuso la idea de negociar por el camino de la religión, o más bien, de la hipocresía refinada. Creyó hallar, o haber hallado un medio muy proporcionado para reparar ventajosamente las quiebras que había padecido su opinión en los sucesos anteriores. Marchó a la casa arzobispal; y revestido de un tono muy religioso, graduó el discurso [de Burke] de irreligioso y ofensivo a la pureza del cristianismo; y excitaba al prelado metropolitano a tomar parte en la censura a la *Gaceta* y en la condenación del discurso. El arzobispo [Coll y Prat] supo eludir esta tentativa con mucha discreción; y traslujo desde luego el espíritu del nuevo defensor del catolicismo" (...) "Frustrado este primer paso, dió el segundo, trasladándose a casa del doctor Lindo para alarmarle contra el tolerantismo político. No dejaría el buen anciano eclesiástico de manifestar el sano concepto de religioso que había ganado Burke desde que vino a la ciudad. Entonces, Miranda disculpó a este escritor, afirmando que Ustáriz, Tovar y Roscio eran los autores del discurso. Con este arbitrio excitó a otros eclesiásticos y doctores; y celebraron claustro para impugnarlo; pero todos quedaron convencidos de la hipocresía del promotor y de las miras que llevaba para acreditarse entre los miembros del congreso, que estaba ya para instalarse y se componía de algunos eclesiásticos y seculares muy celosos por la religión"⁵¹¹

Roscio añade que Miranda "procuró que Burke fuese expelido de la tertulia Patriótica"⁵¹², esto es, de la Sociedad Patriótica. Estaría Miranda, a los ojos de Roscio, jugando en dos aguas. Pero el propio Roscio era ya objeto de la suspicacia de sectores que observaban sus tendencia independentista con suspicacia, y empezaban a dudar de su catolicidad (una acusación de soslayo se le hará en la polémica). En cualquier caso, los textos revelaban la antipatía de Roscio hacia la Sociedad Patriótica y hacia Miranda, antipatía que sería a estas alturas compartida por Burke, quien escribió algunos alegatos en contra de los radicales de Miranda y de la Sociedad Patriótica:

"Pero yo faltaría aquí a la causa de la libertad que definiendo si, al mismo tiempo que señalo los benéficos que las asociaciones patrióticas pueden rendir a su país, no previniere igualmente a os ciudadanos contra los peligros a que tales asociaciones están expuestas Al paso que es cierto que

⁵¹¹ Roscio, citado por PARRA-PÉREZ, Caracciolo (1992): **Historia de la Primera República de Venezuela**. Caracas, Biblioteca Ayacucho, parte III, cap. i, p.288

⁵¹² Id.

las sociedades de verdaderos patriotas, medianamente instruidos y que obren con prudencia, pueden ser del mayor servicios, en tiempo de revolución, asistiendo al gobierno con sus advertencias y vigilancia, manteniendo el orden e ilustrando a los ciudadanos, es igualmente indubitable que si estas sociedades se componen de enemigos secretos, reunidos, bajo la capa de patriotismo, o que si caen en las trampas o lazos de artificiosos y ambiciosos caudillos, en cualquiera de estos casos, ellas no sólo dejan de ser útiles, sino que, por el contrario, se convierten en graves y peligrosos males a la causa que profesan promover. Supongamos, por ejemplo, una sociedad que con las mejores intenciones, pero no versada en los astutos y falsos laberintos de la ambición, se dejase embaucar y llegase a ser el apoyo de algún senil, deshonesto, descarado y mañoso intrigante, que constantemente, con la libertad y el patriotismo en la boca y con la usurpación y la tiranía en el corazón, lograse convertir la sociedad en un instrumento para llevar a efectos sus miras ambiciosas y culpables contra el gobierno y la libertad de su país; es claro, pues que en tal caso se tendría otro "Club Jacobino" en contemplación, y que la América se vería amenazada a ser afligida por los crímenes de un segundo Robespierre al paso que sus calamidades serían más exasperadas por las circunstancias locales y a las que ni aun los horrores de Santo Domingo podrían exceder. Dios de bondad! Qué grave responsabilidad no debe llevar sobre sí aquel hombre perverso, que por sus miras de ambición personal, que para apoderarse del mando y del poder, y para tiranizar por muy pocos años y quizá por muy pocos días, prendería fuego a una mina, que debe volar a todos y cubrir el continente de ruinas y cadáveres"⁵¹³

Para algunos autores, las diferencias entre Burke y Miranda son simplemente el reflejo del recelo que otros, y en especial Roscio, habían sembrado en el irlandés hacia el precursor, cosa que les parece lamentable y triste⁵¹⁴. Picón Salas llega a acusar al propio Burke y a Roscio de tener posturas verdaderamente radicales e impolíticas. Aunque ese no es el caso, sucedió que la acritud entre Burke y Miranda no cesaría (hasta donde se tiene noticia pública): Burke no se salvaría de la terrible política caraqueña: a lo largo el año 1811 aparecían en Caracas letreros y pintas atacando al irlandés, evidencia de la alarma que había causado⁵¹⁵. Más tarde, ya bien entrada la crisis de la primera República en el año 1812, Burke debía partir para los Estados Unidos con unos pliegos del gobierno, ante lo que Miranda lo hizo retener y evitó su salida del país; en una carta de Carlos Soublette a Manuel María de las Casas, refiriéndose oficialmente a este asunto, Soublette indica que: "En cuanto a Burke, me manda [Miranda] te diga que es necesario permanezca ahí algún tiempo, pues habiendo el general tenido de Inglaterra y de la América algunos informes contra él, necesita examinarlos"⁵¹⁶. La naturaleza de estos informes, que bien pudieron no haber existido, revela el grado de descomposición al que llegará la política caraqueña.

LA RELIGIÓN EN LA CONSTITUCIÓN

⁵¹³ Burke, citado por Mijares, Op. cit., pp. 27-28

⁵¹⁴ PICÓN SALAS, Mariano (1955): **Miranda**. Caracas, Editorial Aguilar, pp.199-200; Mijares, Op. cit., p.29

⁵¹⁵ Parra-Pérez, Op. cit., parte III, cap. i, p.287

⁵¹⁶ *Ibíd.*, parte IV, cap. vi, p.518

La Constitución promulgada el 21 de diciembre de 1811 acabó, a su modo, con la polémica iniciada por Burke. En ella se instituyó una República católica acoplada con los derechos e instituciones políticas modernas. El texto del preámbulo indicaba que el pueblo venezolano, a través de sus representantes en Congreso, “usando de su soberanía” buscaba entre otras cosas “sostener nuestra libertad e independencia” y “conservar pura e ilesa la sagrada religión de nuestros mayores”, todo en nombre de “Dios Todopoderoso”⁵¹⁷. La confederación así formada tenía que proteger el la libertad civil, independencia política y culto religioso de los habitantes de las provincias federadas⁵¹⁸. Cabe mencionar que, más allá de las limitaciones censitarias y sociales al ejercicio de las libertades individuales (que eran normales en la época), la única limitación moral a tal ejercicio era la defensa del catolicismo. En esto no cabían interpretaciones: se declaraba a la religión católica como religión oficial de Estado y, más aún, la única religión aceptada por la sociedad, lo cual es establecido en la Constitución en su primer artículo:

“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”⁵¹⁹

Esta limitación moral a la libertad, derivada del exclusivismo religioso, implica un reconocimiento por parte de los constituyentes de dos hechos sociales: el primero, lo propiamente dicho en el artículo sobre la vocación católica de la población; el segundo, que la religión era utilizada agresivamente como bandera por los pobladores opuestos a la independencia y por los enemigos de la Confederación. Aún así, no se trataba de una postura irreflexiva, ya que se ataban los cabos sueltos en el debate: los extranjeros de cualquier nación serían bienvenidos, siempre que respetasen el culto nacional, primero, y la independencia y libertades públicas, después⁵²⁰.

Pero recordemos que a esto iba aparejado una crítica al uso político del catolicismo por parte de la monarquía y sus seguidores, el cual

⁵¹⁷ Constitución Federal de las Provincias Unidas de Venezuela, 21 de diciembre de 1811, preámbulo.

⁵¹⁸ Constitución..., 1811, preliminar.

⁵¹⁹ Constitución..., 1811, cap. 1º, art. 1º.

⁵²⁰ Constitución..., 1811, cap. 8º, secc. 2ª, art. 169º.

se consideraba impolítico y contrario a la doctrina salvífica del cristianismo, como habían argumentado los diputados y los publicistas en el debate sobre la independencia. La eliminación del tribunal del Santo Oficio habría moderado el control ideológico de la religión sobre la sociedad -que tanto servía para denostar el régimen colonial desde la mentalidad ilustrada-, el cual había sido declarado por los legisladores laicos y religiosos⁵²¹ como una institución opuesta al carácter de “dulzura y caridad que caracterizan esta Religión divina”⁵²², y aún más, usurpadora de los verdaderos poderes de la Iglesia, ya que el poder monárquico utilizaba a este tribunal para someter a los pueblos políticamente y para controlar al cuerpo eclesiástico con persecuciones y crueles suplicios. La censura religiosa no era la preocupación verdadera del tribunal –como sí lo era de los legisladores- ya que se prohibían por interés político y no piadoso “toda especie de escritos buenos y malos, y dejando únicamente correr los que contribuían a sostener la tiranía, oponiéndose a toda doctrina y enseñanza útil, reprendiendo y castigando al que seguía opiniones diferentes (...) y perpetuando por este medio la ignorancia y la superstición”⁵²³.

Es curioso que esta ley no esté redactada a la usanza ordinaria de la técnica legislativa moderna (con unos considerandos y unas resoluciones ordenadas en artículos), sino como un alegato muy largo contra el Santo Oficio, que culmina en una única prescripción para prohibir el tribunal. El propio texto se hace eco de la extrañeza que generaría en la opinión pública, señalando hacia el final que, no bastando la obediencia ante la ley escrita, el Congreso quería además “tranquilizar la conciencia y piedad” de los pueblos con “la extensa exposición que acaba de hacer”; quizás el tribunal no era tenido como impopular ni impío entre el público. Pero ninguna previsión era ociosa; la República tenía la carga de la prueba para demostrar su fidelidad religiosa, y en eso era

⁵²¹ Los redactores de sendos proyectos para esta ley fueron el Padre Maya y el diputado Sata y Bussy. Acta de la sesión 5 de febrero de 1812.

⁵²² Ley para abolir el tribunal de la Inquisición en toda la Confederación de Venezuela, 6 de febrero de 1812, en Grases, 1988, op.cit, p. 195.

⁵²³ *Ibíd.*, p. 197. Sobre la Inquisición colonial y su función como contralora de los textos políticos, léase Plaza, op. cit. 1989, *passim*, y SOSA LLANOS, Pedro (2005): **Nos los Inquisidores: El Santo Oficio en Venezuela**. Caracas, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela.

preciso extremar los cuidados y acendrar los gestos, aunque se considerase que la religión católica estaba liberada de la superstición medieval, y que la fe del ciudadano no era contraria a su ilustrado carácter: la verdadera religiosidad se acomodaba a la patria nueva. Sin embargo, esto no era claro para todos, y evitar cualquier confusión con los filósofos de la impiedad europea era primordial, tal como comenta Miguel José Sanz en una nota aparecida en el *Mercurio Venezolano*:

“Uno de los arbitrios que pudiera ser muy eficaz para ahuyentar esos vicios y establecer la libertad, confianza y seguridad de los ciudadanos, seria introducir por forma, que en las Juntas, o Asambleas solo se tratase de lo que directa y principalmente mirase á la conservacion del Estado, y que las secciones del Cuerpo representante del Pueblo fueran siempre públicas, y se tuviera en donde todos pudiesen oír comodamente. (...) Pero no se entienda que esa franqueza y libertad en los discursos que se necesita para apurar y averiguar la verdad, y conducir al cierto en las deliberaciones sobre la pública felicidad, es aquel ergotismo interminable y empalagoso, o pedantería escolástica de las Escuelas peripatéticas: ménos aquella desatención insolente con que mas que destruir la opinion agena, se hiere y ofende la persona; ni la criminal sagacidad con que à pretexto del bien general, se atacan los sagrados y respetables derechos, y miramientos y consideraciones del Estado, del Gobierno, de la Religion, y de sus Ministros. ¡Lejos de Venezuela semejante libertad que en todos tiempos, y en Francia últimamente, derramó tanta sangre, causó tantos estragos! La libertad venezolana debe consistir en el valor de sus individuos para defenderla contra la tiranía en su rectitud para distribuir la justicia á proporcion del mérito: en mantener la tranquilidad, en ser constante y firme en las adversidades; y en discurrir franca y seguramente sobre la Razon de Estado, que detesta toda novedad turbativa del orden interior, o que alarma las conciencias, poniendo en question materias importunas y fuera de propósito. (...) ¿Qué resultaria, si en Venezuela se alarmasen las conciencias en materia de Religion? Los hombres que llenos de su zelo ciego, emprenden desengañar y conducir á otros en este punto, necesitan ellos mismos de ser desengañados, conducidos, y contenidos por el Gobierno, porque despues de turbar las conciencias timoratas, turban por grados el orden de la sociedad. En las questões civiles y ordinarias, cada uno teme engañarse en su opinion, y su porfia no es extrema; pero en las religiones, cada uno cree estar seguro de la suya, y nunca cede. Tacito advierte que ningun Gobierno es bastante poderoso para reprimir la fuga sediciosa de un Pueblo que se revuelve por artificios, santificados con el velo de la Religion.”⁵²⁴

Esta actitud se mostró en el reglamento de libertad de imprenta promulgado por el Congreso el año anterior⁵²⁵ (en medio de la polémica sobre la tolerancia), el cual colocó como primera excepción a la abolición de la censura la defensa de la ortodoxia religiosa. Si bien el principio liberal de libertad de escritura, prensa y publicación estaba establecido en el capítulo primero para todas las materias sociales y políticas “sin necesidad de licencia, revisión y aprobación (...) anteriores a la publicación” (lo que modificaba en mucho el mecanismo de publicación y promoción de las ideas propio de los estatutos reales), estaba exceptuada de esta libertad todos los escritos en materia religiosa. Es cierto que la publicación de “libelos infamatorios”, “escritos subversivos”, ataques personales y otras muestras de indecencia estaban prohibidas, pero este sigue siendo, aún hoy, el límite esperado a la libertad liberal; más aún, la

⁵²⁴ “Política”. *Semanario de Caracas*, XXV, 21 de abril de 1811.

⁵²⁵ “Reglamento de la libertad de la Imprenta en Venezuela”, recogido en *El Publicista de Venezuela*, nº 4, Caracas, 25 de julio de 1811, pp.32-33.

interpretación sobre las mismas hacía sujetos de responsabilidad potencial a los autores e impresores, es decir, estaban sometidos al control luego de ser publicadas. Las opiniones religiosas heterodoxas, en cambio, no sólo eran taxativamente prohibidas en el artículo 2º del reglamento, sino que se sometía a la censura previa y al juicio de las autoridades eclesiásticas –ya no del Santo Oficio- la publicación eventual de escritos donde el autor o el editor tuvieran alguna duda sobre sus contenidos y el modo en que éstos afectarían “el dogma o disciplina fundamental” de la fe católica “según lo establecido en el concilio de Trento”⁵²⁶. Los autores y editores interesados en apelar esta decisión, empero, podían hacerlo una vez ante el poder ejecutivo, quien remitiría nuevamente la obra para su consideración a las autoridades eclesiásticas⁵²⁷. La República intentaba defenderse de los ataques de impiedad: era una sociedad libre, pero piadosa; y a ella servía un gobierno liberal, pero defensor de la religión a la que estaba consagrado, por lo que los ataques que hicieran particulares a los dogmas debían ser impugnados a su responsabilidad individual, y no a un clima de permisividad oficial. ¿Cómo escoger la defensa cuando algún escrito o pieza de oratoria pública defendía a la religión y, por ese camino, atacaba a la autoridad política?

Otro punto contencioso fue la situación del Patronato, aunque en este asunto los diputados eclesiásticos estuvieron satisfechos por la falta de decisión de la Confederación. De hecho, para autores favorables al interés eclesiástico como Sánchez Espejo y González Oropeza, queda claro que la primera República habría -a todos los efectos prácticos- disuelto los rigores del régimen de patronato, planteándose seriamente su sustitución a través de negociaciones con Roma⁵²⁸, presunción compartida por las autoridades eclesiásticas de entonces. Si bien las autoridades de la Junta de Caracas y el Poder ejecutivo posterior habían hecho uso de sus prerrogativas, lo habían hecho para mantener el hilo

⁵²⁶ *Ibíd.*, art. 3º.

⁵²⁷ *Ibíd.*, art. 5º.

⁵²⁸ Sánchez Espejo, *Op. cit.*, pp. 112-115; González Oropeza, *Op. cit.*, pp.96-97

institucional, al asumir las funciones y jurisdicción de la Capitanía General. Las comunicaciones con la Santa Sede eran nulas, y entretanto el Arzobispo Coll y Prat había solicitado que se llegase a algún nuevo *status quo* en esta materia, para lo cual se designó una comisión en la sesión del 1º de Agosto, la cual no llegaría a cumplir sus funciones para satisfacción del Congreso y de la autoridad religiosa⁵²⁹. El diputado Quintana, vocero no oficial del Arzobispo en el Congreso, expresó en la sesión del 11 de septiembre que para el purpurado y para el Cabildo Eclesiástico de la provincia, el régimen de patronato había “cesado (...) con la Independencia”; era el deseo del Arzobispo que, siendo difícil la comunicación con Roma, el Congreso decidiera a favor de la Iglesia y le restituyera plenamente sus facultades, en el entendido de que cualquier acuerdo eventual con la Santa Sede apuntaría en esa dirección, y a tal fin envió varios oficios al cuerpo legislativo⁵³⁰, negociando directamente con el Arzobispado caraqueño y con los demás obispos provinciales, lo cual fue propuesto al cuerpo por el diputado Yánes y apoyado por los diputados Maya y Méndez.

El artículo de la Constitución relevante a las relaciones entre el poder eclesiástico y civil –aprobado preliminarmente en la sesión ordinaria del 18 de octubre y revisado nuevamente el 22- no deja sino una ambigüedad: “Las relaciones que en consecuencia del nuevo orden político debe entablarse entre Venezuela y la Silla Apostólica serán también peculiares a la Confederación, como igualmente las que deban promoverse con los actuales Prelados Diocesanos, mientras no se logre el acceso directo a la autoridad pontificia”⁵³¹. Es lamentable que las actas del Congreso no reflejen matices de esta discusión, dándolos por sentado.

Esto implicaba que la materia no estaba decidida entre los diputados, por lo que la misma se dejaría tal como estaba entretanto no

⁵²⁹ Varias veces fue sometida al cuerpo el informe de la comisión, sin que alcanzaran un acuerdo definitivo. Esta comisión, cuyos integrantes eran en mayor medida clérigos, fue acusada por el diputado Peñalver de sectarismo y parcialidad, a medida que se prolongaba la discusión sobre el tema, lo cual fue apoyado por la mayoría de los diputados quienes pidieron, en la sesión del 31 de octubre de 1811, que se revisase la conducta de los sacerdotes comisionados.

⁵³⁰ Acta de la sesión 9 de octubre de 1811

⁵³¹ Constitución..., 1811, cap. 1º, art. 2º.

se produjese una legislación posterior a tal efecto. En ese espíritu se postergaba toda decisión grave sobre la jerarquía eclesiástica en las provincias –como lo refleja la decisión del Congreso de evitar agregar a la población de Guanarito a la jurisdicción del Obispado de Mérida, pasando tal decisión a los cabildos eclesiásticos respectivos, así como al obispo de Mérida y al Arzobispo de Caracas⁵³²-, lo que indica que el propio poder civil no estaba del todo claro si debía seguir instituido o no ese privilegio regio en el régimen republicano. Sólo quedaba claro que cualquier acuerdo sería de carácter federal, y que las provincias no podían asumir una política eclesiástica autónoma.

Pero la autonomía provincial debatida en torno a la Confederación juega una mala pasada en este sentido: las constituciones provinciales de Caracas⁵³³, Mérida⁵³⁴, Trujillo⁵³⁵ y Barcelona⁵³⁶ (así como el plan de gobierno de Barinas, que menciona la institución de colegios de doctrina cristiana⁵³⁷) reflejan un deseo de establecer, por parte de las regiones, regímenes eclesiásticos propios. Aunque la mayoría queda dentro de los parámetros de la Constitución Federal, ya que no faltan en ninguno de los casos la mención explícita del catolicismo como religión de Estado (llegando Mérida y Trujillo a mantener los fueros eclesiásticos y cancelar el patronato), se dan novedades incómodas a la autoridad central. Tal es el caso de Barcelona, se crea un arreglo peculiar sobre las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico⁵³⁸: en primer lugar, se omite la mención a Roma al hablar de la religión “Católica y Apostólica”, y, en segundo lugar, se hacía de las autoridades eclesiásticas funcionarios públicos, electos por el pueblo y dependientes, en su sueldo y continuidad, de la voluntad popular. La consagración papal sería buscada “cuando lo permitieran las circunstancias”, lo cual quedaba bajo la interpretación de la autoridad política, que a su vez eliminaba las órdenes

⁵³² Acta del 16 de agosto de 1811.

⁵³³ BRICE, Ángel Francisco (1959): **Las Constituciones Provinciales**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, pp. 63-150, *Constitución de la Provincia de Caracas*, preámbulo, cap. 1º, art. 1

⁵³⁴ *Ibíd.*, pp. 253-296, *Constitución de la Provincia de Mérida*, preámbulo, cap. 2, arts. 1-5

⁵³⁵ *Ibíd.*, pp.297-326, *Constitución de la Provincia de Trujillo*, título I, caps. 1º-4º.

⁵³⁶ *Ibíd.*, pp. 151-252, *Código Constitucional del Pueblo Soberano de Barcelona Colombiana*, título XIV, art. 1º

⁵³⁷ *Ibíd.*, pp. 327-334, *Plan de gobierno para la Provincia de Barinas*, art. 13

⁵³⁸ Barcelona... título IV, arts. 2º-14º

regulares. En esencia, Barcelona no proponía un mero patronato republicano, como será eventualmente instituido, sino un patronato popular, si atendemos al texto redactado por el célebre Francisco Espejo (ideólogo republicano, juez en la causa de los alzados canarios y miembro del Poder Ejecutivo antes de la habilitación de la dictadura comisarial mirandina). No era poco el escándalo que esta produjo: años después, el arzobispo Coll y Prat todavía se refería a esta efímera legislación como un intento cismático de instituir una Iglesia “galicana” en Venezuela⁵³⁹; un siglo más tarde José Gil Fortoul la igualaría al intento de establecer una Constitución Civil del Clero a la usanza revolucionaria francesa⁵⁴⁰.

Esta “religión civil” de Barcelona estaba a tono con el tema que mayor disenso provocó a la fracción religiosa del Congreso, el cual fue el asunto de la instauración de la igualdad civil⁵⁴¹, y con ella, la eliminación de los fueros eclesiásticos⁵⁴². Era de esperar que esto llamase su atención, ya que les tocaba personalmente; además, la Iglesia estaba pujando por obtener un lugar de preeminencia que –según su interpretación- la situación del patronato real y la lejanía de la autoridad política colonial no le habían permitido. Varias de las sesiones finales en la redacción de la Constitución fueron dedicadas a este asunto; la pluralidad del cuerpo de diputados seculares apoyaba el desafuero, pero los diputados eclesiásticos actuaron, como en ninguna otra ocasión, como un partido parlamentario cohesionado para defender la “justicia y conveniencia” de sus fueros⁵⁴³.

⁵³⁹ Coll y Prat, Op. cit., pp.52-53 ; Strauss, Op. cit., pp.243-244.

⁵⁴⁰ Gil Fortoul, op. cit., “Historia Constitucional de Venezuela”, vol. I., pp. 281-282.

⁵⁴¹ “La Igualdad consiste en que la ley sea una misma para todos los ciudadanos, sea que castigue o que proteja. Ella no reconoce distinción de nacimiento, ni herencia de poderes”. Constitución..., 1811, cap. 8º, secc. 2ª, art. 154º.

⁵⁴² “No habrá fuero alguno personal: sólo la naturaleza de las materias determinará los magistrados a que pertenezca su conocimiento, y los empleados de cualquier ramo, en los caso que ocurran sobre asuntos que no fueran propios de su profesión y carrera, se sujetarán al juicio de los magistrados y tribunales ordinarios, como los demás ciudadanos.” *Ibíd.*, art 180º.

⁵⁴³ No queda claro de las discusiones entre los diputados si se referían al *privilegium fori* en sentido estricto (es decir, a la condición de las causas civiles y criminales de los sacerdotes bajo la exclusiva jurisdicción eclesiástica, dado que los pastores de almas no podrían ser juzgados por aquellos sobre los que tienen competencia espiritual) o si, además, se referían a todo el conjunto de privilegios eclesiásticos (la inviolabilidad de sus personas, *-privilegium canonis-*, la jurisdicción especial *-privilegium fori-*, la inmunidad frente a ciertos deberes ciudadanos como los impuestos o el servicio militar *-privilegium immunitatis-*, y el derecho a mantener bienes suficientes para su subsistencia *-privilegium competentiae-*. Dado que la discusión se dio como consecuencia del debate sobre la igualdad de los ciudadanos, es de presumir que una interpretación extensa del término fuero (dicho en plural) haya estado en la mente de los diputados seculares. El Vaticano abandonó esta prescripción del derecho canónico hacia finales del siglo XIX, manteniendo jurisdicción exclusiva sólo en asuntos concernientes a la doctrina o el espíritu.

En la sesión del 5 de diciembre, apenas poco más de dos semanas para la promulgación del texto, el padre Mendoza sostuvo (y esta fue la línea predominante entre los diputados del clero) que la materia de los fueros era exclusiva a la autoridad eclesiástica, y parte esencial de la disciplina interna de la Iglesia. El Supremo Congreso no tendría “facultades para derogarla”, y que de aprobar el desafuero los diputados incurrirían en acciones que acarrearían “las penas impuestas a los violadores de la libertad eclesiástica”⁵⁴⁴, aun considerando los argumentos a favor de la igualdad dados por otros diputados, los cuales no satisfacían su conciencia. Los diputados Unda y Delgado añaden de seguidas que los fueros no serían incompatibles con un sistema democrático, que habían faltas peores, y que acaso éstos debían ser disimulados en lo tocante a la conducta exterior del clero, en beneficio del principio general de defensa de la autonomía eclesiástica y de las sensibilidades republicanas. El padre Quintana, por su parte, añadió con su usual erudición que el fuero eclesiástico era parte del derecho canónico emanado del Concilio de Trento, y por tanto de derecho divino, como agregaría el diputado Díaz Argote⁵⁴⁵.

A partir de la siguiente sesión, varios de estos diputados – Mendoza, Quintana y Méndez- se ausentaron a las reuniones del cuerpo, anunciando que no firmarían la constitución que éste produjera en razón de su protesta de conciencia por el artículo 180, y en esa acción los acompañó eventualmente el resto de los sacerdotes. El resto de los diputados contestó a sus protestas recordándoles que el cuerpo era la representación del pueblo, y que ellos no estaban por encima de su juramento inicial. Sin embargo, y pese a la evidente minoría de los religiosos, el punto fue vuelto a tratar en la sesión del 16 de diciembre, en la cual el diputado Unda añadió una razón política a su oposición al desafuero: si los diputados querían la adhesión de las provincias rebeldes de Coro y Maracaibo, mal podían ofrecerles una Confederación donde su clero se sometería “a un sistema que degrada a los Ministros de un culto,

⁵⁴⁴ Acta del 5 de diciembre de 1811.

⁵⁴⁵ Id.

en que se puede decir nació la América”⁵⁴⁶, procedió una nueva votación, y el artículo quedó sancionado según el criterio mayoritario.

No sería suficiente. La constitución aprobada incluyó tanto el derecho a la igualdad ante la ley como también la prohibición explícita y absoluta de los fueros personales, tal como correspondía a la idea de la ciudadanía liberal⁵⁴⁷. Pese a esto, tres meses más tarde los representantes del cabildo eclesiástico de Caracas dirigirían una comunicación al Congreso, de modo que rectificara y considerara enmendar el artículo 180⁵⁴⁸.

En este documento, el clero –liderado por el Arzobispo Coll y Prat– expresó los motivos de su descontento, aduciendo que como institución ella “no había hecho más que respetar y obedecer a la autoridad (...). La potestad eclesiástica la ha reconocido en todas estas formas. La Iglesia, madre de la paz, y conservadora fiel del orden público, no debió hacer otra cosa”⁵⁴⁹. Por lo tanto, y debido al Juramento que las autoridades civiles habían hecho, se le debía respeto y consideración a la Iglesia, la cual esperaba que un gobierno “tan libre y popular” no actuara en contra de la voluntad de la sociedad católica, ni afrentara contra las inmunidades de la institución.

Aunque aquí la Iglesia repite y desarrolla largamente las fuentes jurídicas, bíblicas, conciliares, patrísticas y de historia eclesiástica que los diputados religiosos al Congreso ya habían expuesto sobre el origen de los fueros, esto no es suficiente. En primer lugar, el clero hace énfasis en que la jurisdicción interna de la Iglesia “no se deriva de los pueblos sino

⁵⁴⁶ Acta del 16 de diciembre de 1811.

⁵⁴⁷ Además se añadió en el capítulo de disposiciones generales el fin de los tratamientos nobiliarios y las consideraciones públicas distintas a las de ciudadano. Se exceptuaron de esto los poderes públicos, pero no a la jerarquía eclesiástica: “Quedan extinguidos todos los títulos concedidos por el anterior Gobierno y ni el Congreso, ni las Legislaturas provinciales podrán conceder otro alguno de nobleza, honores o distinciones hereditarias, ni crear empleos u oficio alguno, cuyos sueldos o emolumentos puedan durar más tiempo que el de la buena conducta de los que les sirvan.” (...) “Nadie tendrá en la Confederación de Venezuela otro título, ni tratamiento público que el de ciudadano, única denominación de todos los hombres libres que componen la Nación; pero a las Cámaras representativas, al Poder Ejecutivo y a la Suprema Corte de Justicia se dará por todos los Ciudadanos el mismo tratamiento con la adición de Honorable para las primeras, Respetable para el segundo y Recto para la tercera.” Constitución..., 1811, cap. 9º, arts. 204º y 226º

⁵⁴⁸ CLERO DE CARACAS (1811): **Exposición que hace el clero de Caracas al Supremo Congreso de Venezuela reclamando contra el artículo 180 de la Constitución Federal**. Caracas, [Imprenta de Juan Baillío].

⁵⁴⁹ *Ibíd.*, § I.

de su Divino Fundador”⁵⁵⁰, por lo que la soberanía popular no es absoluta, sino dependiente de una situación previa; por una parte, la independencia y la república habían sido obra de la Voluntad Divina, por otra, los derechos de la Iglesia eran previos a los del pueblo de Venezuela: escapaba al Congreso, como antes a la monarquía que había abusado de ellos, la autoridad para derogar tal prerrogativa de la Iglesia Universal⁵⁵¹, porque no se trataba de una Iglesia nacional como el cisma galicano, o lo que es decir, dominada por el poder civil⁵⁵².

Además, se añaden consideraciones políticas sobre la necesidad del fuero que ilustran la situación de descontento hacia la autoridad civil. Resalta entre ellas la defensa de las contribuciones ya no políticas sino materiales a la causa republicana, sobre las que el clero llama la atención: en tiempos de escasez fiscal y aumento irregular del gasto, los cabildos eclesiásticos habían prestado su recaudación de diezmos, pese a la situación que -desde su perspectiva- implicaba la claudicación del patronato y sus exigencias de modo de colaborar con el orden público⁵⁵³. ¿Por qué desatiende el gobierno a la Iglesia, si es que su protección y la de “sus cánones y disciplina es una ley inmutable impuesta a todo Soberano cristiano”⁵⁵⁴? Este era un mal precedente ante futuras negociaciones con Roma, si es que el gobierno republicano desea llevarlas a cabo con buen término, ya que no podía exigir competencias sobre el clero, “sin que haya la más leve esperanza de que el Santo Padre, sin embargo de su dulce y pacífico carácter pueda convenir en la abrogación absoluta e ilegal de un punto de disciplina que él mismo está obligado a ser el más constante e inflexible defensor”⁵⁵⁵.

Y este es un asunto de disciplina importante, ya que el desafuero expondría de modo escandaloso e infamante tanto a inocentes como a viciosos dentro del clero. Eventualmente, esto expondría al propio misterio que deben proteger –y que es la causa genuina de su fuero- ya que esta

⁵⁵⁰ *Ibíd.*, § VII.

⁵⁵¹ *Ibíd.*, § XIV.

⁵⁵² *Ibíd.*, § XVIII.

⁵⁵³ *Ibíd.*, §§. XXXVII-XXXVIII.

⁵⁵⁴ *Ibíd.*, §. XLI.

⁵⁵⁵ *Ibíd.*, §. XLVI.

exhibición, “ofende demasiado á las costumbres, y que la publicidad de los castigos escandaliza a los pueblos, envilece al Clero, deprime al Sacerdocio, y hace despreciable hasta la propia Religión”⁵⁵⁶. Si esta precaución, tal como con la tolerancia religiosa, se desharía el vínculo social más profundo, y se invitaría al escepticismo y la impiedad, tan solo por querer expandir la prerrogativa del poder civil, inhibiendo al clero de su función de forjadora de las costumbres públicas, acaso su más importante servicio⁵⁵⁷.

Los argumentos de los diputados seculares a favor de la igualdad eran completamente refractarios ante esta idea. La igualdad, como dogma del siglo, debía chocar con el hieratismo de la religión católica, a menos que se la reformase de modo que su sacralidad y distancia fueran suprimidos. Parece quedar claro para los republicanos que la Iglesia no podría ser la misma en el orden republicano, y que podían ocurrir dos cosas: o la novedad cedía ante las peticiones del misterio religioso, o debía descorsarse el velo y permitir la entrada de una religiosidad más “pura”. ¿Había acaso espacio para la religión –tal como existía- en un orden republicano? Sí, contestarán los clérigos, si dejamos de lado la absoluta igualdad, “pues la igualdad puede quitarse en la democracia (...) para el bien y utilidad de la democracia”⁵⁵⁸. Tanto la república de Roma, como las de Venecia y Pisa⁵⁵⁹, contaban con instituciones que velaban por la moral pública, y que para cumplir mejor esa tarea se encontraban fuera del escrutinio ordinario, tal era su responsabilidad. No podía haber una gran alarma: se trataba de un seguimiento de las restringidas libertades de imprenta que, a favor del Catolicismo, habían sido impuestas. Éstos eran los censores, y para su defensa el clero hacía uso de los argumentos modernos:

“En una república no basta celar los grandes excesos; pues no son realmente los altos crímenes los que destruyen la virtud republicana, sino también las negligencias, las faltas pequeñas, los ejemplos peligrosos y las mismas semillas de corrupción; no sólo lo que choca contra las leyes o las destruyen sino igualmente lo que las elude o debilita. Esta importante máxima es del propio Montesquieu⁵⁶⁰ y sobre ella es que este político aconseja como un establecimiento útil en las Repúblicas la institución

⁵⁵⁶ *Ibíd.*, §. LIV.

⁵⁵⁷ *Ibíd.*, §. LVIII.

⁵⁵⁸ *Ibíd.*, §. LXIX.

⁵⁵⁹ *Ibíd.*, §. LXII.

⁵⁶⁰ Se refiere al comentario de Montesquieu sobre la virtud en las repúblicas democráticas, en *Op. cit.*, parte i, lib. 5, cap. v., pp. 34-35.

de los Censores. Nadie mejor que los obispos se hallaría en disposición de llenar este deber respecto de los eclesiásticos si con una absoluta e ilimitada jurisdicción conociese de todos sus negocios, a causa de que hallándose con ellos en mayor comunicación que el magistrado civil, y por razón del ministerio en un próximo, necesario y continuo contacto, al paso que como padres de una familia velarían sobre sus menores acciones, la autoridad sensible haría respetables sus consejos, el temor de la jurisdicción obligaría a los indóciles y la imposibilidad de ser juzgados en otro tribunal que debe no conocerlos tanto, cerraría la puerta a la intriga, a la simulación y aun muchas veces a los vicios y a su impunidad.⁵⁶¹

Al hacer esta referencia, la Iglesia católica, ya liberada de la jurisdicción del Santo Oficio, hacía notar la necesidad que cualquier lector de los filósofos republicanos contemporáneos debía atender. Esto es, la necesidad de establecer algún cuerpo de censura moral, que lograra hacer uniforme y constante la virtud ciudadana esto por supuesto chocaba con las ideas del republicanismo liberal -especialmente aquel que veía positivamente a la tolerancia religiosa y civil- pero no con la imagen clásica de la República, la de Roma, aquella que veía no sin admiración el citado Montesquieu, y que usaba como ejemplo Rousseau. Éste último no sólo celebraba a la figura del censor romano Fabricio Luciano en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, sino que además tomaba a la censura como una institución necesaria para la República para regular las costumbres y las manifestaciones públicas⁵⁶². No en vano en el libro cuarto del Contrato Social, justo antes de tratar sobre la religión civil, habla de la de la censura emanada de la opinión pública de una ciudadanía virtuosa⁵⁶³. La Iglesia se ofrecía de este modo a la República como un cuerpo censor, diferente de la Inquisición en cuanto no iba a ser amiga del despotismo -tal como la consideraban los líderes políticos de la República- si no que se iba a dedicar casi por entero al celoso cuidado de la moral. Si bien esta oferta no resuena en la mentalidad de aquellos políticos que desde Supremo Congreso o del Poder Ejecutivo habían promovido la extinción del tribunal religioso-político por temor a su abuso de poder, no por ello dejará de plantearse: ya veremos cómo en intentos republicanos posteriores, más preocupados por la ausencia de virtud que por limitar al poder en favor del albedrío individual, este tipo de alianza entre el poder espiritual y el poder civil gozará de un nuevo auge. Pero en este momento la autoridad política no se daría por aludida: el prospecto

⁵⁶¹ Clero, Op. cit., §. LXX.

⁵⁶² Rousseau, Op. cit. 1750/1998, parte I, §§.12 y 15.

⁵⁶³ Rousseau, Op. cit. 1762/1998, lib. IV, cap. viii.

de sostener el fuero a cambio de un árbitro moral suprallegal era contrario a las intenciones liberales de los repúblicos. Con esto los gobernantes civiles iban perdiendo a un aliado institucionalmente débil, aunque formidable en términos de su autoridad social.

La Constitución de 1811 reflejaba, entonces, la doble aspiración de que nos instituyésemos, en el espíritu de 1810, como una nación católica, y en el ánimo de un año más tarde, en una república plenamente independiente basada en un ideal liberal y, en menor medida, comercial. Es notorio que de todos los elementos polémicos con el orden previo a la crisis contenidos en el texto, sólo un aspecto religioso-institucional llegase a causar las diferencias más grandes dentro del cuerpo. Ni los debates sobre la igualdad de las castas, ni los acuerdos sobre el sistema de gobierno de las provincias y los derechos de la confederación, ni la discusión sobre las atribuciones del poder ejecutivo, todos ellos puntos contenciosos, quedaron sin resolver. Las garantías y preeminencia de la religión católica en la sociedad, sin embargo, no fueron suficientes para disuadir las protestas de los representantes sacerdotes hacia su desafuero, el que podía sumarse a los gestos de irreligiosidad observados en el orden republicano por los clérigos más alarmados ante la novedad secular⁵⁶⁴. A su vez, estos reclamos –que de por sí no implicaban un rechazo a la independencia ni a la república, más allá de que alguno de los sacerdotes diputados abrigara ese sentimiento- eran un aviso para los políticos seculares: aquellos más imbuidos de la crítica ilustrada a la religión, debían ver con cierta aprehensión la contrariedad del clero a la igualdad civil, mientras crecía su suspicacia dado el cariz religioso de la

⁵⁶⁴ El Arzobispo Coll y Prat hace sumario de estas novedades irreligiosas de Caracas en un párrafo sin desperdicio: "El Tolerantismo religionario, exaltado y preconizado en los papeles públicos de esta Ciudad: la pretendida extinción infame del Tribunal del Santo Oficio, sancionada por Ley de estas Provincias: la prohibición intimada a los Prelados Regulares para que no pudiesen arrestar, encarcelar ni poner cepo a ningún religioso de sus respectivos institutos, por exigirlo así la *libertad y benéficas medidas* adoptadas por el fingido Gobierno: las conferencias e instrucciones exaltadas para iniciar a cierta clase de personas en los misterios de su ponderado Evangelio democrático, del Regicidio, del Culto meramente interior: la retención y archivación de mi Pastoral sobre los justos castigos de Dios experimentados en el terremoto por tantos pecados públicos y privados, prohibiendo hasta su lectura y circulación con el pretexto de ser anti-política cuando no se desvía en una sola palabra de lo que está prescrito por las Sagradas Escrituras, reglas Canónicas, y Dichos de los Santos Padres: todos estos lances, digo, han sido con muchas otras ocurrencias reñidas, que podría numerar un cúmulo, y serie continua de trazos amarguísimos que ha tenido que digerir vuestro Arzobispo en el retiro, y en el silencio de su corazón sin poder desahogar sino con muy pocos su espíritu como lo habría deseado para no exponer sus ideas, carácter, ministerio y opinión pública, que había de ser de paz, reconciliación y pacificación...". Coll y Prat, Op. cit., p.72

oposición monárquica dentro y fuera de las provincias independientes. Para aquellos laicos de espíritu más piadoso, podía haber la duda sobre lo adecuado de la religión católica, tal como existía, para el establecimiento de una república políticamente liberal y económicamente próspera.

EL DISCURSO MONÁRQUICO: DE LOS SUCESOS DE VALENCIA AL TERREMOTO

Hemos descuidado un poco el fermento religioso de las opiniones contrarias a la República. Más allá de las críticas abundantes a la propuesta de tolerancia de cultos, el país se hallaba subvertido por la confusión en torno a la legitimidad religiosa del nuevo orden; podía jugar un rol importante el clero desafecto a los cambios, pero al acusársele de manipulación se desestima el modo en que los argumentos presentados por las élites podían chocar con la mentalidad popular.

Hubo muestras tempranas de este disenso. Pocos días después de suscrita el acta de independencia, se suscitó en la ciudad de Valencia una rebelión de isleños encabezada por los civiles Juan José García y Antonio Gómez y el padre dominico Juan José García, bajo el grito “¡Vivan el Rey y la Virgen del Rosario, mueran los traidores!”. Estos hechos eran casi una reproducción de los sucesos de Maturín a inicios del año, en los cuales unos sacerdotes capuchinos habían intentado, sin éxito, sublevar la ciudad⁵⁶⁵, mientras que en Coro, Maracaibo y Angostura se oían voces similares, que hacían eco de las denuncias de perfidia, herejía y rebelión con las que Cortabarría y otros oficiales del gobierno interino español calificaban las acciones de Caracas en 1810 y de los diputados venezolanos en 1811. En el pueblo de Siquisique, criollos como Riera y

⁵⁶⁵ Léase Parra-Pérez, Op. cit., parte III, cap. IV, pp.311-319. Sobre la rebelión de Valencia, en general, léase BOZA MÜLLER, Hermes (1994): **La insurrección de Valencia en 1811**. Valencia, Ediciones del Gobierno de Carabobo/Secretaría de Cultura, y YANES, Francisco Javier (1942): **Relación documentada de los principales sucesos ocurridos en Venezuela desde que se declaró Estado independiente hasta el año de 1821**. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1943. vol. I, pp. 209 y siguientes.

Torres señalan que “Caracas está llena de franceses (...) Poco a poco se nos van metiendo oficiales franceses... Moriremos por nuestro Rey y acabaremos con esta vil nación. (...) Estamos nosotros al romper guerra contra Caracas por defender la religión cristiana... Aquí nos quieren introducir al francés y moriremos por defender la ley de Dios y a nuestro rey.”⁵⁶⁶

Estos términos eran consistentes con el lenguaje de la monarquía de derecho divino, para ese momento sólo reconocible entre los sectores marginales de la opinión y desde las provincias contrarias a los cambios impulsados por Caracas, y que no tenían representación entre los diputados del Supremo Congreso. Como señalaban panfletos y proclamas monárquicas de amplia difusión en la península y en las provincias de Coro, Maracaibo y Guayana, los criollos caraqueños y sus aliados eran “inmorales lenguaraces!”, similares a los iluminados que en la Península habían seguido “el sistema opresivo y destructor de [Bonaparte] y del filósofo José”⁵⁶⁷, traicionando con ello la fidelidad popular hacia su Rey, lo que implícitamente ponía en duda su piedad religiosa. Pero la acusación de irreligiosidad quedaría plasmada con mayor nitidez en el panfleto escrito por el primer ministro regio de España e Indias para la pacificación de Venezuela, Antonio de Cortabarría, quien trataba de esclarecer los conceptos políticos de la rebelión –como antes lo había hecho el depuesto Capitán General Emparan, desde su exilio en Filadelfia-. Este largo documento señala que los políticos venezolanos en el poder habían faltado a sus juramentos de fidelidad política, y que con eso eran “quebrantadores de todas las leyes divinas”⁵⁶⁸. Ellos, que se habían formado sin más lectura que la de los “Novadores”, usurpaban la autoridad divina al rebelarse y declararse independientes, ya que si

“...dicen que el primero de sus deberes es la creencia y defensa de la religión católica, consulten las sagradas escrituras (...) y las decisiones de los concilios, y sabrán qual sería aun [ante la ausencia o agravios del Rey] su obligación (...). Hay casos en que el particular no debe obedecer, porque como

⁵⁶⁶ Parra Pérez, Op. cit., parte IV, cap. I, pp. 423-424

⁵⁶⁷ ANÓNIMO (1811): “Reflexiones histórico-críticas sobre la insurrección de Caracas. El historiador debe presentar los hechos tales como son, y deducir las consecuencias justas sin respetos humanos” (Cádiz, Imprenta de Carreño). Recogido en INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (1969): “Documentos para el estudio de la Ideología Realista”, *Anuario*, tomos IV-VI. Caracas, Instituto de Antropología e Historia, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, vol. I, pp.28-29.

⁵⁶⁸ CORTABARRÍA, Antonio Ignacio (1811): “A los pueblos de las Provincias de Caracas, Barinas, Cumaná y Nueva Barcelona” (Cádiz, Imprenta de Carreño). Recogido en *Ibíd.*, vol. I, año 1969, p. 63.

decían los Apóstoles á los Xefes de los Judíos, debemos obedecer antes á Dios que á los hombres; pero ninguno hay, en que pueda rebelarse por agravios, que haya recibido.”⁵⁶⁹

Los “hijos degenerados de Venezuela” eran miembros de una minoría usurpadora y, como tales, sólo pudieron cometer, desde el 19 de abril de 1810, “sacrílegos atentados” contra la autoridad real divinamente sancionada y sus comisionados y vicarios⁵⁷⁰. Mientras tanto, a la mayoría de los pueblos aún los acompañaba su “característica fidelidad”, concluye Cortabarría⁵⁷¹.

La divulgación de estos comunicados y arengas no ayudaría a las sospechas que frente al clero y a la religión abrigaban los republicanos más radicales. En esas circunstancias de reciente crispación, el padre Salvador Delgado, junto con los otros miembros del clero representantes ante el Congreso abogaron por clemencia y conciliación ante los disturbios de Valencia⁵⁷². El dictamen del tribunal dispuesto a tal efecto, y autorizado por la pluralidad de los votos del Congreso en el que se debatía la materia, condenó con severas sentencias a los conjurados. Para los partidarios del Rey esto fue presentado como una crueldad que chocaba con los principios liberales defendidos por los caraqueños y, así, era una muestra de su doblez y falta de caridad. El diputado Delgado reclamó en la sesión del 22 cómo uno de los otros miembros del cuerpo lo había acusado de incitar los sucesos valencianos, y la influencia de estos eventos enrarecerá el ambiente de las sesiones en adelante. Así las cosas, si bien no todos los republicanos expresaban su voluntad política con un lenguaje religioso, los partidarios de la monarquía no dejaban de atar su causa a los derechos sagrados de ésta y su nexos indisoluble contra la religión. Toda amenaza a las pretensiones de los fieles de mantener o expandir los derechos, preeminencia y autonomía de la Iglesia, aún dentro del bando republicano, contradecía las promesas iniciales a favor de la fe.

Frente a esta crisis surge el primer intento extenso de Juan Germán Roscio por ubicar el pensamiento republicano del lado de la

⁵⁶⁹ *Ibíd.*, p. 84

⁵⁷⁰ *Ibíd.*, p. 86

⁵⁷¹ *Ibíd.*, p.98

⁵⁷² Acta del 19 de julio de 1811.

cristiandad, y así justificar de modo cristiano la existencia de la nueva república más allá de declaraciones de fe, a los ojos de quienes, tanto en la polémica sobre la tolerancia religiosa como en la opinión pública, la creían -implícita o explícitamente- consecuencia de una ideología demoníaca y ajena a toda razón de fe. Esta era una opinión creciente entre los partidarios del partido realista emergente en el año 1811, a finales del cual se produce este escrito. Este texto, titulado *Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes*⁵⁷³, no se trata de una mera celebración de la fidelidad republicana de los nirgüños –como se estilaba en la urgencia propagandística del momento⁵⁷⁴- sino que apunta a algo más profundo. Roscio intenta disipar los temores de quienes creen que careciendo de rey el Estado pierde su cuerpo, y que creen en el principio descendente de tal legitimidad. A este principio opone Roscio, apenas entrando en tema, el muy republicano tropo retórico del gobierno de la ley –que no del rey-, sin las cuales ninguna nación puede vivir:

"Sin ley, es verdad, nadie puede vivir, porque está impresa en todos los hombres por el Autor de la Naturaleza, y sería un monstruo cualquiera que viviese sin ella; pero si rey cualquiera puede vivir, porque es un gobierno pésimo, nacido casi siempre de la violencia y del fraude, fomentado por el fanatismo y la superstición y transmitido por esta vía desde el gentilismo hasta nuestros días"⁵⁷⁵

Tan acostumbrados estábamos a nuestra sumisión, que Roscio sugiere que habíamos olvidado los orígenes de la institución monárquica. Esta habría usurpado la voluntad de los ciudadanos hasta hacerlos creer su carácter inevitable y piadoso, cuando es todo lo contrario. Porque, negando el bagaje agustino de la política católica:

"Aunque pecó el hombre quedó siempre ileso su voluntad y libre albedrío para establecer el gobierno que fuese más conveniente a su felicidad, y de esta fuente nace el derecho que tienen todos los pueblos para quitar, alterar o reformar el gobierno establecido cuando así lo exige la salud pública, y el convencimiento de ser establecido para servir, no para dominar a los hombres; para hacerlos felices, no para abatirlos; para conservar su vida, su libertad y sus propiedades, no para oprimirlos ni sustraerles sus fueros sagrados e imprescriptibles"⁵⁷⁶

Era una idea verdaderamente nueva: el pecado original no priva al hombre de su potestad sobre las cosas humanas. El gobierno

⁵⁷³ ROSCIO, Juan Germán (1811): "Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes", (Caracas, Imprenta de Juan Baillío), en Burke, Op. cit., 1959, pp.383-404. Había sido publicado antes en la Gaceta de Caracas, y casi quince años más tarde será reimpresso en el Observador Caraqueño.

⁵⁷⁴ Como ejemplos de esto tenemos a ARIAS, Buenaventura (1811): "Reconocimiento de independencia en Mérida" (Gaceta de Caracas, 03-09-1811); JALON y ECHAGUCIA, Diego (1811): "Recomendable fidelidad de los pardos en Barquisimeto" (Gaceta de Caracas, 20-09-1811); FUENTES, Félix (1811): "Patriotismo recomendable de Villa de Cura" (Gaceta de Caracas, 24-09-1811); LEAL y GONZALEZ, José, OLAVARRÍA, Domingo y GÓMEZ, Vicente (1811): "Conducta patriótica de San Carlos", junto con JALON y ECHAGUCIA, Diego (1811): "Patriotismo de Barquisimeto" (ambas en la Gaceta de Caracas, 15-10-1811)

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p.386

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p.387

republicano, el primer tipo de gobierno y el más afín a la naturaleza del hombre (que es definida por su Supremo Autor) permite a la voluntad del hombre decidir por sí misma, sin los límites impuestos por la temerosa y supersticiosa tradición el arraigado regalismo, sobre el gobierno que el cuerpo social merece. Y, a su vez, la forma de ese gobierno más adecuada a la expresión de la voluntad, no puede encontrarse en otra que no sea el gobierno republicano, la más cercana a los preceptos de la divinidad desde la antigüedad:

"Viene al mundo el Mesías prometido, no con la idea de fundar monarquías, sino con una república de salud eterna, cuando casi todos gemían bajo la tiranía del demonio y de sus vicarios los reyes y emperadores. (...) Jesucristo, cuyo carácter era el de libertador y redentor, no podía aprobar la usurpación de los emperadores de Roma y demás opresores de aquella época. Protestando no haber venido a quebrantar la ley, sino a cumplirla, era imposible que atacase el derecho natural de la soberanía de los pueblos que tantas veces habían recuperado y sostenido los israelitas con expresa aprobación del mismo Dios (...) La doctrina de Jesucristo era una declaración de los derechos del hombre y de los pueblos. Sin cesar les hablaba de su igualdad primitiva, los consolaba de los horrores de la tiranía, los exhortaba en términos muy expresos a que no tomasen la cualidad del señor porque sólo tenían uno que era el mismo Jesucristo, y todos los demás hombres eran hermanos. Recomendaba la obediencia a los superiores aunque fuesen discípulos, pero su recomendación jamás se dirigía a pueblos soberanos. Hablaba a los particulares y no a las sociedades políticas de quienes es el deber de formar sus gobiernos (...) sumisión racional y no ciega era lo que exigía de los individuos este divino Libertador por boca del Apóstol"⁵⁷⁷

Encuentra Roscio entonces razones fulminantes para fulminar la sumisión de la religión al poder; la cosa es más bien al revés: el poder depende de la divinidad, pero ésta ha prescrito que la soberanía reside en los pueblos soberanos. El principio de obediencia, por otro lado, se hacía más justo y más franco en un estado de Derecho, en el gobierno de las leyes en que todos merecemos vivir. Y las leyes justas serán aquellas derivadas del gobierno representativo. Pensar de otro modo, atreviéndose a vincular la herejía con la república y a la divinidad con la usurpación, es una blasfemia que no tiene lugar en una nación republicana, "...Y, si todavía resultasen algunos entre nosotros tan preocupados y tan tenaces en su capricho que no cedan a las voces encantadoras de la filosofía, sea el cañón, el acero o el cáñamo quien los convenza para oprobio de su memoria y la de sus imitadores"⁵⁷⁸.

El esfuerzo de Roscio en su *Patriotismo de Nirgua...* se dedica a desmontar las creencias -que él entiende como falsas- que asocian a la fe con la monarquía (y que dan al gobierno regio un origen divino y natural), y demostrar por qué el monarca, que ha faltado a su pacto y ha fallado en

⁵⁷⁷ *Ibíd.*, pp.393-394

⁵⁷⁸ *Ibíd.*, p.403

sus responsabilidades, ha dejado ver claramente el rostro de la usurpación y de su alejamiento de los principios establecidos por la divinidad. Nunca, como en su caída, era esto tan evidente, como lo era la imperiosa necesidad del pueblo soberano de reconstituir un gobierno y establecer un estado de Derecho. ¿Qué impide tal empresa? el fanatismo y la superstición, que, arropados de religiosidad, ignoran los verdaderos preceptos de la cristiandad y conspiran contra la actualización de los derechos que la divinidad ha dado a los pueblos. Para Roscio somos liberales *porque* somos cristianos, y tal cristiandad nos obliga a actuar de modo que sea establecido un gobierno realmente legítimo que defienda sus derechos. Roscio trata de rescatar para el cristianismo al gobierno republicano y el principio ascendente del poder, que descansa legítimamente en su lectura de los principios cristianos. A su vez, compromete al orden político a seguir fiel a su fuente de *verdadera cristiandad* (¿acaso cómo la planteaba Burke?), haciendo lugar al poder temporal en el esquema cristiano. La desvinculación y el prejuicio que, obviamente, muchos cristianos sentían hacia el nuevo estado de cosas hacían imperativa tal asociación, que en el caso de Roscio no era acomodaticia ni casual, sino consecuencia directa de su fe.

Las ideas de Roscio sobre una religiosidad moderada y no fanática se reflejarían en la prensa. Casi un año después, el padre Francisco Xavier Narvarte hace una defensa del cristianismo republicano en la *Gaceta de Caracas*, advirtiendo a sus compañeros del clero que si defendían a la monarquía profanaban el Espíritu al que se habían consagrado, y el cual ordenaba obediencia al pueblo, se convertirían en “delinquentes aduladores”. La Iglesia debía, si era fiel a la genuina doctrina, liberar a los oprimidos y a sí misma:

“Rasgad el velo de tinieblas que los despotas han tejido sobre los ojos de vuestros rebaños. Enseñadles á aborrecer mas que á todos los otros vicios el crimen de la tiranía, y á amar como las primeras virtudes la libertad y el patriotismo. Por trescientos años ha gemido la Iglesia cristiana [no católica] de Venezuela baxo los caprichos impios de los Reyes de España (...). Es llegado el momento de combatir baxo el Dios de las Batallas, á los opresores del hombre y á los destructores de las virtudes”⁵⁷⁹

⁵⁷⁹ “El Ciudadano Dr. Francisco Xavier de Narvarte, Cura y Vicario de esta Ciudad federal de Valencia, etc.”, “Las dos tiranías (continuación)”, *Gaceta de Caracas*, 02-05-1812

Pero estos llamados no eran completamente convincentes. Los sucesos del terremoto 26 de marzo⁵⁸⁰ serían un ominoso recordatorio de la polarización ya asentada en los ánimos de la población. La lectura que se dio a este desastre estaba anunciada en los lamentos casi proféticos del clero caraqueño, publicados dos semanas antes, en la comunicación dirigida al Congreso para tratar de derogar los artículos relativos al fuero eclesiástico. Allí, Narciso Coll y Prat escribiría que frente a las afrentas a la religión cayeron en desgracia las naciones, y la Providencia...

“... dio motivo a la más desgraciada emigración, inundó de sangre los templos, le hizo caer en la anarquía, perder la Religión, estravió del que aun no ha vuelto (...) para escarmentar a una nación que comenzó por la impía filosofía y acabó, como era necesario, por perder la Religión y entregarse por sí misma a manos del extranjero que la oprime y esclaviza. Por ahora, Señor, no teme el Clero unos acontecimientos tan luctuosos en Venezuela; con todo, ellos son por sí mismos muy terribles, y no hay duda de que por los propios caminos se llega siempre al propio fin.”⁵⁸¹

No sucedía, como en otras tradiciones teológicas, que las calamidades naturales eran de por sí motivos para la impugnación absoluta de un régimen político: a fin de cuentas la patrística teodosiana y agustiniana está repleta de admoniciones a la obediencia, y a una interpretación políticamente ambigua de los desastres naturales (bajo el misterio de la voluntad divina y bajo la idea de que incluso los príncipes cristianos deben ser modestos ante el terrible poder de la Providencia). Sin embargo, la simetría simbólica de los acontecimientos (“*Jueves Santo la hicieron/ Jueves Santo la pagaron/ Si contra su Rey se alzaron/ muy bien castigados fueron*”⁵⁸²), junto a la respuesta racional y científica del Poder Ejecutivo y de los Congresistas debía chocar con los ánimos desgarrados de los pobladores y las escenas de desconcierto popular. Cualquier arenga que apelara a la voluntad humana, cualquier llamado a la calma y a observar el fenómeno con racionalidad, podía ser vista como obra de un desquiciamiento o de malignidad, tan alejada como estaba del sentimiento general. Si los sacerdotes monárquicos acusaban a las novedades políticas de provocar la ira Divina, lo hacían porque tal explicación debía ser política e intelectualmente plausible para su audiencia. Pero el

⁵⁸⁰ Sobre el terremoto y su significación material y cultural léase ALTEZ, Rogelio (2006): **El desastre de 1812 en Venezuela: sismos, vulnerabilidades y una patria no tan boba**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello/Fundación Empresas Polar.

⁵⁸¹ Clero, Op. cit., §. LXXV.

⁵⁸² Versos citados por USLAR PIETRI, Juan (1954): **Historia de la rebelión popular de 1814**. París, Ediciones Soberbia, p.49

gobierno, ya empeñado en mantener una visión racional de los hechos, tratando de disuadir los ánimos frente a los llamados píos, ofrecía explicaciones materiales derivadas de la observación, y no consuelo a la población consternada:

“...esto no tiene conexión con los Gobiernos antiguos y nuevos, con los reyes y con las repúblicas, con los malos y con los buenos: Dios premia y castiga en su reyno, y nosotros en el nuestro. La tierra siempre se mueve, siempre tiembla, causando mayor o menor movimiento, segun su mayor o menor incendio de sus entrañas, y la torpeza y embote de su resuello; así es que habrá V. observado que han precedido á este extraordinario movimiento inviernos abundantísimos; y ahora despues del terremoto los ríos secos están corriendo con abundancia.”⁵⁸³

Para colmo, el irlandés William Burke, quien ya había ofendido el sentimiento religioso de las masas, se dedicó los días siguientes al terremoto al estudio de sus causas y efectos naturales junto a otros extranjeros de inclinación científica. Una *Earthquake Society* formada informalmente rindió reportes al Poder Ejecutivo, y estuvo compuesta de varios personajes que, sin necesariamente seguir las visiones políticas del gobierno republicano, vinieron gracias a la apertura comercial de esos años.⁵⁸⁴

Aunque la evidencia de la congoja popular ante los efectos del fenómeno natural podría encontrarse en sermones menores, es preciso revisar la pastoral que, en ocasión de la conmoción producida por el sismo y poco antes de la capitulación de San Mateo, publicaría el Arzobispo Coll y Prat en junio de ese año, a fin de conocer el alcance de la desafección hacia la república. Con este texto -que devuelve al centro del debate los elementos de obediencia pasiva propios del lenguaje de la monarquía de derecho divino- el prelado clausura los primeros intentos de atar la legitimidad republicana a la urdimbre católica. La visión usual sobre Coll y Prat ha sido la de un taimado representante del viejo orden colonial, quien fue capaz de colaborar –dados sus intereses burocráticos- con

⁵⁸³ "Carta de un Ciudadano á un amigo suyo", *Gaceta de Caracas*, 25-04-1812

⁵⁸⁴ Este hecho está recogido en el diario manuscrito de un comerciante estadounidense residiendo en Caracas para la fecha, Philip DePeyster, que se encuentra en la New York Historical Society. Las fechas de referencia a Burke son aquellas cercanas al terremoto: del 18 al 31 de marzo de 1812. El manuscrito ha sido descubierto y trabajado por GONZÁLEZ SILÉN, Olga (2005): "**The Accursed Journey**": **The Diary of a US Merchant in the Venezuelan First Republic (1811-1813)**. Cambridge, Massachusetts, Harvard University, versión preliminar mecanografiada facilitada por su autora. La presencia de Burke como comisionado del ejecutivo para el estudio del terremoto se encuentra también en revistas de selecciones, como el artículo ANÓNIMO (1814): "Earthquake in Venezuela", en THOMAS, Moses (comp., 1814): **The Analectic Magazine**. Filadelfia, Imprenta de Van Wiley y Wiley, vol. IV, pp.301-306. Según se nota en dicho artículo, el reporte de la expedición de Burke en los cerros de Caracas fue exhaustivo, y ayudó a "aplacar los temores que había suscitado la posibilidad de una erupción volcánica, pero no pudo levantar al pueblo del desespero y la apatía que arrebató a todas las clases sociales desde la terrible catástrofe, y las consecuencias, desde un punto de vista moral, han sido infinitamente más espantosas que las calamidades físicas" (Id.).

cualquier gobierno durante el período más agudo de la crisis, lo que le ganó la desconfianza de republicanos y monárquicos. Eso lo refuerza la impresión sobre sus acciones políticas, las cuales son tomadas como ejemplo de vacilación y oportunismo; sin embargo, la revisión contemporánea del personaje hecha por Virtuoso refleja que su preocupación por mantener la integridad del culto católico privaba ante otros criterios de acción, lo cual dotaba de no poca complejidad su tarea entre los venezolanos⁵⁸⁵. Creemos que esa es la visión adecuada.

En su pastoral Coll no se atreve a sondear en la misteriosa voluntad de la Providencia. Al estilo de Teodosio y Bossuet, la voluntad divina puede ser inescrutable; sólo la vanidad humana puede intentar atribuir algún significado a sus actos. Sin embargo, el Arzobispo consideraba que la nueva comunidad política se había desviado de sus santos propósitos iniciales. Las novedades políticas eran una cosa, pero éstas estaban peligrosamente atadas a mudanzas en religión:

“Nadie, en lo humano, puede penetrar por entre los Secretos de esta divina justicia, ni andar por los caminos que suman hombres conocidos (...) ¿quién podrá asegurar que este o aquel hecho particular ha conmovido ha irritado el furor de un Dios vengador para castigarnos como lo hace? Nadie por cierto: el hombre miserable ignorante que aún no se conoce asimismo no puede pedir cuenta su Señor; y se atreviese a escudriñar los arcanos de su Justicia, se vio humillado en su propio atrevimiento, confundido por su por su loca presunción y entregado a aquellos desvaríos a que siempre conduce el espíritu de soberbia. Lo cierto, lo indudable, lo que palpamos es que Dios nos castiga con los horribles estragos que hemos experimentado (...) vosotros, 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?: pensasteis inicuaamente que el Altísimo era semejante a vosotros y él os ha hecho ver en los desgraciados momentos el Jueves Santo que sólo Él es grande y poderoso, y que nunca el pecador le insulta impunemente ¡Oh hijos míos, vuestra corrupción era insolente!”⁵⁸⁶

Si bien el prelado nos pide que no nos fatiguemos en “inquirir la causa de nuestras desgracias” ya que “existen dentro nosotros mismos”⁵⁸⁷, la suma de los errores políticos a los religiosos podía ser interpretada como la causa original de las penurias. El hecho de que Coll no mencione directamente a la monarquía sustituida -y aún enervada por la ausencia de una autoridad clara dentro del bando realista- no es tan importante ya que el centro de su denuncia radica en la vanidad y desobediencia a la autoridad, en este caso a la autoridad divina. De allí puede inferirse que toda interpretación favorable a las autonomías y derechos del pueblo

⁵⁸⁵ Virtuoso, Op. cit., passim.

⁵⁸⁶ Pastoral del arzobispo Coll y Prat de junio de 1812, en Suriá, Op. cit., pp. 112-103

⁵⁸⁷ *Ibíd.*, p.115

había sido mal interpretada y mal usada: no es que Dios no conciba un gobierno popular -todo gobierno emana de Él, como causa primera- sino que en este caso nos habíamos disipado y esa falta de templanza y humildad era el preludio, y no el síntoma, de la crisis:

“Habiais abusado de la hacienda, gastabais con loca profusión, disipabais la sustancia de vuestros hijos, el patrimonio del pobre o lo que era propio de vuestros acreedores; pues ahora el sudor de vuestro rostro, el trabajo de vuestras manos y un prudente y sabio ahorro va a satisfacer vuestros excesos, a cubrir el desnudo, a curar al enfermo, a alimentar al pupilo, al huérfano y a la viuda. ¿Esa Ciudad hermosa está por tierra? ¡Qué importa! No son los edificios suntuosos los que dan nombre los cristianos y virtuosos ciudadanos. La Religión es el alma en los estados. Ser católicos verdaderos y al momento todo será perfecto y acabado. Maridos fieles, mugeres castas, laboriosas y económicas; magistrados incorruptibles, soldados valientes, artistas aplicados, Ministros del Santuario edificantes, patriotas animados de un suelo verdadero desinteresado, de un solo religioso caritativo he aquí lo que forma las grandes ciudades: las bases firmes y estables de los florecientes Estados (...) virtudes que para serlo la realidad no se aprenden ni se practican fuera del gremio de de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana...”⁵⁸⁸

Con estas admoniciones es ostensible la ruptura entre clero y República, más si esta -a los efectos de buena parte de la población- había sido establecida bajo el influjo de ideas seculares, aparentemente empeñados en el combate contra la Iglesia Católica. El arzobispo Coll no ofrece consuelo a todos: “¡Temblad perversos, temblad fingidos filósofos, fuertes en la apariencia, cobarde en el corazón! (...) porque Él ya os arroja y vuestra incredulidad no tendrá otro fin que vuestra eterna condenación. Por el contrario. Paz consuelo y bendición para vosotros verdadero católicos que habitareis el territorio de Venezuela, confesad (...) que el pecado es la verdadera y manifiesta causa de todas nuestras desgracias”⁵⁸⁹. Si hasta entonces en la alta jerarquía del clero había solicitado a la República su intercesión por los privilegios eclesiásticos y por la integridad religiosa, pareciera a esta altura convencida de que no podía obtener satisfacciones ni garantías sobre sus expectativas. Las autoridades civiles de la República, ya impotentes, no tenían como exigir ni esperar ninguna legitimación religiosa oficial sobre su autoridad. Al cabo de unas semanas, todo vestigio de su poder habría sucumbido.

* * * *

El primer intento republicano no allanó el camino para una renovada alianza entre la legitimidad espiritual y los actos del poder político. El pretendido fundamento religioso de la revolución, interpretado

⁵⁸⁸ *Ibíd.*, p.123

⁵⁸⁹ *Ibíd.*, p.120

variablenente por los actores involucrados, generaba expectativas diversas, que con las tensiones y debates acerca del futuro institucional y moral de la República, evidenciaron el poco acuerdo genuinamente existente: era imposible la síntesis de la religiosidad ortodoxa y el liberalismo comercial planteado en esta etapa. Así, la primera debacle republicana llevaría a muchos religiosos a abrigar las ideas políticas monárquicas que, aunque no plenamente cónsonas con sus aspiraciones institucionales, al menos aseguraban cierta estabilidad religiosa. Por otra parte, los líderes políticos más inclinados hacia el anticlericalismo arreciarían sus críticas a la religión, vinculándola con el despotismo. Los más moderados, que podían discutir reformas y derechos de la religión, se encontrarían fuera del debate futuro.

No puede decirse, sin embargo, que el asunto terminó así, y que la Iglesia abandonó por completo sus simpatías por la república. Institucionalmente, se vio entre dos aguas, ya que desde el bando monárquico y desde los sectores republicanos se le exigía –no más alguno de ellos dominara el escenario político- una sumisión y un control más riguroso de sus estructuras internas a favor del orden civil, orden que también interesaba a la Iglesia ya que así podían terminar las perturbaciones a sus ritos. En ese sentido, la etapa siguiente a la primera república es una de éxtasis propagandístico: la causa monárquica tratará de exponer a los rebeldes como impíos sanguinarios y desenfrenados demócratas, y a sí misma como defensora de la paz y la verdadera religión. Desde el bando republicano se caracterizará al clero monárquico como un sector fanatizado, pervertido y medievalmente cruel, mientras se propagará la idea de que la alianza entre la corona y la mitra es perjudicial para la República y para la autenticidad de la fe.

Por tanto, la legitimación de un orden restaurado, cualquiera que llegara instituirse en miedo de la anarquía en ciernes, quedaba como una cuestión abierta, ya no sujeta al debate ideológico-religioso sino a la imposición militar. Partiendo de esa visión, se planteará eventualmente una síntesis más sofisticada en el trabajo de Juan Germán Roscio, con

las que recordará las doctrinas cristianas populistas de los primeros manifiestos republicanos.

Capítulo 4

Frente a la Guerra

1812-1819

Tras el fin del primer intento republicano, la etapa bélica de la crisis de la sociedad colonial había entrado en pleno despliegue. Las discusiones ideológicas propias de la etapa anterior, si bien no habían logrado una amalgama convincente entre la tradición y las aspiraciones ilustradas, quedaban ahora de lado ante las urgencias de la guerra y la necesidad de propagar, más que de argumentar, las ideas legitimadoras de sus causas políticas.

Es preciso insistir en esto, ya que el tono de los textos de esta etapa no apuntan hacia un intercambio entre visiones contrapuestas con las que se alcanzara una síntesis ideológica –como podía hacerlo la discusión parlamentaria de la primera república, pese a su poco éxito relativo- sino hacia una oposición existencial y sorda entre dos bandos que no reconocen valor alguno a las intenciones contrarias. Los lenguajes político-religiosos se manifestarán ahora como propaganda⁵⁹⁰ y, en rigor, sólo veremos aparecer a aquellos lenguajes totalmente inconmensurables. En esos términos la religión tradicional será tomada, casi siempre, como aliada de la monarquía absoluta, mientras que la república requeriría la erradicación de la religión a través de la secularización de la vida pública y la virtud, o la instrumentalización de sus ritos y poder de socialización a favor de la causa independentista.

Pero esta instrumentalización no fue una pretensión exclusiva de las autoridades republicanas (cualesquiera que éstas fueran en ocasión de su particular equilibrio de poder interno), sino que será también practicada por las autoridades que actúan –de manera más o menos oficial- en nombre de la Monarquía y sus tradicionales potestades.

⁵⁹⁰ Por propaganda entendemos, de acuerdo a Domenach, aquella “empresa organizada para influir y dirigir la opinión” que precede y profundiza la acción de los cuerpos de coerción política por medio de técnicas de convencimiento y no de formación de la población, cuyo alcance se amplía con el advenimiento de la política de masas implícita en las doctrinas populistas de la soberanía y el nacionalismo surgidas a finales del siglo XVIII e inicios del XIX. DOMENACH, Jean-Marie (1955): **La Propaganda Política**. Buenos Aires, EUDEBA, pp. 5-11

Es muy llamativo observar cómo se desvanece casi por completo el relativo poder y vocería política de la jerarquía católica durante la etapa bélica: si la Iglesia, a través de sus más altas jerarquías, se había refugiado en la aparentemente restaurada autoridad real, los vaivenes del poder y su incapacidad política hacen que las pocas ganancias en autonomía que podían derivarse como saldo de la experiencia republicana se perdieran para siempre. Como resultado, las décadas posteriores la tendrían enteramente a la defensiva, aún cuando se hayan calmado las aguas de la tormenta militar.

Este declive de las autonomías eclesiásticas –que exacerba la crisis de los fueros coloniales- se explica a la luz de los modos autoritarios con que el poder civil se manifestó durante esta etapa. Surge una suerte de regalismo paralegal que, asumiendo cuando podía las prerrogativas reales –nunca derogadas del todo- o la sumisión oficial –aunque pocas veces formalizada- de la Iglesia, es usado como mecanismo de obtención de recursos, propaganda y control social por parte de los personalismos más o menos crueles, más o menos institucionalizados, que se sucedieron en las distintas partes del conflictivo territorio⁵⁹¹.

Así llegamos al punto más general de la crisis abierta de legitimidad. No había un solo factor de poder que pudiera, durante estos años, argumentar su legitimidad sobre una fuente generalmente aceptada. Para entonces vencer militarmente se haría sinónimo de convencer ideológicamente, aunque no pareciera evidente a sus protagonistas –y pueda parecer absurdo plantearlo en un trabajo de historia de las ideas políticas. Dado esto, ni la apelación a la tradición ni la defensa de la novedad filosófica pueden ser suficientes para encauzar las opiniones populares: en sus momentos más violentos parecerá imposible “economizar la violencia” a través de las ideas, aunque sea necesario propagarlas.

⁵⁹¹ Esto es especialmente crítico durante la etapa irregular del conflicto bélico. Claro está que en el caso de los saqueos como práctica militar, la ferocidad de las tropas descrita por la historiografía se derivaba de las necesidades de financiamiento de la guerra en un clima general de anarquía social y de paralización económica. Por otra, tal violencia no era exclusiva a los realistas, sino que también caracterizaba a las tropas republicanas, y ello las llevaba a una actitud exactamente similar para con la Iglesia, sus bienes y su capacidad de reproducción de mensajes de propaganda política. CARRERA DAMAS, Germán (1968): **Boves: aspectos socio-económicos de su acción histórica**. Caracas, Ministerio de Educación – Colección Vigilia, p. 129

Es así como los manifiestos, proclamas y periódicos de la época bélica son más declarativos y doctrinarios que polémicos, en el sentido constructivo del término. La dinámica de la discusión entre los “fanáticos” monárquicos y los “impíos” republicanos refleja la tensión de la controversia sobre la libertad religiosa del año 1811, sin el subyacente drama de la guerra. Aunque debe decirse que la propaganda de los bandos en conflicto contiene elementos teóricos implícitos, la norma será la simplificación de las causas y motivos de los beligerantes. La excepción más notable a este punto no la encontraremos en los densos manifiestos bolivarianos (que apuntan a otra dirección, como se notará), sino en el famoso libro *El triunfo de la libertad contra el despotismo...* de Juan Germán Roscio, que buscará establecer una doctrina republicana del cristianismo. Sin embargo, y pese a sus argumentos y gravedad, parecerá desencajado del ambiente intelectual de los estertores de la guerra, cuando finalmente aparezca entre los republicanos reunidos en Oriente y los Llanos este alegato a favor de su causa.

A esta reunión, y al final de la guerra, debemos los nuevos intentos de definir las relaciones entre la Iglesia y el poder civil, sustituyendo el fracasado intento de establecer una república liberal y cristiana de los primeros años de la década, y abriendo el camino a la secularización más agresiva por venir. Las asambleas constitucionales de Cariaco, Angostura y la Villa del Rosario de Cúcuta (que examinaremos en nuestro siguiente capítulo) reflejarán este nuevo espíritu, así como el peculiar rol de los eclesiásticos como elemento de la coalición republicana.

LA IMPOTENCIA DE LA IGLESIA

Con la caída de la primera república, la mayor parte de las altas autoridades eclesiásticas actuaron suponiendo que los cambios políticos habían cesado, y que una restauración monárquica consolidada estaba ocurriendo. El Cabildo Eclesiástico de Caracas y su arzobispo

colaboraron de manera enérgica con el gobierno del capitán Monteverde, auxiliándolo en la tarea de perseguir la heterodoxia y censurar las ideas peligrosas, lo que reforzaría en los líderes republicanos sobrevivientes la idea de una colaboración infranqueable entre la corona y los oficiales religiosos. ¿Era este entusiasmo un signo de la fidelidad política del alto clero? No necesariamente, ya que lo justificaba el celo religioso, tal como apunta en una pastoral del arzobispo Coll y Prat, que refleja su suposición de que los eventos extraordinarios de los años anteriores habían sido una ocurrencia pasajera. Se pedía una vuelta de página y una introspección piadosa:

“Nada hay más santo é invariable que la Religión, sus máximas, sus preceptos, sus consuelos, su duración, todo es estable. Mientras los inventos se mudan y los Estados se transforman, la palabra del Señor, siempre fija, constante y eterna anuncia a los hombres una misma verdad. De aquí es, amados hijos, que yo os diga en este día lo propio que la Religión os enseña: Penitencia, reforma de costumbres, unión y confraternidad, respeto, obediencia a las Potestades civiles; he aquí mi pública y privada exhortación.

(...) Guardaos, hijos míos, de imaginar que en este negocio ha puesto la mano sólo el hombre. Las causas segundas en cualquier orden que se consideren, no hacen más que servir a la primera, y el Dios eterno que sin intermisión rige al mundo físico, es también quien dispone del político, quien los hace fieles o adversos y quien según los inescrutables designios de su Providencia los emplea y castigar a los, entregándolos a las desgracias que merecieron sus delitos y también enjugar sus lágrimas, dándoles paz, sosiego y tranquilidad, después que por la paciencia y sufrimientos el hecho dignos de su clemencia. No es Dios como el hombre: mientras hicimos su enojo no es implacable. Se acuerda de su misericordia en medio de su furor y, aún cuando nos castiga, tiene sobre nosotros una mirada de beneficencia...”⁵⁹²

Claro está que el beneficiario concreto de dicho celo sería el bando monárquico, en tanto que la depravación y los errores religiosos habían sido aparejados como consecuencia de los errores políticos (aunque cuando antes había solicitado al poder civil republicano su asistencia en el sometimiento al pecado social). Mal había calculado la Iglesia que la obsecuencia política —ante las victorias realistas o republicanas— iba a librarlas del escrutinio e intervención de las autoridades civiles. Irónicamente, la pugnacidad del alto clero frente a lo que consideraba era el clima de licencia de los años 1810 a 1812, terminaría por iniciar un periodo en que las ventajas político-institucionales obtenidas entonces (como el reconocimiento del Catolicismo como religión nacional, la consagración del poder civil a la religión y la potencial revisión del patronato) se habrían perdido. Aunque las autoridades eclesiásticas se ubicaban a sí mismas en otro plano temporal, se ocupaban de atar cabos en este mundo ante la ausencia del Santo Oficio, lo que apuntaba a

⁵⁹² Carta pastoral del arzobispo Narciso Coll y Prat, Caracas, 01-08-1812, en Suriá, Op. cit., pp. 125-126

medidas de censura que buscaban “la más severa reforma en materia de religión” para “la completa pacificación de esta capital y provincias”, combatiendo “la falta de ilustración y el libertinaje de estos últimos tiempos”⁵⁹³. Instruía el arzobispo a sus sacerdotes que

“A la mayor brevedad informará U. reservadamente de todas las personas que tengan estampas, figuras, libros, o papeles prohibidos, especificándose a continuación de esta orden sus nombres y apellidos; los lugares de habitación, los títulos de los libros o papeles, el número de los volúmenes, el paraje donde los tienen, los lugares donde han colocado las estampas o figuras, el uso que han hecho de ellas; el manejo de dichos libros o la comunicación de su pestilencial doctrina.

Así mismo, y con igual reserva, me informará U. de los pecadores públicos, especialmente de los religiosos e impíos, seductores y apóstoles de la incredulidad: de los morosos en los cumplimientos anuales de la confesión y comunión de los que han resistido y resisten las bendiciones nupciales, después de haber sido paternalmente amonestados...”⁵⁹⁴

Como es de esperarse, la desarticulación institucional provocada por los sucesivos cambios de autoridad y de dominio político, debería traducirse en una gran inseguridad acerca de la capacidad de respuesta debida a órdenes superiores. Quienes llegaron a dominar Caracas asumían para sí -dentro o fuera de la formalidad- los atributos de la Capitanía General. Esto, a su vez, exacerbaba a la desconfianza acerca de la fidelidad personal de cualquier funcionario, naturalmente impuesta por las circunstancias. Los republicanos desconfiaban y acusaban al clero a causa de la derrota de 1812. Las autoridades monárquicas, por su parte, podían constatar que la obediencia de los religiosos no estaba asegurada. Así lo refleja un informe del general Morillo:

“En España se cree vulgarmente de que sólo son cuatro cabezas los que tienen levantado este país; es preciso, Excelentísimo Señor, que no se piense así, por lo menos de las provincias de Venezuela. Allí el clero y todas las clases se dirigen al mismo objeto de la independencia con la sequedad de que trabajan por la gente de color; golpe que ya hubieran logrado si la expedición no se hubiese presentado con tanta oportunidad.”⁵⁹⁵

Este estado de sospecha generalizado motivaba, desde ambos bandos, lo que el investigador y sacerdote Jaime Suria mostró como el período más intenso de rotación y sustitución de clérigos en las parroquias venezolanas. En los primeros años del conflicto, muchas parroquias de la provincia de Caracas “vieron sucederse dos, tres y hasta cuatro

⁵⁹³ Instrucciones que el Mui Ilustre Ayuntamiento de Caracas, ciudad capital de la Provincia que lleva su nombre y de la Capitanía General de Venezuela, da además de los poderes competentes a los señores Dn. José Joaquín de Argos, Regidor del mismo, y Presbítero Dr. Dn. Juan Nepomuceno Quintana, sus diputados cerca de S.M.C., para que con arreglo a ellos lleven el objeto de la misión extraordinaria de que van encomendados, Caracas, 02-10-1812, en MUÑOZ, Gabriel (1987): **Monteverde: cuatro años de historia patria 1812-1816**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, p. 358

⁵⁹⁴ Circular del arzobispo Narciso Coll y Prat a sus clérigos, Caracas, 05-08-1812, en, Muñoz, Op. cit., p. 310

⁵⁹⁵ Informe de Pablo Morillo al ministro de la Guerra, Mompox, 07-01-1815, en RODRÍGUEZ VILLA, Antonio (1908): **El Teniente General Don Pablo Morillo: primer Conde de Cartagena, Marqués de la Puerta: 1778-1837: estudio biográfico**. Madrid, Establecimiento Tipográfico de Fortanet/ Real Academia De la Historia, vol. I, pp. 250-252

sacerdotes distintos”⁵⁹⁶. Aunque durante la primera república sólo aquellos sacerdotes involucrados en la conspiración de los Linares fueron censurados, con su caída se abriría la espita de los cambios. Domingo de Monteverde, al mismo modo que iniciaba una campaña de persecución ideológica, solicitó numerosas veces a Coll y Prat la revisión de la conducta política de varios sacerdotes, sospechando que si el púlpito había sido una potencia tan letal contra los republicanos, también podía serlo en contra de las nuevas autoridades. Como le dice al prelado en una carta de 1813, mantiene un “justo recelo” ante las demandas eclesiásticas:

“El estado actual de las cosas requiere que en toda la Provincia ejerzan la cura de almas Eclesiásticos virtuosos y que no hayan profanado con sus labios la Cátedra del Espíritu Santo haciéndola teatro de ideas revolucionarias...”

Y añade, comentando acerca de las inclinaciones republicanas de un sacerdote, sobre el peligro subyacente a su presencia:

“...si este Eclesiástico se pone a la cabeza de un Pueblo, aunque en el púlpito no repita las exhortaciones que hizo en el Gobierno revolucionario, nadie podrá comprender las que haga en la confesión sacramental”⁵⁹⁷

La breve restauración republicana que seguiría tras la Campaña Admirable no cambiaba el panorama: el gobierno de Simón Bolívar ordenó al arzobispo la remoción y sustitución de casi trescientos sacerdotes⁵⁹⁸ bajo una justificación similar:

“... son peligrosísimos en las actuales circunstancias las residencias en sus respectivos Curatos de los sacerdotes que comprende la nómina que acompaño, como opuestos diametralmente a nuestro actual sistema, y enemigos declarados de él en todo tiempo. Por tanto, pues, no duda en que V.S. Illma. Les hará comparecer inmediatamente en esta Ciudad y privará por ahora de las licencias de predicar y confesar, sustituyendo en su lugar los mismos que constan de dicha nómina, como que han dado pruebas nada equívocas de su dedicado interés por la Causa de Venezuela”⁵⁹⁹

La Iglesia reaccionaba con la misma diligencia, procurando complacer al poder civil que circunstancialmente ocupase Caracas, bajo un juicio casi siempre apresurado por las circunstancias. Tras la huída de los republicanos a Oriente en 1814, la relación de la Iglesia con los Capitanes Generales y la Real Audiencia entre 1814 y 1821 no fue diferente. Aunque el número de sustituciones fue menor (José Tomás Boves solicitó el cambio de al menos setenta y dos sacerdotes)⁶⁰⁰, la desconfianza era la

⁵⁹⁶ Suria, Op. cit., p.21

⁵⁹⁷ Carta de Domingo de Monteverde al arzobispo Coll y Prat, 17-03-1813, en *Ibíd.*, pp.147-148.

⁵⁹⁸ *Ibíd.*, pp.20-21

⁵⁹⁹ Carta de Rafael Diego Mérida, Secretario de Gracia, Justicia y Policía del gobierno de Simón Bolívar, a Narciso Coll y Prat, Caracas, 19-08-1813, en *Ibíd.*, p.157

⁶⁰⁰ *Ibíd.*, p. 21

misma, y eso llegó hasta la más alta investidura: el Capitán General Salvador Moxó logró lo que a todos los efectos fue el relevo de su cargo al arzobispo Coll y Prat, al conseguir que en 1816 fuera transferido por su seguridad a la Península, donde fue procesado y cuestionada su fidelidad a la corona⁶⁰¹. Otro tanto puede decirse de las volátiles zonas donde dominaban los caudillos republicanos, quienes solían llegar a algún tipo de *modus vivendi* con los sacerdotes que muy eventualmente conseguían⁶⁰², sin que esto fuera resuelto institucionalmente.

Observamos entonces una Iglesia plena y abiertamente intervenida, bajo las provisiones de la continuación personalista del patronato real, y por las necesidades materiales del financiamiento de la actividad bélica y la escasa actividad gubernamental⁶⁰³. Todos estos cambios debían repercutir en las capacidades operativas de la Iglesia; sin celebraciones eclesiásticas regulares, no podía haber recolección de diezmos, ni recursos en los conventos y seminarios, ni podía haber seguridad frente a la profanación de templos por la violencia y el pillaje generalizado; las misiones y los pueblos más remotos no se salvaron de esta suerte a medida que la guerra fue expandiendo sus efectos⁶⁰⁴, hasta que las hostilidades fueron regularizadas. Lo que es más, la guerra descalabraba, con estos movimientos, el modo de vida de muchísimos sacerdotes rasos que, sin aclarar sus preferencias particulares, eran

⁶⁰¹ Recordemos que Coll y Prat no sólo había reconocido al gobierno de la primera república, sino que había recibido y se había comunicado con el gobierno militar de Bolívar entre 1813 y 1814. Además, su puntillosa defensa del rigor religioso —si bien las potestades eclesiásticas estaban debilitadas ante la constante intervención civil (Virtuoso, Op. cit.) - debían ser incómodas para el estilo de la pacificación que desplegó Morillo. STOAN, Stephen K. (1974): **Pablo Morillo and Venezuela**, 1815-1820. Columbus, Ohio State University Press, p. 128; Navarro, Op. cit., 1951, pp.234-236

⁶⁰² Watters, Op. cit., pp.64-67

⁶⁰³ En 1814, el inestable gobierno de la segunda república llegó a un acuerdo de "Concordia entre el Estado y el Sacerdocio", en el cual se contemplaba lo que en efecto era la confiscación unilateral de los bienes del Cabildo Eclesiástico, bajo la noción que la supervivencia de la Iglesia dependía del bien y la "propia conservación" del poder civil, cuyo erario se encontraba "exhausto", "sin rentas ni recursos", mientras que los ciudadanos privados eran "pobres y miserables..." ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA (1961): **Testimonios de la Época Emancipadora**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, pp.514-529. Previamente, la orden de los militares republicanos dirigidos por Bolívar establecía "que si las rentas del Estado estaban agotadas, los particulares, los institutos y las Iglesias poseían alhajas de valor", ordenando "expropiárseles, porque debía «apreciarse en más la existencia de los individuos que una pompa inútil»." GONZÁLEZ, Eloy Guillermo (1908): **La ración del boa**. Caracas, Imprenta de El Cojo, p. 70

⁶⁰⁴ González, op. cit., p.78; PLAZA, Elena (2006): "Venezuela y la piedad ilustrada (La secularización de las misiones entre 1830 y 1847)", en **Politeia**, n° 36. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, pp.109-110

repudiados por las poblaciones sobre las que debían predicar, o desautorizados por sus superiores eclesiásticos y civiles⁶⁰⁵.

A esto se sumaban los expedientes y causas de infidencia que, aunque no sólo estaban dedicadas al clero ni fueron realizadas de modo arbitrario, significaban la cancelación de la carrera eclesiástica de quienes bajo ellas caían⁶⁰⁶, convirtiéndose en acusados de tribunales instituidos para la defensa del derecho divino de los reyes y el catolicismo oficial, y por tanto promotores de la obediencia pasiva del vasallo⁶⁰⁷. Para 1818 existían en las parroquias venezolanas, según el autorizado cálculo de Suria, no menos de centenar y medio de vacantes sacerdotales⁶⁰⁸.

Otro asunto contencioso dentro y fuera del seno de las autoridades eclesiásticas fue el problema de la sucesión episcopal, problema generalizado en toda la América Hispana, dado el conflicto entre ambos hemisferios y las malas comunicaciones con Roma, derivadas a su vez de las convulsiones europeas⁶⁰⁹. La convulsa carrera del arzobispo Coll y Prat como prelado de la arquidiócesis de Caracas terminó con las reiteradas sospechas de Morillo y Moxó, y su remisión a España, donde moriría en 1822. Entre su exilio no oficial y su fallecimiento, se encargó de la arquidiócesis el presbítero Manuel Vicente de Maya, de mayor confianza para las autoridades monárquicas y, aunque hubo un intento de que la vacancia fuera finalizada definitivamente con el nombramiento de fray Domingo de Silos Moreno, nombrado en 1818 como coadjutor del obispado, éste no tuvo mayor éxito y el vacío permaneció hasta 1828⁶¹⁰.

En el caso de la diócesis de Mérida, que se había convertido en sede vacante con la muerte del obispo Santiago Hernández Milanés en el terremoto de 1812, se produjo una feroz pugna entre esta ciudad y otras

⁶⁰⁵ RAMÍREZ, Enrique (2008): "Desorden en la Casa del Señor" En QUINTERO, Inés (et.al., 2008): **Más allá de la guerra: Venezuela en tiempos de la Independencia**. Caracas, Fundación Bigott, pp.149-174

⁶⁰⁶ BRICEÑO PEROZO, Mario (1960): **Causas de Infidencia**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, vol. I, pp.105 y ss.

⁶⁰⁷ Stoan, Op. cit., p.128

⁶⁰⁸ Suriá, op.cit, p.22

⁶⁰⁹ SCHWALLER, Robert F. (1968): "The Episcopal Succession in Spanish America, 1800-1850", en **The Americas Quarterly**, vol. 24, n° 3. Washington, Catholic University of America Press / Academy of American Franciscan History, pp. 207-271.

⁶¹⁰ *Ibíd.*, p. 231

poblaciones del occidente (como Maracaibo, Coro, La Grita y Barinas) que solicitaban para sí la dotación de esa alta prelatura⁶¹¹. La vacante se mantuvo hasta el nombramiento de Rafael Lasso de la Vega, electo en 1816, y quien asumiría el obispado el año siguiente; Lasso sería un fervoroso partidario de la restauración monárquica bajo el mandato del derecho Divino, hasta que la revolución de Riego y las victorias republicanas en el centro de Venezuela le hicieran modificar su opinión sobre el modo en que la república trataría el problema religioso⁶¹², eventualmente uniéndose a las nuevas instituciones republicanas.

Por su parte, la diócesis de Guayana, poco afectada durante los primeros años de la guerra, mantendría su aislamiento previo a la crisis del siglo: en 1804 había fallecido el obispo José Antonio Mohedano, y el obispado estuvo sin prelado hasta 1815, cuando fue escogido para tal posición José Ventura Cabello. El arzobispo Ventura Cabello no llegaría a ocupar su posición dada la reocupación de Guayana por las tropas republicanas, quienes le mantuvieron alejado de Santo Tomé de Guayana hasta su fallecimiento en un islote cerca de Guayana la Vieja en agosto 1817, tras su huida aguas abajo en el Orinoco⁶¹³. El suceso llevó a la realización de un sínodo de sacerdotes republicanos para la elección de un nuevo obispo, esta vez convocado por las autoridades republicanas, el cual se desarrollaría sin éxito (aunque sí bajo las acusaciones de cismático y galicano por parte de la propaganda monárquica)⁶¹⁴. Guayana no tendría obispo sino hasta diez años más tarde⁶¹⁵.

⁶¹¹ ALTEZ, Rogelio (2009): **La coyuntura como excusa: poderes regionales tras el obispado de Mérida en 1812**. Caracas, IX Jornadas de Historia y Religión/II Jornadas de Historia ITER, Universidad Católica Andrés Bello/ Konrad Adenauer Stiftung/ Universidad Javeriana / Instituto de Teología Para Religiosos/ AUSJAL/ Casa de Estudio de Historia de Venezuela Lorenzo Mendoza.

⁶¹² Navarro, Op. cit., 1951, p.532

⁶¹³ LETURIA, Pedro (1925): **El ocaso del patronato real en la América española: la acción diplomática de Bolívar ante Pio VII, 1820-1823 a la luz del Archivo Vaticano**. Madrid, Ediciones Razón y Fe, p. 97

⁶¹⁴ Straka, Op. cit., 2000, p.183. La alarma de la prensa monárquica se debía al posible nombramiento de un obispo partidario de la república, pero el hecho de la convocatoria debía resonar entre las autoridades eclesiásticas. Resulta importante decir que Bolívar convoca al sínodo de Guayana no basándose explícitamente en su autoridad civil -es decir, al patronato eclesiástico-, sino con un argumento de eco conciliarista que pasase de largo la autoridad de Roma en estos asuntos: "Ocupado desde el momento en que se me hizo sabedor de la muerte de aquel Prelado [Ventura Cabello] en buscar un medio de proveer a esta urgente necesidad, en circunstancias de hallarse obstruidos los recursos extraordinarios del Metropolitano o su Cabildo en sede vacante, por la Santa Sede para que designe el Gobernador que deba administrar la jurisdicción espiritual, he hallado, registrando en los Anales de la Iglesia, revestido al muy venerable clero de toda la autoridad para constituir el Jefe Eclesiástico que el orden de la disciplina canónica reclama. En los siglos más luminosos de la Iglesia, (...) es indubitable que los Obispos partían, por decirlo así, su autoridad con su clero, sin cuya deliberación no emprendían cosa alguna de momento en los asuntos de su ministerio. (...) El

LA PROPAGANDA POLÍTICO-RELIGIOSA

Eran entonces circunstancias extraordinarias. Interrumpida la regularidad de las comunicaciones entre los obispados y Roma, intervenido el clero por el poder civil, sacudida la práctica religiosa ordinaria, ¿cuál podía ser el rol de la religión en la guerra? Tratándose de una población mayoritaria, aunque heterodoxamente, devota, se trataba de dar realce a las acciones militares, tanto insurgentes como restauradoras. Para ello, el aval político y matearla de las autoridades eclesiásticas era crucial (lo que queda demostrado con la extensiva rotación de clérigos), como también era necesario asumir el prestigio de la religión para la propia causa, procurando desprestigiar los vínculos del contrario con la fe popular. En ese sentido se montaron sendos aparatos de propaganda que, por una parte, reforzaron los vínculos de la corona con la autoridad Providencial (aunque no todos los políticos monarquistas estuvieran de acuerdo con esa noción), y por la otra, mostraran que la causa republicana era en sí misma una causa sagrada.

Por el Rey, hacia Dios

La primera reacción monárquica, como vimos, tuvo un contenido integrista lo cual, unido a la heterodoxia religiosa de la primera república, hizo que el regreso de una oficialidad partidaria de la corona fuese promovida como un suceso auspicioso para el catolicismo. En su primer manifiesto a los caraqueños, Domingo de Monteverde señalaba que sus

clero ha sido en todos tiempos el depositario, mejor diré, la fuente y origen de la autoridad eclesiástica, si se concede a ésta la antigüedad del derecho de gentes antes del sagrado origen de que la revistió Jesucristo. (...) Animado por tan inmortales monumentos y por los repetidos ejemplos que nos presenta la historia eclesiástica de las Asambleas Generales de la Iglesia convocadas por las potestades del siglo, no menos que por mi ardiente celo y amor a la causa de la Religión Cristiana, me atrevo, como Jefe Supremo de la República, a excitar, llamar, y convocar con todo el afecto de mi corazón, y en caso necesario con el poder de la autoridad, a todos y a cada uno de los que componen el muy respetable clero de esta Diócesis, para que se presenten por sí a sus legítimos poderes en esta capital en el preciso término de cincuenta días, a deliberar sobre las necesidades de esta Santa Iglesia y muy particularmente a nombrar un superior eclesiástico que la administre." Simón Bolívar, al Clero del Obispado de Guayana, 08-11-1817

⁶¹⁵ En 1827 el Congreso de Colombia nominaría a Mariano de Talavera y Garcés como candidato a este obispado. La Santa Sede había recibido esta candidatura, basada en el derecho de patronato asumido por la República, mientras estaba vigente una nominación hecha por la corona española. Para evitar declarar a un poder civil sobre el otro, la candidatura de Mariano de Talavera fue acogida, y éste fue nombrado vicario apostólico de la región, dándosele el rango de Obispo, pero no de Santo Tomás de Guayana, sino como Obispo Titular *in partibus infidelium* de Tricala, en Grecia. Schwaller, Op. cit., p.235

tropas habían actuado guiadas por una voluntad superior, y eso garantizaba una renovada concordia: “El gobierno actual de Caracas, fundado por [los principios de justicia, bondad y legitimidad]... se cree en la obligación de repetirlo... Cuando sus armas conducidas por la mano del Omnipotente corrían a restablecerlo, os prometió en medio de su carrera, lo que creo que visteis con placer y admiración...”⁶¹⁶ No obstante al hecho de que tal concordia no fue buscada ni alcanzada, y que el enfrentamiento bélico continuó, la idea de que la causa de la corona gozaba el favor especial de la divinidad. Como contracara, se planteaba que la república era una obra del ateísmo y la impiedad, lo cual escondían, ya que propagaban como sagrado y razonable el pretendido derecho natural del pueblo, el cual estaba proscrito de acuerdo a la tradición dominante. Así, la revolución era en esencia un acto irreligioso, y por eso estaba plagado de vicios e inmoralidad: los republicanos eran crueles, licenciosos, falsos, vanidosos, manilargos, tontos y débiles o astutos y violentos –según se les presentara como objeto de burla o como fuente de moraleja para el público desprevenido. La preocupación se manifestaba como un asunto de primer orden, tal como refleja este comunicado del general Morillo, recogido en el *Correo del Orinoco*:

“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 un excelente Bibliografía para pedir a Europa los mejores libros. Todo es ya corrupción, todo intimidad, todo anuncia el riesgo de que aquellas gentes se condenen en masa...”⁶¹⁷

Una mortificación similar aparecía en las *Pláticas Doctrinales* del padre Salvador García Ortigoza, notorio sacerdote afecto a la monarquía: “Tales son esos impíos escritores Voltaire, Rousseau, Montesquieu, toda esa gavilla de revolucionarios que alarman a los pueblos contra el trono”, y a ellos añade los documentos doctrinarios de la primera república, todavía fresca en el recuerdo de los más piadosos, “esos (...) como son:

⁶¹⁶ Proclama de Domingo de Monteverde al público de Caracas, 03-08-1812, en Muñoz, op.cit, p.306

⁶¹⁷ “Continuación de la Exposición sobre la Mediación entre España y América”, *Correo del Orinoco*, nº 13, sábado 17-10-1818.

Constituciones del Congreso de Venezuela, Leyes Municipales, Manifiesto de Independencia, escritos de Guillermo Burke, Derechos del hombre, Patriotismo de Nirgua; en una palabra, todos los impresos, proclamas, y discursos, invectivas contra el Rey y Nación española...”⁶¹⁸

La prensa realista repetía estas acusaciones permanentemente; en los periodos que controlaban Caracas, la *Gaceta* funcionó como un tenaz propagador de estas ideas. Dirigida por el médico y publicista José Domingo Díaz, cuya opinión había pasado de ser simplemente la de un súbdito favorable a la ilustración, en el *Semanario de Caracas*, a la de un defensor de las posturas más furiosamente antirrepublicanas⁶¹⁹; para decirlo de otro modo, pasó de Jovellanos a Barruel en el curso de esos violentos años.

Si algo caracterizó la escritura de Díaz fue que nunca escatimó en calificativos que definieran con de la manera más agresiva posible a sus contrarios políticos. Y la experiencia de la caída de la primera república parecía haber enseñado que no había un elemento más polarizador que las creencias religiosas de los republicanos. La impiedad era una de las acusaciones frecuentes que se le imputaba a los rebeldes, cuya genérica ilustración era en sí misma causa de sospecha⁶²⁰, y fue motivo para que se les impusieran castigos religiosos ejemplarizantes, como la

⁶¹⁸ GARCÍA ORTIGOZA, Salvador (1816): **Pláticas doctrinales predicadas en la Santa Iglesia Metropolitana de Caracas: En los cinco primeros días de la Dominica de Pasión por el Pbro. Salvador García Ortigoza de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri en 1816**. Caracas, Imprenta de Juan Gutiérrez. Citado en PINO ITURRIETA, Elías (1998): “Un sermón por el Imperio”, en **Ideas y mentalidades en Venezuela**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, p.60

⁶¹⁹ Díaz, cuyos testimonios siguen siendo de gran interés para los historiadores, puede considerarse como un ejemplo vívido de las contradicciones y fracturas de los estratos sociales surgidos en la etapa colonial, así como de la desarticulación de la élite criolla: nacido en 1772, fue acogido como niño expósito, fue acogido por la Iglesia, lo cual le permitió proseguir estudios secundarios y superiores. Funcionario de salud pública, fue miembro de la Junta Central de Vacuna a inicios del siglo XIX, y su desempeño le mereció ser admitido en las academias médicas de la Metrópoli. A su regreso a Caracas, en 1810, las autoridades criollas no reconocieron sus estudios ni el nombramiento de la Junta Central Gubernativa del Reino le había otorgado como inspector de los hospitales de la ciudad. Fue director de la *Gaceta de Caracas* en todas las épocas de dominio monárquico de la capital a partir de 1812, así como funcionario de la Corona incluso luego de su exilio de Venezuela, en 1821.

⁶²⁰ “... cuando el hombre abusando del talento que recibió de la liberalidad de su Criador, y prostituyendo sus luces adquiridas á costa de tareas y fatigas se deja arrastras de la corrupción de su corazón, desaparecen aquellas brillantes cualidades, y se hace digno del odio de sus contemporáneos y del desprecio de la posteridad. (...) La erudición se permite atentados que la deshonoran: los sabios sobre el teatro del mundo se asemejan á los conquistadores cuyas victorias son la felicidad ò desgracia de los imperios. (...) [¿Qué] es la sabiduría sin la virtud?” TALAVERA y GARCÉS, Mariano (1817): “Oracion pronunciada el día 8 de diciembre por el Dr. D. Mariano Talavera en presencia de la R. y P. Universidad de Caracas, con motivo de la distribución de premios que se hace en este día á los jóvenes mas adelantados en el estudio”, **Gaceta de Caracas**, 31-12-1817

excomuni6n⁶²¹. M1s all1 del fanatismo, esta imputaci6n deb1a ser particularmente preocupante para los republicanos, dado el efecto que esos mensajes hab1an tenido sobre la suerte de la primera rep1blica. De all1 que su frecuente inter1s en manifestarse con pr1cticas e im1genes piadosas fuese visto por los mon1rquicos como una confirmaci6n de su dudoso car1cter y falta de escr1pulos:

"Hombres sin religion: hombres creidos de la caducidad de su esp1ritu; hombres que anhelan por romper el freno que la sana moral impone 1 todos para contener el 1mpetu de sus terribles pasiones: hombres que le han roto en estas funest1simas turbaciones; hombres por estos principios enemigos eternos 1 irreconciliables del justo gobierno de los reyes: hombres tan presumidos y orgullosos como ignorantes; hombres creidos sabios por una atrevida, indecente 1 insignificante charla: hombres llenos de deudas por su criminal holgazaner1a, 1 por sus mas criminales disipaciones: hombres sin m1rito ni calidades para ocupar un lugar distinguido, pero ansiosos de ocuparlo: estos han sido los revolucionarios de Venezuela..."⁶²²

As1 como los republicanos eran caracterizados como unos hombres terribles (monstruos, r1probos, uno de ellos es "inhumano, cobarde, cruel, insensato, pueril, orgulloso, p1rfido 1 ignorante"⁶²³), las ideas republicanas y liberales son descritas contrarias a las prescripciones de Dios, ya que la obediencia del vasallo era la actitud pol1tica prescrita: "Los Reyes son ungidos del Se1or y su poder es Absoluto"⁶²⁴. Se peca cuando se desobedece pol1ticamente. Normalmente no se refieren estos autores a la licencia social generalizada o a la profusi6n de otros pecados, sino a su manifestaci6n pol1tica concreta. La rebeli6n pol1tica ser1a un pecado de los m1s graves, ya que anula todo v1nculo social ulterior a la obediencia a

⁶²¹ El ej1rcito republicano de Occidente fue excomulgado *en masse* por los gobernadores del arzobispado de Bogot1 Juan Bautista Pey de Andrade y Jos1 Domingo Duquesne hacia finales de 1814. Aunque esa orden fue revertida, y se deb1a m1s a las rivalidades pol1ticas entre los neogranadinos, los t1rminos no dejaban de ser alarmantes: "Amenazados de una repentina irrupci6n de gente armada o de guerra implacable, en que no se guardan los estilos, leyes y reglas que precisamente se observan entre todas las naciones animadas de los sentimientos de humanidad, viol1ndose el derecho de gentes y procedi1ndose con una despiadada crueldad (...): teni1ndose entendido que gobierna esta expedici6n el general Sim6n Bol1var, cuya historia es bien conocida en todo el reino, cuya crueldad es notoria a todos estos pa1ses a que ha llevado muerte y desolaci6n, y cuya irreligi6n e impiedad ha publicado 1 mismo y la ha dado a conocer en una proclama [el *Manifiesto de Cartagena*] (...) Atendiendo estos urgent1simos peligros, siendo de nuestra obligaci6n e incumbencia el manifestarlos a los pueblos, que pueden preocuparse con el terrorismo y con las artificiosas razones de una seductora pol1tica, y en que, pretextando otras cosas, pretenden esconder debajo de especiosos raciocinios el robo, el sacrificio, la impiedad y la ruina universal: nos vemos necesitados, en cumplimiento del ministerio que ejercemos y en defensa de la Religi6n y de la humanidad, a manifestarlos claramente, y entiendan la obligaci6n que tienen de creer a sus pastores, a quienes ha colocado Dios en su Iglesia para que aprendan de ellos la doctrina de la verdad, y no se dejen engañar de algunos otros que, por sus particulares intereses y fines y por la corrupci6n de coraz6n, est1n envueltos en las mismas causas y se hacen c6mplices de los mismos delitos y de la excomuni6n, d1ndoles favor, auxilio, ayuda o cualquiera cooperaci6n para el logro de sus intentos...", recogido en BLANCO, Jos1 F1lix, y AZP1RUA, Ram6n (1979): **Documentos para la historia de la vida p1blica del Libertador**. Caracas, Comit1 Ejecutivo del Bicentenario de Sim6n Bol1var, Presidencia de la Rep1blica, tomo V, pp. 184, 195-196, nn. 980, 992-993; Guti1rrez, Op. cit., p.73

⁶²² D1AZ, Jos1 Domingo (1815a): "Admirar1 el p1blico...", **Gaceta de Caracas**, 27-09-1819

⁶²³ Se refiere a Sim6n Bol1var. D1AZ; Jos1 Domingo (1815b): "Venezuela. Caracas", **Gaceta de Caracas**, 26-04-1815

⁶²⁴ Garc1a Ortigoza, citado por Pino Iturrieta, Op. cit., 1998, p.62

la autoridad. No admite la posibilidad de injusticia por parte del Rey, ni la posibilidad de gobierno popular apoyado por la divinidad.

Para promocionar esta idea, una de las fuentes más socorridas a favor de la propagación del derecho Divino de los reyes, fue la breve papal titulada luego *Etsi longissimo terrarum*⁶²⁵, firmada por Pío VII (el aristocrático prelado Bernabé Chiaramonti) el 30 de enero de 1816. En esta carta el pontífice celebra a los sacerdotes que se han dedicado a “inspirar (...) el justo y firme odio” contra las ideas pactistas y otras filosofías contrarias a la debida sumisión a la autoridad y a la religión. Aunque esta no sería la única comunicación papal publicada por los realistas indianos, fue mucho más difundida ya que no se trataba de una enumeración de principios abstractos, sino una intervención a favor de Fernando VII.

En esta breve, el Papa critica abiertamente la noción de rebelión popular, aunque no como un error intrínseco a esta doctrina, sino en virtud de los desórdenes que esta aspiración errónea habría causado tanto en la vida civil como religiosa. Es preciso que el clero y los fieles dediquen todos sus esfuerzos “para desarraigar y destruir completamente la funesta cizaña de alborotos y sediciones que el hombre enemigo sembró en esos países”⁶²⁶. Sin embargo, no puede decirse que se trate otra defensa usual al derecho Divino de los reyes; Chiaramonti prefiere la paz a la discordia, y el gobierno que parece mantenerla, y de ese modo sirve mejor al cristianismo, sería la monarquía española. Porque en este documento el restaurado Fernando VII es descrito como un príncipe virtuoso y cristiano, y por lo tanto, merecedor de la obediencia de sus súbditos. No se critica a la soberanía popular, sino que no es considerado correcto invocar el derecho a la rebelión ante la existencia de un monarca tan justo; de modo que para convencer a los incrédulos y apaciguar a los rebeldes, los pastores de almas han de mostrar

“a sus ovejas con todo el celo que puedan los terribles y gravísimos prejuicios de la rebelión, si presenta las ilustres y singulares virtudes de Nuestro carísimo Hijo en Jesucristo, Fernando, Vuestro Rey Católico, para quien nada hay más precioso que la Religión y la felicidad de sus súbditos”⁶²⁷

⁶²⁵ Recogida en González Oropeza, Op. cit., pp.106-107

⁶²⁶ *Ibíd.*, p. 106

⁶²⁷ *Id.*

Esta tarea no es poco urgente, ya que más allá de las ventajas terrenales de la paz, la restauración de la autoridad fernandina en América es presentada como vinculada a la salvación eterna: "...vuestros afanes y trabajos lograrán por último en el cielo la recompensa prometida por aquél que llama bienaventurados e hijos de Dios a los pacíficos"⁶²⁸. La difusión de esta carta fue tan repetida en ambos hemisferios que Juan Germán Roscío se dedicó a la tarea de traducir, en su exilio norteamericano, la homilía que como cardenal del poblado de Imola⁶²⁹, en la cual sostenía que las repúblicas no eran necesariamente contrarias al catolicismo (la región había sido anexada a la República Cisalpina, tras mil años de pertenencia a los territorios pontificios). Ambos documentos revelan que el interés de Chiaramonti no es apuntalar una forma política específica, sino más bien defender al gobierno considerado como más afín al catolicismo; para 1816 –fresco el recuerdo de los excesos revolucionarios de Europa y sin que se vislumbrara el éxito o la vocación religiosa de las rebeliones en la América Española, tal gobierno era el borbónico. Fernando era el deseado y bien amado rey, no un tirano indefendible como lo catalogaban los republicanos; claro está, la corona tenía esos atributos taumatúrgicos independientemente de la personalidad del coronado, que se hacía divino de acuerdo a la inescrutable voluntad celestial. Como apunta al público el padre, Manuel Vicente de Maya - vicario del Arzobispado de Caracas en ausencia de Coll y Prat-, en numerosas cartas pastorales a efecto de llamar la atención sobre los errores político-religiosos, reinterpreta las palabras pontificias:

"Si los Reyes de la tierra son los ungidos del Señor, su carácter debe asemejarlos al Dios de quien han recibido el poder y la autoridad. Por tanto, amados hermanos míos, no os estrañéis que (...) hable con el mayor honor y decoro del heredero de todas las virtudes de sus gloriosos progenitores, á quien el Cielo, que distribuye los imperios para su beneplácito, ha destinado para el trono de las Españas..."⁶³⁰

De las virtudes del monarca, tomadas como evidentes *prima facie*, debían derivar el cúmulo de virtudes sociales. Como en una cadena cuya causa

⁶²⁸ *Ibíd.*, p.107

⁶²⁹ *Vid. infra*, nota 763.

⁶³⁰ MAYA, Manuel Vicente de (1817): "Carta Pastoral. Nos el Dr. D. Manuel Vicente de Maya, Presbítero, Dr. en ámbos derechos y sagrada Teología, Canónigo magistral de esta santa Iglesia Metropolitana, Consiliario del Seminario Tridentino, Examinador sinodal, Provisor, Vicario General y Gobernador de este Arzobispado por el Illmo. Sr. Dr. D. Narciso Coll y Prat, dignísimo Arzobispo de esta Diócesis, del Consejo de S.M., &c. A todos los fieles de Cristo...", **Gaceta de Caracas**, 1^o-10-1817.

primera es la virtud divina, el rey es el vínculo entre la sociedad y la divinidad, y es por eso un vicario más necesario que la misma Iglesia, porque la jerarquía de la perfección celestial había de repetirse benéficamente en la nación, en el hogar, en el trabajo:

“...la abundancia de la paz es fruto de su reinado (...) Un Príncipe religioso, que solo reina sobre nosotros para dilatar el imperio de Jesucristo, no puede tener otras miras, sino que vosotros, padres de familia, regreséis a vuestras casas, para que vuestros hijos, que forman una pequeña grey que os ha confiado el Altísimo, reciban de vuestras manos el pan, de vuestros labios la enseñanza, y de vuestra conducta el ejemplo y la edificación...”⁶³¹

Por eso la interpretación que se dio en Venezuela al texto del Papa responde más a los intereses de sostener la monarquía y desacreditar a los republicanos, que a la defensa de la religión propiamente dicha. Ambos elementos eran inseparables, y la obediencia al monarca no era considerada como un medio más para mantener la fe y la paz, sino como el único modo de acercarse a Dios. Por ello se multiplicaban las virtudes del monarca, y se resaltaba el carácter cuasi-demoníaco de los republicanos. En una pastoral de Maya publicada a comienzos de 1819 en la *Gaceta de Caracas*, el prelado reprueba el desorden y la falta de vigilancia de los fieles ante la clara amenaza para su modo de vida; no bastaban las palabras romanas:

“... fueron vanas nuestras esperanzas porque el germen de sedición produjo más amargos frutos: la desobediencia al Rey (...) forma el carácter de muchos espíritus atrevidos; y nuestros ojos se han cerrado para no ver la relación escandalosa, de que si gloria con una especie de impunidad de los hombres perversos, y de que se lamentan los timoratos. Parece que un velo de muerte se ha extendido sobre estas desgraciadas provincias para ocultar sus hijos sus verdaderos intereses, o que una obcecación y dureza (...) han ocupado lo espíritus es el punto de imposibilitarlo para oír la voz de Dios”⁶³²

Para el padre Maya era preciso dejar en claro que los errores políticos (la rebelión, la soberanía popular, los derechos inalienables del pueblo, etc.) iban aparejados de los religiosos (la licencia pecaminosa, la tolerancia, las dudas acerca de la autoridad eclesiástica, el galicanismo, etc.). Con esto el sacerdote acusaba a folletos como el titulado *El redactor de la «Gaceta de Caracas» abjura sus errores políticos sobre la dominación de los españoles en Venezuela y ratifica los religiosos*, publicado por Rafael Diego Mérida en Filadelfia en 1819, cuando por entonces el fogoso funcionario se hallaba desafectado del bando republicano. Mérida

⁶³¹ Id.

⁶³² Carta pastoral del Vicario General del Arzobispado de Caracas Manuel Vicente Maya, firmada después de la publicación del encíclica legitimista de Pío VII, *Gaceta de Caracas*, 08-12-1819. En González Oropeza, op. cit., pp. 109-110

proponía, para confusión de los lectores, que si bien la monarquía podía ser aceptable, no lo era la injerencia política e influencia social del clero⁶³³. Para el padre Maya este un dislate particularmente perverso, ya que horadaba la solidez del sistema que defendía, el cual dependía de la alianza entre ambos poderes. Toda esta profusión de ideas erróneas no derivaba sino de una falla moral y del pecado del orgullo, en el que se insistía recurrentemente:

“... ciertos hombres entregados a un sentido réprobo; sordos a los remordimientos de la conciencia como son insensibles al dolor los miembros del cuerpo humano que han sufrido el cauterio, [ellos] abandonó la sede para dar oídos al error, y a doctrinas inspiradas por los demonios: que estos hombres infelices, según acusan el idioma de la piedad el celo para facilitar suceso a la seducción, en verdad se aman demasiado a sí mismos: son codiciosos, vanos, soberbios, blasfemos, desobedientes, ingratos a los beneficios, violadores de las cosas más sagradas, de la paz, y de la palabra dada: crueles, calumniadores, deshonestos, ásperos, inhumanos, pérfidos, hinchados, y tan alarmantes de los deleites sensuales, que se anteponen a Dios: (...) Tales son un ignominioso caracteres de los apóstoles de Satanás, de cuyas asechanzas queremos libertaros; pues sabemos de un modo auténtico, que son los autores de promover hora de la revolución política, y de los desastrosos males que padece hoy la Iglesia de Dios. Si: los Franc- masones, secta infame...”⁶³⁴

El discurso de la propaganda realista de Díaz, García Ortigoza y Maya sigue el patrón barruelista: la agresión a las instituciones monárquicas es la disolución de la sociedad y la traición a la religión. No hay espacio para las disquisiciones teóricas: se trata de la doctrina del mandato real y provincial como una verdad evidente e innegable. Durante el primer período republicano los cambios políticos permitían plantearse algunas novedades institucionales: la inmigración de extranjeros, la revisión del regío patronato y de los fueros eclesiásticos, etc. Ahora no era el momento para esas discusiones, ya que se amenazaba a un edificio social, político, y cultural aparentemente homogéneo y sin contradicciones internas, cuya defensa era planteada como “un deber de justicia, y una obligación gravísima de conciencia”⁶³⁵, y que podía ser destruido hasta sus cimientos gracias a la tenaz amenaza de la impiedad, evidente en las perturbaciones de la guerra: “Figuraos una completa anarquía, una disolución de todos los sagrados vínculos la naturaleza, del parentesco y de la amistad; una sociedad sin pudor, sin virtud, sin freno, sin Dios, sin

⁶³³ Este texto, que denostaba del catolicismo y sus ritos mientras que igualaba tolerancia de cultos con la República, le valió a su autor su excomunión de la Iglesia. Mérida -famoso por sus invectivas en prensa-mantendrá hasta el fin de su vida una posición furiosamente anticatólica, por lo que casi se le impide su entierro en camposanto. Strauss, Op. cit., pp.244.248

⁶³⁴ *Ibíd.*, p. 111. La referencia a la Masonería no es infundada, pero sí es exagerada en ánimo de la magnitud con que la Iglesia católica catalogaba esta amenaza. Desde 1738, a través de la bula papal *In eminenti apostolatus specula* de Clemente XII, se prohibía a los católicos el trato y la comunicación con los masones, lo que implicaba que los fieles no podían pertenecer a las logias masónicas.

⁶³⁵ *Ibíd.*, p.113

temor de castigo, mi esperanza de premio...”⁶³⁶. Tales mensajes funcionaban, en el bando contrario, como una suerte de profecía autocumplida que acendrabá sus tendencias anticlericales, al confirmar para muchos el fanatismo monárquico el sector eclesiástico, cargo que le acompañará en las décadas siguientes. Este exhorto del obispo Lasso no podía ayudar a darse una imagen más equilibrada del clero:

“A nosotros nos cercan, ò dentro de nosotros mismos tenemos enemigos, que si no combaten contra la Religion, la perturban, la relajan y sin duda alguna la desprecian no temiendo perderla. La razon no los contiene: el perdon de sus delitos no los mueve; el robo los hace más orgullosos: la obstinacion los ha cegado. (...) Los sacerdotes, dicen Santo Tomas, deben ser los primeros en la guerra para exhortar. Añadid pues la obligacion que os recordamos de pastores, cuya cuenta no tanto es de temerse delante de los hombres, cuando delante de Dios.”⁶³⁷

La Propaganda Republicana

La visión de los hechos y de los enemigos que se deriva de la propaganda republicana es, a la vez, el reflejo del maniqueísmo monárquico, propio de una confrontación, y además el despliegue de una perspectiva existencial del conflicto político. Tal imagen está planteada, principalmente, en las cartas y manifiestos del entonces coronel Simón Bolívar, quien había logrado escapar del desastre, logrando radicarse en el territorio libre de la Nueva Granada. Más allá de sus responsabilidades personales en la caída de las instituciones republicanas de los años 1811 y 1812, el oficial caraqueño desarrollaría un diagnóstico político basado en la imposibilidad de la instauración de la república bajo las condiciones de transacción (entre lo central y lo provincial, entre lo secular y lo religioso, entre lo criollo y lo español) que le parecían propias de aquellas instituciones. Se hará énfasis en una nueva virtud, que supere la corrupción del súbdito dominado por el rey y temeroso de Dios, y que a su vez sea más provechosa que el interés y la racionalidad del ciudadano ilustrado y liberal. Con esto nos acerca a un republicanismo sentimental y sagrado, basado en el amor a la patria y la participación política virtuosa (es decir, desinteresada, como sería la de los hombres en armas), con lo

⁶³⁶ *Ibíd.*, p.112

⁶³⁷ LASSO DE LA VEGA, Rafael (1819): “Carta Pastoral. Rafael, Obispo de Mérida de Maracaibo al Consejo de S.M., &c.- Venerables curas de nuestro obispado”, **Gaceta de Caracas**, 08-12-1819

que aporta el lenguaje del republicanismo clásico a esta historia⁶³⁸. Bolívar estaba encomendado a restaurar las instituciones de 1811, pero da un giro a éstas órdenes, denunciando en sus proclamas de Cartagena la debilidad y carencia de virtud de aquél gobierno. Sus manifiestos parten, en primer lugar, de la denuncia del régimen de Monteverde, del penoso tratado de capitulación que el Generalísimo Miranda había, “por una vergonzosa cobardía”⁶³⁹, concedido a la fuerza del oficial canario. Así las acciones realistas serán permanentemente descritas como hechos de violencia y usurpación:

“Comienza la violencia del nuevo gobierno: multitud de ciudadanos respetables son conducidos vilipendiosamente ante el tirano (...) Cerca de cuatrocientos presos gimen en la bóvedas y pontones: doblados grillos oprimen a los más de ellos (...). La Consternación es general y las gentes desoladas, errando por los campos, en la miseria, apenas pueden sobrellevar una cansada vida. (...) Sus depredaciones en la patriótica y desdichada ciudad de Caracas os patentizan el descarado vilipendio que recae sobre nosotros al sucumbir bajo sus manos sanguinarias”⁶⁴⁰

Tanto la denuncia al comportamiento de Monteverde y sus aliados políticos –entre los que se encontraba la alarmada Iglesia católica, como vimos-, como la crítica al carácter poco virtuoso y más bien resignado del Generalísimo, representan el inicio del lamento por la situación de la República, subyugada y corrompida. Frente a tal espectro, la restauración institucional y moral de la república no era un asunto de ley, sino de fuerza: “¿Qué esperanzas nos restan de salud? *La guerra*, la guerra sola puede salvarnos por *la senda del honor*”⁶⁴¹. El honor puede alimentar el interés común a través de las ambiciones personales, alimentando finalmente el amor a la República⁶⁴² en hombres no preparados para la ciudadanía republicana, a causa de la costumbre, de las “antiguas cadenas”, y del temor. Con ello englobaba todo el sistema de dominación previo a la república de 1811 desde una perspectiva integral, que requería una extirpación, concebida a partir de ese momento como radical. El dominio español nos había legado cierta civilización, pero aparejada del

⁶³⁸ Castro Leiva, Op. cit., 1999, p. 34; URBANEJA, Diego Bautista (2004): **Bolívar, el pueblo y el poder**. Caracas, Fundación para la Cultura Urbana, pp.60-66.

⁶³⁹ BOLÍVAR, Simón (1812): “Manifiesto de Bolívar dado en Cartagena el 2 de noviembre de 1812 sobre la conducta del Gobierno de Monteverde después de la capitulación de San Mateo”, en BOLÍVAR, Simón (1968): **Escritos del Libertador**. Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, p.108.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, pp.108-109.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p.109.

⁶⁴² “El honor pone en movimiento todas las partes del cuerpo político, las une en virtud de su propia acción y así resulta que cada uno se encamina al bien común cuando cree obrar por sus intereses particulares” (Montesquieu, Op. cit., parte i, lib. III, cap. vii, p.22; lib. VII, cap. iv, p.71).

“hábito a la obediencia; un comercio de intereses, de luces, de religión; una recíproca benevolencia; una tierna solicitud por la cuna y gloria de nuestros padres; en fin, todo lo que formaba nuestra esperanza nos venía de España.” En suma, “este apego forzado por el imperio de la dominación.”⁶⁴³ Rescatar a esas “gentes desoladas”, precisamente a través del esfuerzo guerrero, era un imperativo ante el cual no podían hacerse concesiones:

“Una estúpida indulgencia para con los ingratos y pérfidos españoles, siempre sorprendidos en atentados y subversiones intestinas, y siempre impunes en sus atroces delitos: injusticia que causó ciertamente el incurable mal que nos redujo de nuevo a la esclavitud. Y, en fin, el fanatismo religioso, hipócritamente manejado por el clero, empeñado en trastornar el espíritu público por sus miras de egoísmo e intereses de partido, temiendo la pérdida de su preponderancia sobre los pueblos supersticiosos. Todo vino a concurrir a un tiempo para preparar nuestras cadenas”⁶⁴⁴

Y aún más

“Cerremos para siempre la puerta a la conciliación y a la armonía: que ya no se oiga otra voz que la de la indignación. Vengamos tres siglos de ignominia, que nuestra criminal bondad ha prolongado; y sobre todo, vengamos condignamente los asesinatos, robos y violencias que los vándalos de España están cometiendo en la desastrada e ilustre Caracas.

¿Pero podrá existir un americano, que merezca este glorioso nombre, que no prorrumpe en un giro de *muerte* contra todo español, al contemplar el sacrificio de tantas víctimas inmoladas en toda la extensión de Venezuela? No, no, no.”⁶⁴⁵

La libertad ya no era un asunto de descubrimiento racional, de consentimiento (como se intentó tras los sucesos de 1810), sino de obligación. La libertad -en condiciones adversas no sólo por el dominio del enemigo, sino por la falta de carácter de los potenciales ciudadanos- sólo se gana a través de la lucha, que fortalece el carácter republicano, que crea ciudadanos. Es la práctica de la virtud la que hace hombres virtuosos, por lo que era urgente, que todo americano (distinto moralmente al español fanatizado por la mitra y subyugado por la corona) concudiese en el esfuerzo: habían de merecerse la victoria, o nunca ser dignos de este “glorioso nombre”; había que reponer, entonces, la “piedra de la libertad suramericana”. El tema es reiterativo en los casi cuatro lustros siguientes de la vida pública del caraqueño.

⁶⁴³ BOLÍVAR, Simón (1815): “Contestación de un Americano Meridional a un caballero de esta isla” [1ª Carta de Jamaica], Kingston, 06-09-1815, en BOLÍVAR, Simón (2007): **Obra Política y Constitucional**. Madrid, Editorial Tecnos, p.5

⁶⁴⁴ BOLÍVAR, Simón y TEJERA, Vicente (1812): “Carta al Soberano Congreso de la Nueva Granada”, en Bolívar, Op. cit., 1968, p.110

⁶⁴⁵ Segundo Manifiesto de Cartagena, 2-11-1812

En un documento posterior, Bolívar y Tejera⁶⁴⁶, se dirigen al Congreso de la Nueva Granada, para explicar el motivo fundamental de la pérdida de la Primera República, a saber, su incapacidad política y su vacilación al lidiar con la rebelión de Coro, y con el fanatismo interno. Los enemigos eran despreciables, “una ciudad tan vil y estólida que, desconociendo el valor de sus derechos, pretendía privarnos de los nuestros por la vía de la fuerza...”⁶⁴⁷, pero además, eran sumamente poderosos; y buena parte de su poder no estaba en la capacidad de sus armas, sino en su retórica que confundía a la población ya hacía vacilar a los dirigentes:

“La eclesiástica tuvo, después del terremoto, una parte muy considerable en la sublevación de los lugares y ciudades subalternas: y en la introducción de los enemigos en el país; abusando sacrílegamente de la santidad de su ministerio en favor de los promotores de la guerra civil. Sin embargo, debemos confesar ingenuamente, que estos traidores sacerdotes se animaban a cometer los execrables crímenes de que justamente se les acusa porque la impunidad de los delitos era absoluta; la cual hallaba en el Congreso un escandaloso abrigo; llegando a tal punto esta injusticia que de la insurrección de la ciudad de Valencia, que costó su pacificación cerca de mil hombres, no se dio a la vindicta de las leyes un solo rebelde; quedando todos con vida y, los más, con sus bienes.”⁶⁴⁸

Ante esos enemigos, Bolívar sostenía que el gobierno republicano había sido tímido. La Junta, cegada por una “falsa política” y siguiendo “los preceptos de la filantropía mal entendida”, negados al uso de la fuerza a la cual el enemigo se exponía por su contrariedad política. Adicionalmente, aquél primer gobierno, que no parecía estar a los ojos de los militares republicanos plenamente convencido de la potencia derivada de la “simple exposición de sus principios”, había disipado “frívolamente” las rentas públicas, sin atender a la prioridad de levantar “tropas veteranas suficientes que pusiesen a la Provincia y toda la Confederación a cubierto de toda invasión”⁶⁴⁹. De nuevo el carácter débil, la ausencia de virtud republicana de los prohombres de 1811 son señaladas: la república no sólo habría perecido por externalidades deplorables, sino por su inconsecuencia frente a principios políticos verdaderamente eficaces.

⁶⁴⁶ Tejera fue compañero de Bolívar en su exilio en Cartagena, y con él entraría a Venezuela, sirviendo al gobierno de la Segunda República. Vicente Tejera había sido participante de los sucesos venezolanos desde la invasión francesa a España, participando en la Conspiración de los Mantuanos, en los sucesos del año 1810 (llegando a ser Ministro de la Alta Corte de Justicia). Luego de la caída de la Segunda República, Tejera se exilaría en St. Thomas, Antillas británicas, con su familia. Regresando en 1817 a Venezuela para colaborar con el gobierno patriota en Angostura, muere en naufragio.

⁶⁴⁷ *Ibíd.*, p.112.

⁶⁴⁸ BOLÍVAR, Simón (1812): “Memoria dirigida a los ciudadanos de la Nueva Granada por un Caraqueño” [Manifiesto de Cartagena], Cartagena, 15-12-1812, *Ibíd.*, p.115

⁶⁴⁹ Bolívar y Tejero, *Ibíd.*, p.113.

En su manifiesto del 15 de diciembre de 1812, Bolívar resume las anotaciones anteriores, extendiéndose en la ausencia de verdaderos políticos entre los republicanos de 1811, a declarándose “fiel al sistema liberal y justo que proclamó mi patria” (quizás cuidándose de recelos entre los Neogranadinos acerca del radicalismo bolivariano), y anunciando su intención de “seguir aquí los estandartes de la independencia, que tan gloriosamente tremolan en estos Estados”⁶⁵⁰. Como antes, no deja de dar un juicio tajante, en este caso de la tolerancia civil que habrían mostrado los republicanos:

“El más consecuente error que cometió Venezuela, al presentarse en el teatro político fue, sin contradicción, la fatal adopción que hizo del sistema tolerante; sistema improbadado como débil e ineficaz, desde entonces, por todo el mundo sensato, y tenazmente sostenido hasta los últimos períodos, con una ceguera sin ejemplo. (...) Los códigos que consultaban nuestros magistrados no eran los que podían enseñarles la ciencia práctica del gobierno, sino los que han formado ciertos buenos visionarios que, imaginándose repúblicas aéreas, han procurado alcanzar la perfección política, **presuponiendo la perfectibilidad del linaje humano**. Por manera que tuvimos filósofos por Jefes, filantropía por legislación, dialéctica por táctica, y sofistas por soldados. Con semejante subversión de principios y de cosas el orden social se sintió extremadamente conmovido, y desde luego corrió el Estado a pasos agigantados a una disolución universal. (...) La doctrina que apoyaba esta conducta tenía su origen en las **máximas filantrópicas** de algunos escritores que defienden la no residencia de la facultad en nadie para privar de la vida a un hombre, aun en el caso de haber delinquido éste en el delito de lesa patria. Al abrigo de esta piadosa doctrina, a cada conspiración sucedía un perdón, y a cada perdón sucedía otra conspiración que se volvía a perdonar; porque los gobiernos liberales deben distinguirse por la clemencia. ¡Clemencia criminal, que contribuyó más que nada a derribar la máquina que todavía no habíamos enteramente concluido!”⁶⁵¹

Así las cosas, tuvimos criminales por republicanos; lo que a un liberal podía parecerle vicioso (el uso de la autoridad y la coerción para someter a la opinión), era lo que, en medio de la necesidad republicana de libertad colectiva y positiva podía parecerle virtuoso a un republicano clásico: precisamente porque el criterio particular era falible, el criterio colectivista (que no colectivo, necesariamente) debía aportar la guía de la acción política. No cabía en el juicio bolivariano ninguna admisión de los propios errores, o de la posibilidad de bondad del ideal de la república comercial (basada en la tolerancia civil y, eventualmente, religiosa), que por su parte no estaba exenta ni de un ideal ciudadano, ni de una aspiración a la unidad y a la superación de las facciones. La república primera fue para el coronel un experimento impolítico, y completamente desligada de la realidad, ajena a los problemas concretos de la táctica militar, y esperando racionalidad donde no había motivación, ni disciplina y ni preparación. Toda “subversión de principios” era, al no ser el virtuoso

⁶⁵⁰ *Ibíd.*, p.117.

⁶⁵¹ Bolívar, *Op. cit.*, 1812, *Ibíd.*, p.117-118. Las negritas son nuestras.

acomodo de las cosas a sus fines, la corrupción del principio republicano. Conspirar esta subversión dependía, insiste, de la lucha que desarrolla las virtudes republicanas, ausentes de entre nuestros “ciudadanos”. En las antiguas repúblicas

“...sólo confiaban la salvación y la gloria de los Estados, en sus virtudes políticas, costumbres severas, y carácter militar, **calidades que nosotros estamos muy distantes de poseer.** (...) Generalmente hablando todavía nuestros conciudadanos no se hallan en aptitud de ejercer por sí mismos y ampliamente sus derechos; porque carecen de virtudes políticas que caracterizan al verdadero republicano; virtudes que no se adquiere en los Gobiernos absolutos, en donde se desconocen los derechos y los deberes del ciudadano.”⁶⁵²

No podíamos, después de trescientos años de dominación, ser ciudadanos por orden de un decreto: serlo dependía de una educación cívica, que, en las circunstancias ajenas a la deliberación y a la paz, tenía que darse por medio de la guerra.

La crítica hace énfasis en la pluralidad arreglada institucionalmente por la república caída, la cual habría debilitado la necesaria unidad y por lo tanto imposibilitaba su defensa ante los sediciosos. Al no obligarlas a ser libres, se les permitía esclavizar al conjunto de la sociedad. Los constituyentes se habían confederado (luego de extensísimas discusiones) en la idea de poder derrotar las facciones, que gracias a su sistema habrían de ser un problema menor; las facciones se arreglan en sus efectos y no en sus causas (pues éstas son consecuencia de la libertad, “mostradas en la naturaleza del hombre”); de otro modo se amenaza la libertad “liberal”⁶⁵³. Para el republicanismo cívico, al contrario, la vida del ciudadano-soldado es incompatible a estas exquisiteces imaginarias; el trato con los facciosos, los sediciosos, todo partido ajeno al partido unitario, había de ser eliminado de raíz, con firmeza, con templanza; atacar la libertad del faccioso era defender la libertad de los

⁶⁵² *Ibíd.*, pp.119-120. Las negritas son nuestras.

⁶⁵³ Para el vínculo entre tolerancia religiosa y civil, *Vid. supra*, nota 313: “Existen dos métodos para curar los malos efectos de las facciones: el primero, removiendo sus causas; el otro, controlando sus efectos. Asimismo existen dos métodos para eliminar las causas de las facciones: uno, destruyendo la libertad que es esencial para su existencia; el otro, dándole a cada ciudadano las mismas opiniones, las mismas pasiones, los mismos intereses (...) El segundo expediente es tan impracticable como desaconsejable es el primero. Mientras la razón del hombre no sea perfecta, y éste tenga la libertad para utilizarla, se formarán diversas opiniones. (...) De lo que podemos inferir que ya que las causas de las facciones no pueden ser removidas, sólo podemos buscar alivio controlando sus efectos.

Si una facción consiste en una minoría, el alivio se obtiene gracias al principio republicano, que permite a la mayoría derrotar los puntos de vista siniestros a través del voto regular. Puede que la facción estorbe al gobierno, o convulsione a la sociedad; pero ninguna facción minoritaria será capaz de ejecutar y enmascarar su violencia bajo las formas de la Constitución. Cuando una mayoría es la facciosa, las formas del gobierno popular le permiten sacrificar a sus pasiones tanto el bien público como los derechos de otros ciudadanos”. Madison, Hamilton y Jay, *Op. cit.*, n° 10.

ciudadanos. Cualquier muestra de caridad (y muy especialmente la caridad cristiana) debilitaba el carácter del ciudadano, hacía dubitativa a la república y terminaba por ser causa de su disolución. Esto, como sabemos, se manifiesta en el acendrado anti-federalismo de Bolívar, y aunque esto no parece tocar al problema religioso directamente, a menos que lo podamos vincular a una idea restrictiva de las libertades públicas a favor de un referente moral unitario. Bolívar quería evitar “los horrores de las disensiones civiles”, los que nos “tornarían a la esclavitud”. Así, el militar caraqueño, hacía a su modo una apología republicana de la intolerancia:

“... lo que debilitó más el Gobierno de Venezuela fue la forma federal que adoptó, **siguiendo las máximas exageradas de los derechos del hombre**, que autorizándolo para que se rija por sí mismo, rompe todos los pactos sociales, y constituye a las naciones en anarquía. Tal era el verdadero Estado de la Confederación.”⁶⁵⁴

Al reconstituirse parcialmente la república de 1811 en la República de Occidente, lo hace bajo el espectro de la guerra a muerte, lo que hace políticamente factible una versión más radicalmente moralista del lenguaje republicano⁶⁵⁵. De las impresiones sobre la debilidad de la primera república, como de la violencia imperante en los linderos de las provincias retomadas, se hará eco al escribir al arzobispo de Caracas, respondiendo a su solicitud de clemencia a favor de los españoles que serían ajusticiados por las tropas republicanas. La piedad era un lujo que escapaba a los responsables de la salud pública:

“Acabo de leer la reservada de V. S. Illma. en que interpone su mediación muy poderosa para mi, por los españoles que he dispuesto se pasen por las armas. No menos que a V. S. Illma. me es doloroso este sacrificio. La salud de mi patria que lo exige tan imperiosamente podría solo obligarme a esta determinación. Si yo no viera que en este caso la indulgencia aumentaría el número de las víctimas y frustraría los mismos sentimientos de piedad que mueven a V. S. Illma. a interceder, yo me apresuraría a darle en esta ocasión un testimonio de mi deseo de complacerle. Mas vea V. S. Illma. la dura necesidad en que nos ponen nuestros crueles enemigos. (...) No sólo por vengar a mi patria, sino por contener el torrente de sus destructores estoy obligado a la severa medida que V. S. Illma. ha sabido. Uno menos que exista de tales monstruos es uno menos que ha inmolado e inmolaría centenares de víctimas. El enemigo viéndonos inexorables a lo menos sabrá que pagará irremisiblemente sus atrocidades y no tendrá la impunidad que lo aliente.

Nada me sería más grato que entrar en esta ocasión en las miras de V. S. Illma. y ceder a mis propios sentimientos de humanidad. Pero la salud de mi patria me impone la imperiosa ley de adoptar medidas opuestas (...) Suplico a V. S. Illma. se sirva disponer de mi decidida voluntad a servirle en cuanto me lo permita la salud pública, de que soy responsable”⁶⁵⁶

La amenaza a la salud pública, ya no potencial sino evidente, fortalece un lenguaje político intolerante: para librar la guerra se haría preciso acabar física y moralmente con los sectores irreductibles. De hecho, esta unión

⁶⁵⁴ Bolívar, Op. cit., 1968, p.120-121.

⁶⁵⁵ Castro Leiva, Op. cit., 1999, p.115.

⁶⁵⁶ Carta de Bolívar a Coll y Prat, Valencia, 8 de febrero de 1814.

implicaba la politización de la religión, como contraparte a la alianza tradicional entre la Iglesia y la monarquía: para adquirir republicanos, la religión debía servir como acicate del fanatismo, en este caso orientado a la causa independentista. La liberalidad era, en efecto, un exotismo muy costoso a la causa republicana, ya que entre nosotros profesábamos una religión, la católica, “la más intolerante y exclusiva de las otras”⁶⁵⁷. Bolívar llegó a comentar, con un asombro que tendrá eco en la década siguiente, como la amalgama de religiosidad y política daba réditos favorables a las causas insurgentes en alguna región de América

“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.”⁶⁵⁸

Por razones de salud pública, entonces, se permitían muestras de celo religioso, mientras que la tolerancia es una liberalidad impolítica. Aunque en ocasiones Bolívar hará manifestaciones que favorezcan la tolerancia religiosa en el culto privado, queda la constatación de esta época definitoria en sus ánimos ideológicos: la religión puede servir a la causa política de la libertad con la misma utilidad con la que ha servido a la monarquía, especialmente si ella ayuda a entusiasmar el amor a la patria y el recelo político de los potenciales ciudadanos frente a sus enemigos. En cambio, si la religiosidad ayuda a la bandería contraria, debe ser denunciada como propensión fanática y esclavizante. Este problema sería acuciante para Bolívar, ante el pertinaz fracaso en la instauración de la república a través de la virtud. Lo dicho se refleja sucintamente en su manifiesto de Carúpano:

“En vano, esfuerzos inauditos han logrado innumerables victorias, compradas al caro precio de la sangre de nuestros heroicos soldados. Un corto número de sucesos por parte de nuestros contrarios, ha desplomado el edificio de nuestra gloria, estando la masa de los pueblos descarriada por el fanatismo religioso, y seducida por el incentivo de la anarquía devoradora. (...) Hombres envilecidos por el yugo de la servidumbre y embrutecidos por la doctrina de la superstición ¿Cómo podría preponderar la simple teoría de la filosofía política sin otros apoyos que la verdad y la naturaleza, contra el vicio armado con el desenfreno de la licencia, sin más límites que su alcance y convertido de repente por un prestigio religioso en virtud política y en caridad cristiana? No, no son los hombres vulgares los que pueden calcular el eminente valor del reino de la libertad (...). De la decisión de esta importante cuestión ha dependido nuestra suerte; ella estaba en manos de nuestros compatriotas que pervertidos han fallado contra nosotros; de resto todo lo demás ha sido consiguiente a una determinación más deshonorosa que fatal, y que debe ser más lamentable por su esencia que por sus resultados.

⁶⁵⁷ Bolívar, Op. cit., 1815/2007, p.29

⁶⁵⁸ Íd.

(...) Pretender que la política y la guerra marchen al grado de nuestros proyectos, obrando a tientas con sólo la pureza de nuestras intenciones, y auxiliados por los limitados medios que están a nuestro arbitrio, es querer lograr los efectos de un poder divino por resortes humanos.⁶⁵⁹

Sin embargo, termina ese manifiesto diciendo que “Dios concede la victoria a la constancia”⁶⁶⁰, como en otras ocasiones habría expresado. No parece buscar con esto Bolívar, o sus seguidores, un nuevo modo de práctica religiosa –en el sentido que la propondrá Roscio- sino el dominio y uso político sobre la religión que efectivamente existía, como medio retórico que superará las carencias de la racionalidad republicana y la falta de virtud de los pobladores supersticiosos (que son la mayoría, y quienes son el foco de la propaganda monárquica). Digamos que coloca a Montesquieu sobre su cabeza, con la religión civil planteada por Rousseau, para sostener que si la fe católica es la doctrina más cara a la población, ésta no debía ser descartada sino que debía convenir –por su propia ventaja y relevancia social- en tomar para sus dogmas las sagradas verdades de la libertad y la voluntad popular, así como debía adaptarse a celebrar las hazañas de la virtud militar, en tanto fuese necesario (“... la Providencia y no mi heroísmo ha operado los prodigios que admiráis”, tal como dijo cuando fue consagrado como Libertador en la Iglesia de San Francisco⁶⁶¹). Como colofón, no tendría que haber separación entre política y religión si se trata de una política republicana (como demuestra la entusiasta intervención de los mandos republicanos sobre la Iglesia y sus eclesiásticos, en nombre de la salud pública). Es así como de esta visión derivan todos los intentos propagandísticos de la república para desacreditar la opinión monárquica y desmoralizar a sus seguidores, lo que sería el prolegómeno de la conversión bolivariana del catolicismo en una religión civil en su sentido rousseauiano⁶⁶²; a fin de cuentas, en el lenguaje de la primera república Dios nos había dado nuestros derechos naturales, y los guerreros republicanos eran el instrumento para abandonar la servidumbre: “Prosternaos delante del

⁶⁵⁹ Bolívar, Simón (1814): “Manifiesto dado en Carúpano (...) el 7 de septiembre de 1814” en PÉREZ VILA, Manuel (comp., 1995): *Doctrina del Libertador*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. 37-38.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p.39

⁶⁶¹ Bolívar, Simón (1812): “Discursos pronunciados por el Libertador en la Asamblea Ciudadana celebrada en Caracas el día 2 de enero de 1814, en el convento de los Religiosos Franciscanos”, *Ibid.*, p.30.

⁶⁶² *Vid. supra*, nota 219.

Dios omnipotente, y elevad vuestros cánticos de alabanza hasta su trono, porque os ha restituido el augusto carácter de hombres”⁶⁶³.

El primer punto de esta propaganda, típicamente reiterado, es la denuncia de la terrible alianza entre la Iglesia y la corona, que pervierte los fines de la primera al convertirla en instrumento del sostenimiento de la tiranía de la segunda. La “leyenda negra” con la que la Ilustración imaginaba el régimen político-religioso español era una inspiración constante, cuya evocación permanecerá vívida en el anticlericalismo americano. La unión de la corona y la Iglesia era descrita en términos de una cábala, como una conspiración contraria a la historia y a las luces:

“La Inquisición y la Toga fueron después del descubrimiento de Colombia, los principales apoyos de su tiranía: y para que lograsen más conformes á esta idea los Inquisidores y Togados, zelaba el gobierno que recayese sobre ellos igualmente el influxo de ignorancia. [... Es] perjudicial á la Corona la propagación del saber (...) su monstruosa tiranía no puede subsistir sin el auxilio de la ignorancia.”⁶⁶⁴

A su vez, Fernando VII era descrito como el “Augusto restaurador de la Inquisición, del Tormento, del Despotismo Absoluto, y de otras Instituciones similares que son la base de los verdaderos placeres y solida felicidad social”⁶⁶⁵, y sus partidarios como “bravos imbeciles”⁶⁶⁶, ignorantes de sus propios derechos. Las creencias religiosas populares favorable a la monarquía como una muestra de fanatismo, crueldad y superstición, y a los sacerdotes realistas como conspiradores muy peligrosos que alejan a los fieles de la verdadera religión: eran fuentes de corrupción política. En el *Correo del Orinoco* se relata un suceso con la llegada de unos frailes capuchinos a Guayana, y su prédica a favor de la corona:

“Parece que Sus Paternidades, contra las lecciones que dejó el divino Maestro, se mezclan demasiado en las cosas de este Mundo: y ya que ellos profanan así su Ministerio, tal vez sería lo mas conveniente enviarlos á la Península á aprender allí el derecho de los pueblos. (...) Nuestros Eclesiásticos han estado encerrados en bóvedas o confinados á los presidios de Africa por el Gobierno del Rey, aun sin mas acusacion que ligeras sospechas, y el nuestro [gobierno] no ha impuesto hasta ahora, otra pena á los Apóstoles de la tiranía que desterrarlos á su patria!”⁶⁶⁷

Los clérigos republicanos siempre iban a ser comparados favorablemente. Claro está, sólo los fieles monárquicos eran objeto de esta acusación: la

⁶⁶³ “Proclama del Comandante Bolívar, Jefe del Ejército Colombiano de Cartagena y de la Unión, a los ciudadanos venezolanos de la Villa de San Antonio”, 01-03-1813

⁶⁶⁴ “Observaciones del editor del Correo”, en *Correo del Orinoco*, nº 16, 30-01-1819

⁶⁶⁵ “Nota del Redactor”, en *Correo del Orinoco*, nº 5, 25-07-1818

⁶⁶⁶ Id.

⁶⁶⁷ “El 23 del corriente...”, *Correo del Orinoco*, nº64, 27-05-1820

piEDAD de los republicanos era descrita como honesta, sencilla y apegada a la verdad evangélica.

En suma, si el máximo vicio es la obediencia a la monarquía, la verdadera virtud será la fidelidad política a la república: toda muestra de ilustración, patriotismo y heroísmo, si bien podía en apariencia ir contra las prescripciones canónicas de la religión, era permitida. Por lo tanto, las acciones violentas implícitas en la noción de guerra existente para el bando republicano (que frente a una amenaza cierta y presente no podía ver al uso de la fuerza como un extremo impensable, sino como una tarea cotidiana y esencial)⁶⁶⁸ – noción que era encomiada por sus órganos de propaganda-, traían a la luz la celebración pública y obligatoria de actos heroicos cuya moralidad podía ser cuestionable desde un punto de vista puramente cristiano. Naturalmente, el heroísmo propio era el espejo de la crueldad denunciada en el adversario, y por ello era teñida de una mística reverencia.

“... un Eclesiástico por su ministerio obligación de acompañar las tropas del ejército (...), ha tenido por consiguiente la necesidad de presenciar todos los horrores que han sido el resultado sangriento combate [... dado por] las tropas del feroz Boves: horrores que no podrá jamás detallas la pluma por mas que empeñe la eloqüencia. (...) Yo ví á estos perversos hombres emvestirnos con tanta desesperación, que daban á conocer por ella que no era el deseo de gloria que los empeñaba, sino la sed de nuestra sangre. (...) ¡Hombres alevosos, y desnaturalizados! (...) vuestros crímenes (...) que indignaron este día al Omnipotente”⁶⁶⁹

Eso llevaba a celebraciones que combinaban la invocación del lenguaje republicano clásico con la insuflación divina: “...nuestros soldados, que con una heroicidad inimitable desprecian la muerte defendiendo la mas santa y justa de todas las causas.”⁶⁷⁰; “Ilustres guerreros, que habeis sostenido el honor de las armas Republicanas, vuestro valor individual, vuestros heroicos esfuerzos, vuestro entusiasmo divino. (...) Si eres REPUBLICANO, imita sus virtudes, y su fin glorioso”⁶⁷¹. Como un ejemplo concreto de ello tomemos el caso de la dramática inmolación del capitán Antonio Ricaurte, ocurrida en el sitio de San Mateo, en acciones de defensa de la segunda república.

⁶⁶⁸ Al respecto, y para ahondar en las implicaciones militares de este aserto, léase FALCÓN, Fernando (2006): **El cadete de los Valles de Aragua: el pensamiento político y militar de la ilustración y los conceptos de guerra y política en Simón Bolívar, 1797-1814**. Caracas, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela.

⁶⁶⁹ GALLEGOS, Sebastián (1814): “Artículo comunicado”, en **Gazeta de Caracas**, 04-04-1814.

⁶⁷⁰ Id.

⁶⁷¹ “Sentimientos de un Republicano”, en **Gazeta de Caracas**, 21-02-1814

Como es bien sabido⁶⁷², a inicios del año de 1814 se había concentrado la defensa del centro de los dominios republicanos de Venezuela en múltiples acciones militares de pequeña escala alrededor de los Valles de Aragua. En la hacienda de San Mateo, propiedad de los Bolívar, funcionaba el cuartel general del bando republicano, y en su casa alta fue puesto a resguardo el parque polvorín, cuya custodia fue encomendada a Ricaurte, junto con unos pocos soldados. El 25 de marzo, partidas realistas comandadas por Francisco Tomás Morales habían ocupado el ingenio azucarero de la hacienda, y estaban en posición de tomar el parque de la casa principal. Ricaurte, advertido de esta posibilidad, prendió fuego a las municiones e hizo estallar el recinto, falleciendo junto al resto de los guardianes pero evitando que los valiosos materiales de guerra cayeran en manos del enemigo⁶⁷³. El sacrificio de Ricaurte merecía un elogio superlativo. La prensa oficial no perdió el tiempo en ello y, aunque había registrado el hecho de su muerte con suma circunspección –en el lenguaje neutro de los partes militares- los números de la *Gaceta* que siguieron inmediatamente no escatimaron elogios y descripciones de la actitud virtuosa del héroe neogranadino:

“Abramos la historia de los siglos, para buscar un rasgo de heroísmo semejante al que presenta Venezuela en la muerte gloriosa del generoso Ricaurte. Registraremos los anales del Mundo. Examinemos los hechos heroicos de los antiguos Griegos, y aquellos virtuosos Romanos vencedores del universo. No, no encontraremos una opción más bella, más enérgica, más brillante, que la de este joven (...). Rodeado el enemigo que había forzado el punto donde él mandaba bien pudiera haber salvado como hicieron otros muchos; mas los contrarios deben apoderarse una gran cantidad pertrechos de guerra. Él los incendia, vuela con ellos, y salva el ejército. Acción sublime que hará para siempre su nombre inmortal (...) como el más perfecto modelo de AMOR A LA PATRIA.”⁶⁷⁴

En esta nota abundan las comparaciones del oficial santafereño con héroes del canon clásico: Leónidas y los trescientos espartanos, los patricios romanos Régulo, Mucio Escévola y los Decios, ninguno de ellos ejemplo de la virtud piadosa.

El suicidio –fenómeno al que pertenecen las inmolaciones-, no es bien considerado desde la perspectiva cristiana. Tomás de Aquino, al discutir la justicia de matarse uno mismo –y podríamos suponer que Ricaurte sabía que tal sería su suerte-, contempla el martirio de quienes

⁶⁷² LANDÍNEZ CASTRO, Vicente (1986): **El héroe de San Mateo: vida y hazañas del capitán Antonio Ricaurte y Lozano**. Bogotá, Academia Boyacense de Historia, pp.19-25

⁶⁷³ “Boletín del Ejército Libertador de Venezuela, Número 45”, *Gazeta de Caracas*, nº 54, 31-03-1814

⁶⁷⁴ “Ricaurte”, *Gazeta de Caracas*, nº 55, 04-04-1814

sufren por su fe, como Sansón o los primeros cristianos, añadiendo con la autoridad de Agustín de Hipona que la templanza de un ser humano debe impedirle temer los castigos y las penas terrenales: evitarlas a través de la inmolación es una falsa demostración de fortaleza ante las tribulaciones, así que en realidad quien se inmola sufre una debilidad del alma⁶⁷⁵. Por otra parte, la guerra justa –ya sea para promover el bien o para evitar el mal- y sus acciones derivadas son permisibles, a menos que sean innecesarias para la causa o extremadamente peligrosos⁶⁷⁶. ¿Cómo podríamos catalogar las acciones de Ricaurte? Aunque salvaron el día, sin saberlo⁶⁷⁷, no previnieron la caída de la república ni adelantaron la resolución de la etapa bélica del conflicto.

Sin embargo, y quizás precisamente por las objeciones cristianas, el hecho podía estar también arropado de un mito religioso, como el que vincularía a Bolívar y los sucesos de San Mateo con el culto mariano. La capilla mayor de la hacienda contaba con un santuario a la Virgen de Belén (hoy patrona del estado Aragua) y según cuenta el hermano Nectario María –en una versión muy colorida aunque lamentable e inusualmente poco documentada- el coronel caraqueño habría utilizado la imagen religiosa para aumentar el fervor de sus tropas, a la vez que bendecía vicariamente la acción de Ricaurte, observando su suerte desde el valle⁶⁷⁸. Aunque este texto es un relato anacrónico, no necesariamente habría molestado la sensibilidad de la jefatura militar republicana. Aunque la conmemoración en la prensa no tiene elementos propiamente cristianos, sino que celebra los hechos con el tono de la invocación a la antigüedad clásica y a los guerreros romanos –como recoge el testimonio contemporáneo del sacerdote republicano José Félix Blanco-, su

⁶⁷⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Ila Ilae, q. 64, art.5

⁶⁷⁶ *Ibid.*, q. 40, art. 1

⁶⁷⁷ "Ricaurte"... *Id.*

⁶⁷⁸ "Cuando [Bolívar] se dio cuenta de que los enemigos llegaban ya a la casa alta del Ingenio, comprendió que, al adueñarse del parque, tendrían (...) una superioridad incontestable, que podría ocasionar su ruina. Movido entonces por un soberano impulso de confianza en la Virgen Santísima, entra en la casa donde por su voluntad se veneraba entonces la Santísima Imagen: cogiéndola en sus manos, sale a la calle, y levantándola en alto hacia el lugar del combate, invoca confiado a la Madre de Dios. Así como Sansón antes de sacudir las columnas del templo (...) implora el auxilio del Cielo, sintiéndose animado del espíritu de fortaleza, [Ricaurte] sacrifica su propia vida (...); Bolívar, al implorar sobre Ricaurte y los suyos la protección de la Madre de Dios, la Virgen de Belén, obtiene al héroe granadino este sublime espíritu de fortaleza y abnegación que le hace sacrificar su vida en aras de la patria..." Nectario María, *Op. cit.*, 1996, pp.41-42

exaltación no apuntaba sólo a elementos terrenales de la acción de Ricaurte. La gloria, obtenida en defensa de la libertad, era intrínsecamente sagrada; si a ello se sumaba el simbolismo religioso, tanto mejor. No era inconveniente, sino muy al contrario, dar 'prestigio religioso' a la causa independentista, aunque con ello se llegase a cierta heterodoxia.

Un hecho ilustrativo de ello, que sí se encuentra documentado, es la invocación de la Virgen hecha por el comandante José Félix Ribas tras la batalla de la Victoria, suceso ocurrido un mes antes de la inmolación de Ricaurte. En una carta a la Municipalidad de Caracas luego de la victoriosa acción, Ribas se hace eco de imágenes clásicas y de la retórica revolucionaria de Robespierre⁶⁷⁹, pero ordena igualmente un número de misas a la Inmaculada Concepción de María en acción de Gracias por la batalla.

"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."⁶⁸⁰

No se trataba de cualquier petición: no sólo habían marchado los seminaristas de Caracas tras Ribas en La Victoria bajo el amparo de la imagen mariana, sino que se trataba de una creencia popularmente arraigada que, a la vez, era sumamente polémica dentro de la Iglesia Católica⁶⁸¹, y lema de la ciudad consagrada a esta imagen en 1764: "Ave María Santísima de la Luz, sin pecado original concebida desde el primer instante de su Ser Natural"⁶⁸². Pero además se combina este lenguaje con

⁶⁷⁹ "El reino de esta justicia eterna cuyas leyes se han escrito no sobre mármoles y piedras, sino en el corazón de todos los hombres, incluso en el de aquél esclavo que los olvida y de aquél tirano que los niega...", Maximilien Robespierre, en su discurso sobre los principios de moral política ante la Convención Nacional, febrero de 1794. Recogida en LAMARTINE, Alphonse (1862): **Histoire de Girondins**. (Œuvres Complètes, tomo 14) París, Rue de La Ville -L'Évêque, 43, vol. VI, p.148.

⁶⁸⁰ Nota del general Ribas al Ayuntamiento de Caracas, con motivo de los honores decretados por este cuerpo a los vencedores de La Victoria, 18-02-1814, en AUSTRIA, José de (1960): **Bosquejo de la historia militar de Venezuela**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, p.182

⁶⁸¹ BURKE, Raymond, et altri (2008): **Mariology: A Guide for Priests, Deacons, Seminarians, and Consecrated Persons**. Goleta, Queenship Publishing, pp.8-14

⁶⁸² Rojas, Op. cit., p.30

la apelación a los antiguos héroes y prácticas militares que se dan por la existencia de la injusticia reinante; por eso están abiertas las puertas del “templo de Jano”, en una amalgama de imágenes que no por casual dejaba de ser significativa para la creación de una religión civil.

Sin embargo, lo que en un momento pudo haber sido el reflejo de la costumbre, luego respondía a planes más cuidados. En 1819, el Consejo de Gobierno en Angostura había acordado que se dedicara la pompa eclesiástica al culto de la causa republicana en el que dan seguimiento del protocolo y los símbolos de la fidelidad monárquica; no olvidaban con esto la función pedagógica que en las sociedades hispanoamericanas tenía el ceremonial público, al acoplarse con los modos de socialización de las ideas políticas dominantes y la ubicación de los individuos en tal orden⁶⁸³. Esta redefinición debía requerir nuevas invocaciones plasmadas, si cabe, sobre mecanismos tradicionales: así, el 19 de enero de 1819 se anunciaba la siguiente -y detallada- instrucción:

“Habiéndose observado que en las Misas que se celebran en el territorio libre de las Provincias de Venezuela se omite rogar à dios expresamente por la República, o à su Gobierno Supremo, así como en el sistema de las tiranías lloraba por los opresores de toda la América del Sur; y siendo más digno esta conmemoración un Pueblo en lucha por recuperar sus derechos usurpados que el mismo usurpador de ellos...”⁶⁸⁴

Esto podía llevar a excesos impropios de un régimen republicano, al equiparar el fausto monárquico a las celebraciones de los patriotas. No faltan ejemplos incómodos de esta pseudo-sacralización de autoridades políticas, aun si estas fundamentasen su mandato en ideologías modernas. Por ejemplo, las fiestas de celebración del día de San Simón, el 28 de octubre:

“En lugar de las fiestas eclesiásticas y seculares con que en el tiempo de la esclavitud se celebraban los días y cumpleaños del Tirano, y su familia, exigiéndose de los abatidos é ilusos vasallos el tributo de la alabanza, y aplauso debidos á la virtud y el heroísmo, la víspera y el día de San Simon, por disposicion previa de S.E. el Señor Vice-Presidente han tenido en obsequio de la memoria del Excmo. Señor Presidente de la República las demostraciones de júbilo propias de una guarnicion que hace votos al Dios de la vida para que conserve la de un Gefé por tantos títulos acreedor à este beneficio...”⁶⁸⁵

De este modo, se configura la sacralización de la causa militar republicana, que tiene, como muestra mayor, la apelación a la figura del “Dios de los Ejércitos”, original de la Biblia⁶⁸⁶, y usada también en la

⁶⁸³ Leal Curiel, Op. cit., especialmente la parte 2ª, pp.101-245

⁶⁸⁴ “Consejo de Gobierno”, *Correo del Orinoco*, nº 17, 06-02-1819

⁶⁸⁵ “Día de San Simón”, *Correo del Orinoco*, nº42, 30-10-1819

⁶⁸⁶ “...et exaltabitur Dominus exercituum in iudicio, et Deus sanctus sanctificabitur in iustiti”, Is. 5 :16.

propaganda monárquica. Esta expresión, que no tiene un tono propiamente marcial, ya había sido usada en los inicios republicanos, pero servirá como un modismo reiterado en adelante, convirtiéndose también en el “Dios de la República”:

“Venezolanos, no temáis á las bandas de asesinos que infestan vuestras comarcas (...) pues el Dios de los exércitos concede siempre la victoria á los que combaten por la justicia; y jamás protege largo tiempo a los opresores de la humanidad.”⁶⁸⁷

Las armas de la república no sólo son ayudadas por la Providencia, sino que además su fuerza, valentía y brío –su virtud, en suma- derivarán de Su voluntad suprema⁶⁸⁸. Por ejemplo, el talento guerrero del general José Antonio Páez es dado por la gracia del Altísimo, y en eso cree el pueblo:

“Es bien conocida la Religión del General Paez; ella no es otra que la de los pueblos que ha mandado, la misma que heredó de sus padres, y la única que profesan los Venezolanos. Es igualmente conocida la piedad de aquel Gefe. Con sacrificios y plegarias se prepara de antemano para la campaña en tiempo de serenidad. Así implora el auxilio del Dios de la República, de sus Exércitos y de sus destinos: así es como él ha fortalecido su brazo para ser inexpugnable en los combates; así es como se ha hecho formidable a los tiranos; y así será como sus bravos soldados, y su lanza acaben de consumir a los verdugos de la especie humana, y tengan la fortuna de mirar a su país libre de semejantes langostas”⁶⁸⁹

Cierra de manera tan apropiada esta declaración, al asimilar a los regulares realistas con una plaga del Antiguo Testamento; es de tal fuente que vendrá la más sofisticada defensa “del derecho natural y Divino”⁶⁹⁰ de esta etapa, y que revisaremos de inmediato.

UN NUEVO INTENTO DE SÍNTESIS: EL *TRIUNFO DE LA LIBERTAD...* DE JUAN GERMÁN ROSCIO, Y EL REPUBLICANISMO CRISTIANO

Tras la caída de la primera república, Juan Germán Roscio sufrió la penuria un proceso judicial arbitrario y prolongado más allá de lo que las formas permitían. Roscio había sido enviado preso a las autoridades metropolitanas de la Península, junto con los republicanos Francisco Isnardi, Juan Paz del Castillo, Manuel Ruiz, Juan Pablo Ayala, José Mires, Antonio Barona y José Cortés Madariaga, los ilustres “ocho monstruos,

⁶⁸⁷ Bolívar, Simón (1814): “Proclama del Libertador a los Pueblos de Venezuela”, *Gazeta de Caracas*, nº 53, 28-04-1814

⁶⁸⁸ Para una revisión más amplia sobre este punto, léase PERRONE, Luis (2008): “Una aproximación a la presencia y uso de los conceptos de providencia y fortuna en el pensamiento político de la emancipación venezolana”, en *Politeia*, nº 40. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, pp. 95-124

⁶⁸⁹ El Apureño, “Carta al redactor del correo del Orinoco”, *Correo del Orinoco*, 08-05-1819.

⁶⁹⁰ *Íd.*

origen y raíz primitiva de todos los males de América”, según los catalogaba Domingo de Monteverde en la comunicación que les acompañaba⁶⁹¹; mientras que su folleto contra el derecho Divino de los Reyes, *Patriotismo de Nirgua...*, había sido confiscado por las autoridades eclesiásticas, las cuales habían ordenado su destrucción⁶⁹². Los republicanos fueron detenidos en la Carraca de Cádiz, para luego ser transferidos a la cárcel de Ceuta (donde habían logrado apoyo de los diputados venezolanos en las Cortes de Cádiz, Fermín Clemente y Esteban Palacios), desde donde lograrían evadirse de la prisión: primero por sus medios y luego -tras un impasse diplomático que los encadenó nuevamente- bajo intercesión de las autoridades británicas.

Pese a obtener su libertad a finales de 1815, la situación bélica impedía a Roscio volver a Caracas, por lo que carente de recursos se traslada a Jamaica, desde donde, con la ayuda de un comerciante norteamericano, pasaría a los Estados Unidos de América⁶⁹³. Desde allí, en Filadelfia, publica un folleto bajo sus iniciales, J.G.R., *El Triunfo de la Libertad sobre el despotismo*⁶⁹⁴, donde manifestaría su teoría sobre el gobierno republicano y popular, y cómo este no se alejaba de los preceptos religiosos frente a los cuales la piedad de los Americanos se encendía, los que a su vez eran el medio para que, bajo una interpretación interesada, se difundiera la propaganda monárquica. Ya desde Kingston, en 1816, había anunciado a su compañero de causa Martín Tovar, sus intenciones –ya prefiguradas en su *Patriotismo de Nirgua...*, texto tan celosamente perseguido por las inestables restauraciones monárquicas de la década- de azuzar la propaganda independentista en contra de las ‘falsas ideas’ que atentan contra los instintos naturales, aunque lamente verse impedido de colaborar militarmente a esta causa:

⁶⁹¹ Straka, Op. cit., 2000, p.80

⁶⁹² Ugalde, Op. cit., 2007, pp.72-83

⁶⁹³ PERNALETE, Carlos (2008): **Juan Germán Roscio**. Biblioteca Biográfica Venezolana, n° 77. Caracas, El Nacional/Bancaribe, pp.79-91

⁶⁹⁴ 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.

"Nuestras miras deben siempre terminar a la independencia de todos los territorios de Colombia que han tenido la desgracia de gemir bajo el yugo ignominioso de la España. (...) Yo quisiera más bien obrar con las armas en la mano para vengar los agravios de la patria, que escribir más de lo que he escrito. Nunca fue ésta mi profesión: pero ella lo debe ser de todos los hombres que amen la libertad, y que aspiren darla a sus semejantes (...) El más vil insecto oprimido por la persona más sagrada e inviolable usa contra de ella las armas que le ha dado el autor de la naturaleza, y si le faltan, sus esfuerzos le dirigen a escapar de la opresión. Sólo el hombre imbuido de falsas ideas es el único viviente que muchas veces deja de usar ese derecho innato..."⁶⁹⁵

Para combatir esas falsas ideas regresa finalmente a Venezuela, en los territorios liberados por los republicanos en el sur oriental. El objetivo de su libro responde a las tareas de la propaganda republicana de la guerra, en el sentido en que ésta considera que la influencia de la religión popular ha sido más bien beneficiosa a la causa monárquica, funcionando así como uno de los elementos centrales de la derrota del primer intento republicano.

Roscio comparte dos criterios fundamentales que aparecen simplificados en las proclamas y prensa republicana (sobre la cual Roscio influye siendo uno de los redactores del *Correo del Orinoco*): la injusticia de la monarquía (que es moralmente nociva al carácter republicano), y la iniquidad de quienes desde el púlpito la defienden (por su propio fanatismo o por su interés material). Roscio daría tres elementos adicionales, que distinguen su texto de la propaganda usual: el primero, que la verdadera religión no tiene interés por crear una política de sumisión a la autoridad; en segundo lugar, que la soberanía popular tiene apoyo –no fundamentación– en los hechos relatados por la Biblia; y en tercer lugar, que lo ideal es promover una separación de la religión y la política, en la idea de que no debe existir una estructura –como el clero– cuyo influjo sirva para orientar a la creencia particular hacia el servilismo y la obediencia ciega.

El *Triunfo de la libertad...* ha sido crecientemente revisado por los historiadores de las ideas republicanas en Venezuela⁶⁹⁶. Es un libro fascinante ya que por su mera extensión, y por alejarse del género de las memorias y las crónicas, es un texto inusual entre los documentos de fundamentación ideológica de la independencia. Sin embargo, es difícil

⁶⁹⁵ Carta de Roscio a Martín Tovar, Kingston, 16-16-1816, en VVAA (1960): **Epistolario de la primera República**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, tomo II, pp. 255 y ss.

⁶⁹⁶ Ugalde, Op. cit., pp. 85-140, y Flores, Op. cit., pp. 78-124, ofrecen resúmenes analíticos muy completos del trabajo de Roscio.

ubicarlo, ya que su accidentada publicación -fuera del alcance de la mayor parte de los activistas republicanos- y su redescubrimiento tardío entre los historiadores⁶⁹⁷, hicieron que pasara bajo el radar de las memorias, polémicas e historiografía canónica de los años de la independencia. Sólo a partir de la segunda mitad del siglo XX entraría Roscio en el estudio crítico de la historia de las ideas venezolanas, cuya faceta con el intelectual venezolano hemos apuntado en la introducción. Es importante ver cómo en la mayoría de sus comentaristas se refleja el hecho de una tensión inherente entre las aspiraciones cristianas de Roscio y las presiones ilustradas de su ideología. No hay acuerdo si se trata de un pensamiento propiamente religioso que teologiza un dogma político (como plantea Ugalde), o si más bien se trata de un politizador de la religión (según apunta De Viana). Algunos autores defienden su ortodoxia religiosa (como es el caso de Figuera, quien considera a Roscio como un apologeta del catolicismo genuino) como otros lo señalan –y alaban- por su heterodoxia rayana en el protestantismo (de acuerdo a Flores). Otros tratan de minimizar la argumentación religiosa, en tanto esta sería una vía retórica para la comprensión de un ideario político ilustrado, es decir, republicana y liberal (siendo representativos de esta postura Castro Leiva y Ruiz).

Lo que es cierto es que Roscio se aparta en esta obra del molde ilustrado usual. A cualquier lector contemporáneo del *Triunfo de la Libertad...* ha de llamarle la atención que la fuente sustancial de los argumentos de Roscio sea la interpretación directa de la Biblia, un hecho que en sí mismo debía ser controversial, especialmente para un católico laico⁶⁹⁸. Este atrevimiento hermenéutico⁶⁹⁹, que acerca a Roscio con un elemento importante de la tradición protestante, contrariaba la distancia

⁶⁹⁷ Sólo ha habido tres ediciones venezolanas de la obra de Roscio: la primera en 1953, en el conjunto de sus Obras Completas, la segunda como parte de las numerosas publicaciones alusivas al bicentenario de Simón Bolívar (ambas corregidas y editadas por Pedro Grases), y la tercera en 1996, cuando Domingo Miliani introduce una edición crítica a la colección de autores de la Biblioteca Ayacucho, que incluye una bibliografía rosciana muy comprehensiva para su momento. Como nos recuerdan tanto Ugalde como Miliani, el libro de Roscio tendría varias ediciones en los Estados Unidos y México, pero sólo durante el siglo XIX.

⁶⁹⁸ Flores, Op. cit., p.77.

⁶⁹⁹ GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí (2006): "Juan Germán Roscio: razones cristianas para la secesión de España", en VVAA (2006): **Miranda, Bolívar y Bello: tres tiempos del pensar latinoamericano. Memoria de las VI Jornadas de Historia y Religión, en homenaje a los 200 años de la expedición libertadora de Francisco de Miranda**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, pp.209-211.

doctrinal impuesta entonces entre el simple fiel y las Sagradas Escrituras. Las referencias no son casuales ni escasas: su objeto inmediato era desmontar las falsas ideas que a partir de Salomón y Pablo de Tarso habían promovido los seguidores de la monarquía absoluta sobre el imperfecto liberalismo peninsular (“batidores de la falange”⁷⁰⁰) –de cuya caída había sido testigo-, sino que además suman decenas de referencias con las que establece un paralelismo entre los hechos sagrados y la historia contemporánea.

Casi trescientos capítulos de libros bíblicos sagrados son mencionados: ciento setenta y seis del antiguo testamento, y noventa y seis del nuevo testamento. Un análisis más detallado puede arrojar luces adicionales sobre la dirección de los argumentos de Roscio: del antiguo testamento, la mayor atención se concentra en los libros del Pentateuco y los Históricos, que concentran ciento treinta y nueve referencias, en contraste con las poco menos de cuarenta dedicadas a los libros Sapienciales y Proféticos. Por su parte, en el nuevo testamento, las cartas de Pablo de Tarso se llevan la distinción con treinta y dos referencias (aunque los Evangelios, en su conjunto, suman poco más de diez menciones adicionales, con cuarenta y cuatro); los libros de los Hechos, el resto de las Epístolas apostólicas y las Revelaciones apenas llegan sumados a veinte ocurrencias⁷⁰¹.

De esta distribución pueden colegirse dos cosas: Roscio quiere resaltar los hechos sagrados y no la doctrina posterior: las pocas referencias a los profetas, salmos y cartas apostólicas –contando la excepción hecha con el capítulo 13 de Romanos- indican que Roscio hallaba en ellas menos argumentos e ilustraciones favorables a la soberanía popular en cuya tradición trataba de encuadrar los hechos de la historia inicial del pueblo de Israel (con especial atención a la actitud levantisca de éste contra sus reyes; recordemos que ya en el *Patriotismo de Nirgua...* Roscio había dicho que el gobierno natural era la república, y

⁷⁰⁰ Roscio, op.cit, 1817, p.iv

⁷⁰¹ Para una lista de cada referencia bíblica -discriminada por cada libro sagrado- en el *Triunfo de la Libertad...*, léase a De Viana, Op. cit., pp.116-121.

que a esa forma correspondía la organización de las tribus israelitas). También resalta los hechos evangélicos, con los que llama la atención a la sencillez de maneras y la poca ambición terrenal –podemos caracterizarla como desprendimiento político- de Jesús de Nazaret y sus seguidores, que contrastaría críticamente con la vida de los reyes y sus seguidores entre el clero. Cuando en ocasiones hacía referencia a pasajes bíblicos que daban a entender ideas favorables a la monarquía, Roscio los descartaba, afirmando que “ni son legislativos estos lugares, ni hay en ellos cosa contraria á los derechos del pueblo”⁷⁰².

Aparte de las numerosas referencias bíblicas, Roscio hace pocas referencias a textos de tradición posterior. Como bien sugieren Willwoll y Ugalde –a despecho del trabajo de Figuera- las referencias a la escolástica son escasísimas y estas las hace sin dedicarlas a libros autorizados ni utilizar un fárrago de citas. Tomás de Aquino aparece mencionado directa o indirectamente menos de cinco veces, y en dos comentarios apartados, ambos para tratar el asunto del derecho al tiranicidio⁷⁰³; autores más cercanos a la lectura americana, como Suárez o Mariana, se encuentran ausentes. Esto es razonable: no sólo se trataba de autores polémicos en sí mismos (las convulsiones europeas habían hecho que las posturas regicidas de los escolásticos fueran censuradas), vinculados a los suprimidos y anatematizados Jesuitas, apenas recientemente rehabilitados por el Vaticano. Además, Roscio estaba evitando el tradicional método escolástico de numerosas referencias a los doctores primarios de la Iglesia, y a las polémicas antiguas que habrían facilitado la corrupción del mensaje evangélico original; puede decirse que aunque alcanza conclusiones similares a los escolásticos, la prudencia de éstos y su poca calidad propagandística hace que no los tome como una fuente explícita.

Es así como, aunque pudiéramos interpretar a Roscio como seguidor de la tradición populista cristiana, debe señalarse que al usar ésta la historia sagrada y saltarse los cánones, Roscio se colocaba en el

⁷⁰² Roscio, op.cit, 1817, p. 298

⁷⁰³ *Ibíd.*, pp. 190, 326-330.

nivel retórico de autores político-religiosos de la propaganda monárquica. El jurista ahora es ideólogo, y por eso no recurre al precedente intelectual sino emocional, concentrándose directamente a la fuente de atención y veneración de los fieles del mundo hispano, quienes están sometidos e indefensos ante los infatigables ideólogos monárquicos:

“Vea el diario de sus prensas, de sus oradores, y confesores: acerquese al despacho de sus inquisidores; y hallará á todos dedicados con preferencia á la propagacion y mantenimiento de las fabulas que hacen el material de mi confesion. No crea que la multitud posee sus luces: no la imagine en punto de Religion y gobierno, de un espiritu tan despreocupado como el suyo. Mire y remire que el pensar asi, cuidando muy poco o nada, del desengaño de los ilusos en esta materia, es otro genero de preocupacion alhagueño al despotismo y fatal á la libertad. El numero de los necios es infinito. Lo era quando escribia el Eclesiastico; y ahora mucho mas: porque entonces aun no se conocia este linage de necedad que propagan y fomentan con tanto ahinco los tiranos.”⁷⁰⁴

Desde esta perspectiva, no era suficiente la argumentación jurídica de 1811. Para el vulgo cristiano, más numeroso, los hechos bíblicos debían ser —a través de la liturgia y la predicación— mucho más conocidos y comunicables como medios de virtud que la teoría política⁷⁰⁵. Además, se hacía necesario: si Roscio argumentaba que el clero servil nos engañaba, no podía recurrir a sus interpretaciones secundarias, sino a la fuente original. Con esto Roscio hace accesible y reconocible el lenguaje de los derechos naturales en una clave popular y religiosa (y no al revés), aunque el hecho era incontrovertible: la Biblia podía —o, mejor, debía— ser leída a favor de los gobiernos populares, por lo que su evocación en defensa de la monarquía debía ser denunciada por quienes compartieran esta visión republicanizada de la religión. Cabe decir que la mención de

⁷⁰⁴ *Ibíd.*, p. vii

⁷⁰⁵ Esta opinión queda patente en una nota sobre la ignorancia de las mayorías, posiblemente redactada por Roscio, en el *Correo del Orinoco*: “No es comun entre los hombres el buen discernimiento en puntos de doctrina. Si fueren de aquellos necios que se precian de eruditos, es bien sabido que ellos juzgan sin examen, y sin entender materias que les son extrangeras. Para hombres que gustan mas de la Biblia que de romances, y poemas comicos, no son inteligibles las traducciones del texto sagrado, porque sus traductores las acomodan al paladar de la tiranía, alteran la version, o le añaden glosas arbitrarias, que ajusten exactamente al quadro de la monarquía despotica. Casi todos los traductores no padecen violencia en este servicio; siguen el impulso insensible de las opiniones y habitos contraídos en su primera edad; las siniestras doctrinas que bebieron en las Aulas, son para ellos dogmaticas, y las reproducen con la facilidad y placer que nacen de las habitudes inveteradas. Alegan frecuentemente la autoridad de los Santos Padres; y no han leído lo que estos escribieron, ni saben discernir entre los puntos de Religión, y los de otras artes, y ciencias. Piensan que es infalible el unanime consentimiento de ellos en cosas que no tocan á la fé de Jesus Christo; se han imaginado que la política y gobierno de las sociedades, que la musica, física, y matemática, las artes mecanicas y liberales están sujetas á la revelacion, y son del mismo genero que los dogmas religiosos.

Quando así piensan y discurren se olvidan del Evangelio y de la conducta del Mesías, que jamas se entrometió en las cosas de Gobierno; nunca traspaso los limites de su mandato; evadió siempre las cuestiones y lances que le proponían para comprometerlo á tomar parte en lo político, y á nadie prometió infalibilidad en lo que no era de su mismo. Pero los tiranos, y sus aduladores todo lo han confundido, de todo han abusado para colmar la medida de sus designios ambiciosos (...), escriben y predicán como energúmenos, tocan la generala, gritan á heregia, impiedad, y blasfemia, y jamas entran en los principios, y fundamentos de la cuestiones; impotentes para responder á las razones inconcusas del derecho natural y de gentes, apelan al subterfugio de suponerlas revocadas por S. Pedro; y hallan insensatos que los crean, sin otro merito que el de ser infinito el número de los necios”. “Catecismo”, *Correo del Orinoco*, nº 33, 07-06-1819.

otros autores ajenos al canon cristiano es infrecuente, y normalmente sólo en ánimo de ilustración, rara vez vinculados a la discusión central⁷⁰⁶.

Tal como apunta el propio Ugalde, la atención de Roscio, cuando no estaba dedicada a las Sagradas Escrituras o a la historia de España, se posó sobre textos menores de la polémica político-religiosa en la Península, que servían para defender su postura general: la Iglesia y sus conocimientos habían servido, como eran las cosas hasta entonces, a la propagación de la falsa doctrina del derecho divino de los reyes. Esta doctrina demonizaba todo gobierno popular y todo intento de una soberanía autónoma de la monarquía, a su vez que sacralizaba gobiernos monárquicos que, para Roscio, tendían a ser poderes ilegítimos y violentos.

En respeto a su contexto, hemos sugerido que Roscio escribe a los habitantes del mundo hispano de ambos hemisferios, quienes podían aún creer en estas ideas ofensivas a la religión y a los avances del republicanismo (para entonces exiguos); ideas que eran propagadas “desde el púlpito y el mercado” -para usar la imagen de Figgis- en numerosísimos textos. Tal era el ambiente ideológico de España, cargado de una literatura popular y anti-ilustrada que había renacido con ferocidad durante la crisis del absolutismo europeo, como ha reseñado la profesora Nydia Ruiz⁷⁰⁷. Roscio hace, entre otros, referencia a tres textillos “en apoyo a la tiranía”: un “impreso, que por la fama de su autor en la predicación del Evangelio, tal vez se creería de algún peso en materias

⁷⁰⁶ Tomemos como ejemplo, las referencias que hace Roscio a Virgilio o a Brancton. Aunque Luis Castro Leiva anota, de modo sugerente, que habían importantes paralelismos entre la *Age of Reason* de Thomas Paine (y, en menor medida, los *Essays on Civil Government* de John Locke) y el *Triunfo de la Libertad...* de Roscio: “Hemos consultado la edición de 1796 y encontrado una estructura temática similar a la de Roscio. Igualmente hemos descubierto abundante uso de metáforas comunes” (Castro Leiva, Op. cit., 1991, p.70, nota 21). Nosotros, salvo la caracterización del catolicismo como inclinado al despotismo, no hemos encontrado esa similitud en la estructura temática, ni mucho menos en sus usos del lenguaje. Aunque esto podría ser revisado con mayor detalle, son tres los argumentos que nos inclinarían en contra de una marcada influencia de Paine sobre Roscio: 1) Paine celebra a la razón como fuente de la creencia religiosa, mientras que Roscio no descarta la revelación ni los milagros; 2) Paine es un deísta anticristiano, que desdeña y se mofa de las escrituras, en tanto que Roscio no se aparta del cristianismo y sus textos, ni siquiera en su denuncia al clericalismo; y 3) Sin dudar de la importancia política del texto de Paine, hay que advertir que no hay una sola mención a la soberanía popular, dogma que es central al trabajo de Roscio. Por otra parte, tal como demostró Ugalde, el *Triunfo de la Libertad...* fue escrito en España y no en Filadelfia, y se pensó para un público hispano ajeno al autor inglés. No dudamos que Roscio haya conocido alguna obra de Paine, y que su *Age of Reason* haya servido como una influencia genérica sobre pensadores criollos, pero su ascendente sobre Roscio -más allá de su espíritu anticlerical- no ha sido demostrado.

⁷⁰⁷ Ruiz, Op. cit., pp. 53-76

políticas, que para él eran extranjeras y desconocidas”⁷⁰⁸. Asimismo habla de un “librito”, presentado por un “autor servil”, que es una novela popular que hace de la coronación monárquica un sacramento⁷⁰⁹; y por último, dedica su polémica pluma a atacar una pastoral del Obispo de Ceuta Andrés Esteban y Gómez, objeto íntegro de su apéndice⁷¹⁰ (razón por la cual Ugalde ha dicho, acertadamente, que Roscio habría escrito este texto entre los años 1813 y 1816, antes de lograr retirarse nuevamente a América). Nos permitimos hacer referencia directa a estos textos, para comprender la alarma ideológica de Roscio ante estos populares escritos.

Con el primer impreso hace referencia Roscio a la *Carta a un Soldado Católico...*, escrita por el famoso capuchino Diego José de Cádiz⁷¹¹ -a quien el caraqueño tilda de ignorante e impolítico- y que fuera impresa originalmente en 1794. El texto, como es tradicional en la obra del gaditano, era una enérgica impugnación de las novedades del siglo, a las que el autor ata a todas las fuentes de ataque contra la Iglesia católica: en este caso, se plantea la guerra contra Francia revolucionaria – y toda revolución liberal- como un *casus belli* religioso. El libro está repleto de imágenes y estampas que provoquen el fervor religioso, de modo de conectar, sin solución de continuidad, a las Cruzadas contra los moros y judíos de Luis de Francia o Fernando el Católico, con la Contrarreforma y, ahora, con las guerras antirrevolucionarias. Favoreciendo la inmolación del cristiano por la causa de la religión católica, Diego de Cádiz acusa

⁷⁰⁸ Roscio, op.cit, 1817, pp. 303 y ss.

⁷⁰⁹ Ibíd., pp. 310-311

⁷¹⁰ Ibíd., pp. 381-408

⁷¹¹ Diego José de Cádiz (cuyo nombre secular fue José Francisco López-Caamaño y García Pérez), nació en Cádiz en 1743 en una familia acomodada, creciendo para convertirse en fraile capuchino, así como famoso orador y publicista español. Diego de Cádiz sirvió como misionero en toda España, convencido de una particular misión apostólica de reactancia tenaz a la secularización española del siglo XVIII, oponiéndose a sus consecuencias institucionales y defendiendo el integrista político-religioso. Denunció a las Sociedades Económicas, a la Inquisición y a los revolucionarios franceses como agentes de la impiedad, proponiendo una cruzada en ocasión de la guerra franco-española contra la Convención francesa (1793-1795), para lo que escribió el opúsculo -denostado por Roscio- "El soldado católico en guerra de religión", dirigido a un sobrino, el cual será reimpreso en ocasión de la guerra anti-napoléonica y durante la restauración absolutista borbónica, momento en el que la pudo leer el ideólogo venezolano. Murió en Málaga en 1801 y fue beatificado en 1894 por el papa León XIII. Escribió numerosas piezas religioso-divulgativas y de censura moral, como "El ermitaño perfecto: Vida de San Antonio" (1774), una "Carta del muy r.p. fray Diego de Cádiz, a una Sra., en respuesta a la consulta que le hizo sobre si son lícitos los bayles, habiéndole oído reprobar el bayle del bolero" (1792); un "Memorial al rey con motivo de la guerra contra la República francesa", (1794); entre otros. Como dato curioso, tenemos que el padre Cádiz fue uno de los promotores iniciales de la imagen rústica de devoción mariana, venerada entre nosotros como la Divina Pastora.

como anárquicos y peligrosos a todos los enemigos de esta religión. En esta cita que coloca el autor en voz de Martín Lutero:

"Mientras que tenga espíritu (...) ansiaré por que se le rompan los quadriles á el César, á los Reyes, á los Principes, á los Diablos, (asi llamaba á los Católicos) y a otros qualesquiera, pues nada me es mas gustoso, ni me llena de tanta alegría tomo el ver nacer tantos tumultos y disensiones por la causa de mi Evangelio."⁷¹²

Este es un blanco perfecto para Roscio: para el autor venezolano el padre gaditano encarnaba como ningún otro las ideas más furiosas de la falsa religión fuera de Roma, al confundir los principios de la sana religión y piedad con los de una falsa y corrupta política. En una carta posterior, el capuchino español hace gala de un radicalismo agustiniano, expresando espectacularmente el modo en que el uso de la fuerza por parte del poder civil debía servir a la causa religiosa, de modo que esta no se podía imponer sobre los infieles sólo por la verdad de su palabra:

"No sin justa causa lleva consigo el Soldado la espada con que se ciñe, (...) porque habiendo vicios, y pecados en el mundo, ella es el instrumento de que Dios, y los Reyes se valen para tu justo castigo, de suerte que si hai ladrones, y malhechores que turben el Reino, y que executen en los caminos, o en los pueblos sus crueldades, y sus robos, la espada militar es la que contiene estos males, y los remedia, como (...) la Historia Sagrada lo refiere. Si se hacen homicidios injustos, y violentas usurpaciones, o si suceden alborotos de rebelion, o de tumulto, la espada militar los suele vindicar, y los refrena, no sin inspiracion de Dios, por acuerdo de los Poderosos. Y si con horror de los buenos se ven escándalos y malos exemplos entre los hombres, como aconteció en Gabaa de Benjamin, la espada, militar es el instrumento de que Dios, y la legítimas Potestades humanas se valen para exterminar á los escandalosos, y labar con la sangre de estos aquella mancha abominable. Sobre todo, los crímenes mas exécrables de la impiedad, de la irreligion, y de la apostasía, conque o se atropellan las leyes santas, o se desprecian las verdades del dogma, o se profanan los sagrados ritos del culto, ha solido el Señor mas de una vez por medio de la espada militar castigarlos con rigor, manifestando asi su enojo contra ellos..."⁷¹³

Era razonable esperar que si al soldado católico en armas por su Rey lo animaba la voluntad divina, una voluntad contraria debía animar al adversario. Roscio reclamaría esto al argumentar que la justicia divina estaría en manos de quienes combaten a favor de los gobiernos populares. El caraqueño, que no ve virtud en la alianza entre la Iglesia y la corona, tampoco ve en ellas más que el error y el pecado de la vanidad humana, sin sugerir la el carácter diabólico o falta de piedad de los partidarios de la tiranía.

El otro libro al cual hace referencia Roscio es la novela *El cementerio de Magdalena*, titulada en alusión al sitio de descanso final del rey francés Luis XVI, y escrita por el autor Jean-Joseph Regnault Warrin.

⁷¹² CÁDIZ, Diego José de (1812): **El Soldado católico en guerra de religión: carta instructiva, ascético-histórico-política, en que se propone á un Soldado católico la necesidad de prepararse, el modo con que lo ha de hacer, y con que debe manejarse en la actual guerra contra el impío partido de la infiel, sediciosa, y regicida Asamblea de la Francia**. Cádiz, reimpression de la Casa de la Misericordia, p.25

⁷¹³ *Ibid.*, p.28

Este texto, difundido en toda Europa durante el auge revolucionario (como parte de la propaganda antijacobina, primero, y antinapoleónica, después) dramatizaba los hechos que llevaron a la ejecución de Luis XVI. Aunque no hay aquí teorías políticas elaboradas, la antipatía de su autor contra los jacobinos –que trasluce como mayor a las simpatías abrigadas por el monarca- servían en el mismo discurso realista que combinaba todo intento republicano o liberal con la violencia y la crueldad revolucionaria. Está llena de imágenes que deploran la justicia sumaria del régimen de la Convención:

“...aquella hermosa y fatal plaza, llamada antes de Luis XV, luego de la Revolucion, y ahora de la Concordia. Allí el desenfreno se ensayó en asesinatos judiciales (...). ¡Qué cortejo tan funesto! como si las víctimas de aquella época lúgubre viniesen á preparar al rey un lugar en este cementerio donde se depositaron. Esa es la entrada por la qual pasó atado al carro popular, como cautivo, el monarca amedrentado. (...) Baxo estas bóvedas no sé que mano torpe o malvada habia encubierto numerosos instrumentos de venganza y de muerte, que viniéron á parar en medios de independencia, y luego de matanza.”⁷¹⁴

A Regnault le sorprendía mucho lo que caracterizaba como una feroz paranoia revolucionaria, basada en el temor a la reacción contra su política, dada su intrínseca impopularidad: “... una insurreccion perpetua, el pretexto de las confiscaciones, de los arrestos y de los asesinatos.”⁷¹⁵ Pero no se trata de un texto notable, más allá de su difusión.

El último texto no bíblico o histórico al que hace mención Roscio fue el sermón por el *Te Deum* oficiado por Antonio Esteban y Gómez, obispo de Ceuta, en conmemoración de la condena del oficial hispano-americano y liberal Juan Díaz Porlier. Porlier había sido ejecutado a finales de 1815 por haberse rebelado contra la restauración del absolutismo fernandino, que anulaba la constitución gaditana de 1812⁷¹⁶. El hecho de la persecución debía conmover a Roscio –víctima de un celo similar- aunque su réplica (que revisaremos en ocasión de pasearnos por los argumentos del *Triunfo de la Libertad...*) no trata sino de impugnar los argumentos que contra los gobiernos populares. Aunque no sabemos con certeza si una Exhortación Pastoral publicada por el obispo en 1816 corresponda a lo dicho en el acto eclesiástico, el mensaje no debe hallarse muy lejos. En dicha exhortación, Esteban y Gómez no escatimó

⁷¹⁴ REGNAULT-WARIN; Jean-Joseph (1810): **El cementerio de la Magdalena, ó, la muerte de Luis XVI, de la Reyna y del Delfín de Francia**. Valencia, Imprenta de José Ferrer de Orga, p. 24

⁷¹⁵ *Ibíd.*, p. 233.

⁷¹⁶ Figuera, *Op. cit.*, p. 157

en denunciar y combatir “las doctrinas falsas y subversivas de los presentes tiempos”⁷¹⁷, ante lo que consideraba era la amenaza persistente de una conmoción pública general, lo que hacía necesario “no solamente (...) sanar lo enfermo, confortar lo débil o quebrado, sino principalmente dar consistencia y firme estabilidad a lo bien recobrado”⁷¹⁸. La cabal que mortificaba a la autoridad eclesiástica era la propagación del dogma de la libertad, cuya fuerza proviene de una fuerza antinacional y anticristiana. Los partidarios de esta libertad pretenden sustituir la moral y la disciplina eclesiástica a través de reformas ensoñadas:

“... Toda su ciencia y saber lo han agotado en trasladar a nuestro idioma los principios venenosos de una secta astuta, que lo disputa todo sin creer nada. Ellos se llaman reformadores, pero es destruyendo lo mas augusto del cielo y de la tierra: ilustradores, pero es eclipsando las soberanas luces de la fe, en términos que solo alumbra como ellos quieren, y para lograr los fines de ruina y devastación a que aspiran”⁷¹⁹.

Toda innovación política era inherentemente peligrosa para Esteban y Gómez. Los principios republicanos – “langosta de la especie humana”- disolvían todo vínculo humano y, además, distraían a los miembros de la sociedad de sus verdaderos roles y fidelidad, basados en la “tan admirable concordia de amor a los Soberanos con sus súbditos, que forman vasallos laboriosos, honestas matronas, íntegros y puros magistrados”⁷²⁰. La creencia más peligrosa de estos revolucionarios sería a la de la soberanía popular y la voluntad general, según la cual se trastornaban las naciones bajo un engaño, “... decorando además la ilusión con representaciones cómicas de que el pueblo se debe gobernar a sí mismo”⁷²¹. El prelado ceutí ya había expresado, en documentos anteriores, como estas doctrinas no solo contrariaban el orden jerárquico propio de la sociedad política, sino que convulsionaban la piedad popular al promover la licencia: “La perversión general de costumbres que sienten las provincias, las ciudades, y hasta la que se nota en las más pequeñas aldeas, ha sido el fruto desgraciado de las meditaciones de los malos coligados a consumir el reinado de la iniquidad. [Los republicanos]

⁷¹⁷ ESTEBAN Y GÓMEZ, Andrés (1816a): **Exhortación pastoral del Ilmo Sr. Don Andrés Esteban y Gómez, del Consejo de S. M. obispo de la ciudad y plaza de Ceuta, electo de Jaén, sobre las doctrinas falsas y subversivas de los presentes tiempos**. Málaga, Imprenta de D. F. Martínez de Aguilar.

⁷¹⁸ *Ibíd.*, p.5

⁷¹⁹ *Ibíd.*, p.7

⁷²⁰ *Ibíd.*, p.8

⁷²¹ *Ibíd.*, pp. 10-11

formados en regla han declarado una guerra abierta a la virtud, y a fuerza de combates sangrientos ya habían puesto en el mayor riesgo los baluartes de la religión, y del trono”⁷²². Era una amenaza prodigiosa, ya que los pecadores impolíticos se encontraban “coligados”, como era la frecuente acusación de la ideología del derecho divino de los reyes.

Como hemos dicho, el elemento medular de la teoría política de Roscio es la defensa de la soberanía popular, como dogma político y sólo parcialmente religioso, frente a un error político muy difundido: el del carácter sagrado de la autoridad real. Sabemos, al haber revisado la literatura absolutista de derecho divino, que este carácter prescribía una obediencia absoluta a los mandatos reales, con los cuales Dios gobernaba vicariamente a los hombres. Para el ideólogo criollo esto es un disparate que haya un fundamento equívoco en las escrituras y sólo ha trascendido por la connivencia o ignorancia del clero, que celosamente ha guardado del pueblo el conocimiento de su libertad natural (que había sido otorgada, por supuesto, por la voluntad divina), a través del dominio que tuvo sobre la interpretación de las escrituras, por una parte, y de toda producción intelectual y cultural, por otra.

La “teología feudal” y las verdaderas facultades humanas

Al sostener que una monarquía –inclusive las monarquías constitucionales, idea entonces considerada impracticable por Roscio- no sólo era una forma de gobierno lícita –es decir, justa y libre- sino que era la mejor, se incurría en un error. No habría modo, para Roscio, de mantener este error si los pueblos, en su propio interés, eran informados de la verdad: nadie podría acceder voluntariamente a la monarquía a menos que le conviniera en tanto que colaborador del régimen⁷²³, o estuviera sometido bajo el engaño: “...Infatuado con el veneno de otra

⁷²² ESTEBAN Y GÓMEZ, Andrés (1816b): **Exhortación que hace a sus diocesanos el Ilmo. Sr. D. Don Andrés Esteban y Gómez, del Consejo de S.M., obispo de la ciudad y plaza de Ceuta, sobre la obligación de aprender la doctrina cristiana**. Málaga, Imprenta de D. F. Martínez de Aguilar, p. 16

⁷²³ Roscio utiliza alternativamente los términos monarquía (27 oportunidades), monarquía absoluta (16 ocasiones), tiranía (32 menciones) y despotismo (27 ocurrencias), junto con el de teología feudal (12 veces). Naturalmente, desde una perspectiva de ideólogo republicano, Roscio pretende con esto reforzar el carácter intrínsecamente corrompido del gobierno de uno. Sin embargo, estos términos no eran unívocos en la teoría política de inicios del siglo XIX (al respecto, léase el estudio introductorio de Elena Plaza a ALFIERI, Víctor (1800/2006): **De la Tiranía**. Caracas, Fundación Manuel García-Pelayo).

falsa doctrina, se cree libre, quando yace encadenado; feliz, quando mas infeliz; ilustrado quando mas ignorante: detesta la mano que se acerca á romper sus ligaduras, desafía á sus libertadores, y pregona reos de excomunion, y sacrilegio á quantos se defienden de las agresiones del poder arbitrario, á quantos luchan por recobrar sus derechos usurpados”⁷²⁴. En este error, con el que se confesaba a Dios, había recaído con frecuencia la humanidad; irónicamente, si Cristo había venido al mundo a “redimir al hombre de la servidumbre del pecado”⁷²⁵, sus pretendidos seguidores habían impuesto el pecado de la servidumbre.

El clero que había colaborado con la autoridad monárquica, sin embargo, no podía excusarse; al conocer las Sagradas Escrituras, debía saber la verdad, y simplemente había optado por ocultarla al evitar que los fieles accedieran libres a las escrituras. Tal había sido el más importante servicio prestado por los eclesiásticos a la tiranía, y por eso Roscio debía desestimar la autoridad de estos autores ponzoñosos. Descartando su propio desengaño religioso, debía acudir a la fuente de la sabiduría colectiva para lidiar con su desengaño político:

“En vano busqué lo que yo deseaba. No hallé mas que discursos filosoficos, tan cargados de razon, que para nada contaban con la Biblia. Yo estaba muy lexos de pensar, que faltasen defensores de la libertad, fundados en la autoridad de los libros religiosos. (...). A mi noticia llegaron los nombres de muchos de ellos, yá mas, yá menos antiguos. Pero no aparecian sus escritos, quando mas urgia la necesidad del desengaño, y de la impugnacion de un error reproducido con mayor insolencia. En tal conflicto debia suplirse esta falta de qualquier modo, considerando, que tanto vale el no aparecer lo que se busca, como el no existir. Por mas que se haya profanado la Escritura en obsequio del poder arbitrario, son incansables los tiranos en imprimir y reimprimir sus abusos. ¿Por que pues no imitar su teson, multiplicando, y reproduciendo el contraveneno? **Me resolví á la imitacion, para que no quedasen del todo impunes los folletos y quadernos que con entera licencia atacaban la libertad, y santificaban el despotismo. Me dediqué al estudio de la Vulgata, no en los indigestos y dolosos comentarios que me llenaron el tiempo, mientras yo cursé la cathedra de escritura, sino cómo debieron estudiarla los autores de ellos, y como la estudia quien no está consagrado en cuerpo y alma al servicio de la tirania.** Desengañado yo por mayor, no creía, que en el por menor pudiese dar con alguna ley del nuevo y viejo testamento que favoreciese la opresion. Para esta buena fé me bastaba saber, que los pueblos cristianos y no cristianos habian usado muchas veces del derecho que ahora en el gobierno español se tenia y predicaba como crimen de impiedad, é irreligion. (...) Mis miras puramente politicas nada tenían que hacer con el dogma (...). Mi fe era invariable en esos puntos.”⁷²⁶

No podía acusársele de irreligioso cuando no atacaba el dogma: su disputa era política, siendo la falsa política la que había propagado el pecado contra la verdadera religión. Roscio no escatima epítetos contra los ideólogos partidarios de la monarquía (“defensores de la monarquía

⁷²⁴ Roscio, op.cit, 1817, p.180

⁷²⁵ Ibíd., p.4

⁷²⁶ Ibíd., pp. iv-vi. Las negritas son nuestras.

tiránica”⁷²⁷, “exaltadores del poder arbitrario” de “relaxada moral”⁷²⁸, “serviles”, “idolatrás”, etc....). La doctrina que propagaban era denominada por Roscio “el sistema de teología feudal”⁷²⁹ bajo la cual los hispanoamericanos habían sido educados, de modo que habían sido enervados y embrutecidos⁷³⁰ a favor de los reyes. De modo sucinto, este sistema contenía estas ideas, a saber, la obediencia ciega a la autoridad, carácter sagrado de la misma, y caracterización del disenso político como un pecado:

“Yo alucinado con mis falsas idéas, pensaba que la Religion era interesada en el despotismo que yo llamaba derecho natural y divino: yo miraba como un homenaje debido á tu Divinidad, la obediencia ciega que yo prestaba, y sostenia en favor del poder arbitrario. En la monarquía despótica que yo adoraba, por el abusó de la Escritura se habia viciado de tal suerte el espíritu público, que el sistema de la tiranía se respetaba como artículo de fé, las practicas opresivas del tirano se veneraban como divinas, y eran tildados de irreligiosos quantos usaban de su derecho contra este mal envejecido. A fuerza de imposturas, juegos de palabras, y terminos trabucados, pero muy conformes al falso concepto inspirado á un vulgo ignorante, y fanático, pasa por inviolable y sagrada la planta del despotismo.”⁷³¹

Roscio condena esta obediencia, aduciendo que se ha malentendido la autoridad de Pablo de Tarso y Agustín de Hipona cuando exigían que se obedeciera a la autoridad no sólo por motivos de fe, sino por razones de conciencia. La conciencia no puede permitir una obediencia absoluta e incondicional –“ciega”- sino que exige una deliberación interna sobre la justicia de la exigencia política. Un gobernante que gobierna injustamente –y siempre lo será cuando no esté sometido a la voluntad popular, como veremos-, no exige obediencia, sino sumisión. El ser humano está capacitado por la Providencia para razonar, y ese don no se entrega a la autoridad política. Comentando el famoso capítulo 13 de la carta a los Romanos, Roscio sostiene que

“Lo que en él se llama conciencia, no es otra cosa que el convencimiento interno, que le resulta, quando á la luz de su entendimiento concibe la idea del bien y del mal, distingue lo verdadero de lo falso, desde luego se inclina á seguir lo uno, y á huir de su contrario.”⁷³²

Y esto deriva en un gobierno del pueblo bajo la imagen rousseauiana, en tanto los ciudadanos obedecerían solamente a una voluntad justa derivada de la deliberación racional (que será la voluntad de la nación), puesto que de inmediato aclara que “contemplando al hombre por aquella

⁷²⁷ *Ibíd.*, p. 7

⁷²⁸ *Ibíd.*, p.314

⁷²⁹ *Ibíd.*, p.137

⁷³⁰ *Ibíd.*, p.245

⁷³¹ *Ibíd.*, p.5-6

⁷³² *Ibíd.*, p.175

parte es un soberano, y por la otra, un subalterno (...) Combinada su razón en los pactos sociales, por la voluntad general adquiere el carácter y nombre de ley”⁷³³. La voluntad del monarca hecha ley podrá serlo formalmente, pero carece de la justicia que implica la deliberación pública. Obedecerle es, entonces, faltar a nuestros dones naturales:

“Obediencia ciega no puede ser sino el resultado de una conciencia ciega, que sin discernir entre lo bueno y lo malo, ciegamente abraza quanto se le propone. ¡Nada puede darse mas repugnante á la naturaleza del hombre, y de la sociedad, en que ninguno entra para cerrar los ojos, sino para multiplicarlos en su asociacion!”⁷³⁴

¿A quién convenía esta desnaturalización? A los monarcas que gobiernan desautorizados de la voluntad de sus genuinos mandatarios. Al imponer la práctica de la obediencia ciega se facilitaba la idea de la soberanía real en los espíritus incautos. Recordemos que la exigencia de la obediencia política estaba siempre en tensión con la condición de la justicia religiosa para la obediencia a los actos del gobernante; al instaurarse las doctrinas absolutistas, la exigencia moral se difuminó por completo, sometiéndose al hecho mismo del dominio real. El hecho se convertía en doctrina, y es así como

“... la copia me salia mejor que el original: yo hallaba en la qualidad régia ventajas que no tenia el dechado por donde mi fantasia la copiaba: la gracia se pierde por el pecado mortal; la prerogativa real era inamissible, aunque el rey cometiese muchos crímenes: ni la gracia, ni el carácter sacramental eximian al hombre de la observancia de la ley; pero el carácter Real exóneraba al monarca del cumplimiento de las leyes, le hacia arbitro y dispensador de ellas: ningun facineroso merecia la gracia santificante; pero el que llegaba á ser rey por el camino de la maldad, era tan acreedor á la investidura celestial, como el que adquiria la corona por aclamacion del pueblo: por justificado que fuese el hombre en el estado de gracia, aunque estubiese marcado con el carácter que recibieron del mismo Cristo los Apostoles, dexaba de ser inviolable y sagrado, siempre que maliciosamente quebrantase la ley, y queda sujeto á sus penas, sin exceptuar la de último suplicio, si lo exigiese la atrocidad del crimen; pero el monarca permanecia inviolable y sagrado, por mas tirano y delinvente que fuese: ni legatarios, ni herederos aparecian en el orden de la gracia, en las virtudes sacramentales, o en la gerarquia eclesiástica; pero en las monarquias absolutas todo era hereditario, todo transmisible á los parientes mas inmediatos del último poseedor, por un derecho llamado de sangre”⁷³⁵

Con ella se ignoraba el principio dictado en los Proverbios (14, 28) según el cual Salomón habría indicado que “*multitudo populi dignitas regis*”, que era frecuentemente apelado por Roscio⁷³⁶, interpretando la “multitud del pueblo” como su interés, su bienestar y su riqueza (normalmente contrarios al dominio despótico) y su carácter colectivo, frente a la voluntad solitaria y egoísta de un rey. Esta idea era “maxima entre todos los pueblos”, sólo que fue desvirtuada “en los tiempos feudales del

⁷³³ Id.

⁷³⁴ Ibíd., p.181

⁷³⁵ Ibíd., pp.29-30

⁷³⁶ Ibíd., pp.28, 42, 44, 77 y 100

cristianismo los sueños de los idolatras de la tiranía”⁷³⁷. Esta noción era perfeccionada con el mantenimiento de los derechos hereditarios de las familias reales, y así lo que era usurpación originariamente se convertía en una tradición respetable. Esa respetabilidad legaba a sus beneficiarios un carácter sagrado en inviolable por encima de las personas que eran sus súbditos, a través de la ceremonia de unción real, lo que sometía a los pueblos a una desigualdad que infamaba el sentido correcto de las escrituras. Las ceremonias no significaban nada, sino que eran vacuas muestras de la vanidad de los gobernantes, que correspondía en ocasiones a mandatos extravagantes y a un enorme celo por el poder terrenal⁷³⁸. Frente a la intolerable pretensión de “inviolabilidad de los criminales entronizados”, habrá que declarar que “todo hombre es inviolable y sagrado, mientras sea justo, mientras respete, y no ataque el carácter inviolable y sagrado de la ley”⁷³⁹.

Queda claro que los reyes se benefician, en sus acciones y modo de vida, de esta pretendida inviolabilidad, al poder con ella reprimir el disenso como causa de infidelidad religiosa. Pero, ¿cómo beneficiaba esto al clero? ¿Por qué colaboraban los obispos, herederos de los primeros apóstoles, con la servidumbre del pueblo? Roscio, al sustentar sus afirmaciones en los pasajes de las escrituras, puede permitirse la peligrosa heterodoxia de sugerir que la Iglesia había traicionado al cristianismo original, lo que enfatiza al sugerir que la fundación espiritual de la Iglesia nada tiene que ver con la organización material de la misma por los obispos que la instituyeron luego de la decadencia de Roma y el papado⁷⁴⁰. A tal efecto ya había citado a Wycleff en su *Patriotismo de Nirgua...*, pero no había osado generalizar. La experiencia de la primera república, sin embargo, apuntaba a una institución eclesiástica cuyas autoridades eran insaciables y celosas de su poder social; esto porque, pese a las numerosas concesiones que los primeros republicanos –a ojos de Roscio- les habían dado, la mayor parte de ellos no se detuvo para

⁷³⁷ *Ibíd.*, p.44

⁷³⁸ *Ibíd.*, pp.298-306

⁷³⁹ *Ibíd.*, p. 306

⁷⁴⁰ *Ibíd.*, p.265

cuestionar la legitimidad de las autoridades constitucionales a través del expediente de la irreligión, que sobre él había caído pesadamente.

Claro está que Roscio no menciona en su libro los detalles acerca de los hechos de Venezuela; apenas hace referencias genéricas a “su patria”, pero sabemos que podía identificar la huella de los errores políticos de los fanáticos que ahora denunciaba como la caída de ese primer experimento independiente, así como en los estragos bélicos que le siguieron. Para el estadista venezolano, la Iglesia, guiada por sus intereses, perjudicaba la causa de la libertad donde esta apareciera, intentando confundir a los fieles honestos. El motivo era mantener su poder, que habría estado coaligado a aquél de la autoridad civil desde que empezó a decaer el influjo apostólico. Con esa alianza no sólo obtenían riquezas e influencia, sino que además alcanzaban algo de la inmunidad que estaba reservada a los reyes; recordemos las disputas por el fuero que se suscitaron en la primera república, sobre las cuales no habría ya retorno: para Roscio la igualdad evangélica y la igualdad política son afines, y ambas deberían sospechar de la excepcionalidad que buscan los clérigos, contraria a las prescripciones originales de Cristo⁷⁴¹, y sostenida por un fraude histórico⁷⁴². Lo peor de todo es que esta corrupción no vino por presiones de alguna fuerza externa (aunque bajo ella justifica el temor al poder político que expresaban los primeros apóstoles⁷⁴³), o acaso de la presencia de alguna apostasía que debía ser combatida con ayuda de un aliado más poderoso. No; sólo la claudicación de los primeros principios habría desviado a los antiguos cristianos,

⁷⁴¹ *Ibíd.*, p.4

⁷⁴² *Ibíd.*, p.366

⁷⁴³ *Ibíd.*, § XL, pp.263-270. La supervivencia material de la religión, perseguida y amenazada, fue considerada por Roscio como una causa del sometimiento de los primeros cristianos a las autoridades políticas; con ello se protegía a un culto políticamente subversivo, lo cual implicaría que al adquirir preeminencia sobre las autoridades romanas, los doctores de la Iglesia debían revertir la sumisión a la que invita una lectura superficial de las cartas de Simón Pedro o Pablo de Tarso, que a su vez debían aminorar las referencias a la autonomía popular del pueblo elegido: “Exéntos [los primeros cristianos] por Jesucristo de la dominacion de las pasiones pecaminosas, de la supersticion de los Gentiles idolatras, de las figuras religiosas que practicaban los judios, de los sanguinarios sacrificios de su Religion, y de la pesada carga de los ritos, y ceremonias sacerdotales; los nuevos creyentes llevaban esta exención hasta el orden civil de la tierra en que vivian. Les hubiera sido muy pernicioso este error, si hubiese tomado vuelo, o reducido a practica. Sus enemigos, que deseaban descubrirlos y perderlos, lo hubieran logrado por medio de la practica, o propagacion del error. Aquellos mismos, que toleraban la naciente Religion, y no perseguian á sus profesores, hubieran sido otros tantos enemigos suyos, si oportunamente no se hubiese aplicado el remedio. He aqui pues lo que obliga á los principales Apostoles á reproducir doctrinas de obediencia, y de poder, sabidas, y practicadas desde que hay gobierno en las sociedades”. *Ibíd.*, pp.146-147

rebajándolos a su actual condición, ofreciendo sus servicios al poder político despótico de los Césares:

“Sin obstaculo alguno de esta clase mudaron de amo los insurgentes catolicos. Su adhesion, y auxilios fueron generosamente recompensados por los nuevos conquistadores; cuya generosidad sobresalio en favor de los gefes eclesiasticos. Se mezclaron al fin en las cosas del siglo. Ya en decadencia el primitivo espiritu de la cristiandad, decayó mas y mas con este exceso, con las riquezas, honores y privilegios mundanos. Perdieron las costumbres su pureza primitiva. Desaparecio la pobreza evangelica; y comenzo la siembra de las semillas del nuevo poder. ¡Oxalá no se hubiesen propagado tanto en los siglos posteriores!”⁷⁴⁴

El vínculo entre la Iglesia y el poder político había hecho cierta la corrupción que temían los primeros jefes espirituales de la Iglesia, desviándolos de su deber original ante la comunidad de fieles. Ahora no podían dejar de aferrarse a la autoridad civil: de ella obtenían prerrogativas, riquezas y seguridad. Ella misma era el modelo para la reunión eclesiástica, al separar a los clérigos de los fieles no ordenados ni cultivados en una jerarquía infranqueable. Pero, curiosamente, esta corrupción funcionaba como una suerte de detrimento mutuo de ambas potestades, ya que la potestad espiritual perdía independencia al sacralizar al poder civil –entregando el pastoreo de almas a la coacción física-, mientras que el poder civil se veía atado a la ambición clerical, y aguantaba sus dislates a fin de no ofender la creencia de las masas, fácilmente excitables por la ignorancia política a la que eran sometidas. Por lo tanto, la corrupción del carácter original de ambas potestades, en suma, iba en detrimento de las libertades populares, al haberse instituido la “teología feudal”, y al haber secuestrado la genuina creencia religiosa del pueblo: “Todos los vicios, y maldades se -reunieron, desde que desapareció la pobreza Romana. Otro tanto podra decirse de quantos posponen la honesta mediocridad á la posesion de grandes riquezas. Si S. Pedro hubiese tenido plata y oro, no hubiera curado al coxo de nacimiento con la virtud milagrosa de su palabra.”⁷⁴⁵

Roscio elaboraba a partir de la tradición anticlerical de la Ilustración, para promover lo que a su juicio era el sentido correcto le la libertad política. La libertad no podía ser considerada como un libertinaje, en tanto los hombres libres están sometidos a su propia voluntad, expresada en las leyes. La obediencia, como habíamos apuntado, es para

⁷⁴⁴ Ibíd., p.247

⁷⁴⁵ Ibíd., p.256

Roscio un cálculo racional y una obligación moral: se trataba de ser consecuente con el propio interés. Por eso era imposible ser genuinamente libre en la monarquía, dada su exigencia de obediencia ciega; y por eso mismo eran más honestas y naturales las implicaciones de la obediencia civil, propia del ciudadano respetuoso de la ley⁷⁴⁶.

Esto es así porque Dios habría dotado al hombre de la facultad para razonar y dominarse a sí mismo, es decir, para servir de juez y legislador. Su corruptibilidad indica que esto no lo puede hacer solo, sino como parte de un conjunto de seres humanos, como parte de un pueblo. La soberanía popular era el dogma “quasi religioso” a tomar en cuenta, y “ha sido y será siempre un atributo natural, é inseparable del pueblo”⁷⁴⁷; esta noción, de acuerdo a una referencia que de acuerdo a Roscio viene de alguna “Obra de derecho natural” que abría por “vez primera”⁷⁴⁸, consiste en:

“... el resultado del poder y de la fuerza moral y física de los hombres congregados en sociedad: fuera de ella cada uno es un pequeño soberano porque se halla dotado de facultades intelectuales, y corporales, esenciales constitutivos de la soberanía. A nadie pueden negarse estas dotes, que **en el proyecto de la creación entraron como partes integrantes de esta imagen y semejanza del Criador**. Las obras de Dios son perfectas: como tales él mismo las iba aprobando al paso que su omnipotencia las iba sacando de la nada”⁷⁴⁹.

Aunque la soberanía es un hecho derivado de Dios, como causa primera, eso no la convierte en un hecho religioso, es decir, sagrado e incuestionable. La soberanía es un resultado de la acción humana, dotada ésta de razón natural bajo el esquema de la creación Providencial, pero no sobredeterminada por la acción divina en sus efectos: es un plan delineado, pero no detallado por el creador. Las autoridades que se derivan de la soberanía humana justamente establecidas, corresponden a la naturaleza de las cosas cuyo origen es divino, pero no pueden ser consideradas sagradas o divinas por sí mismas:

⁷⁴⁶ Ibíd., pp.181-188.

⁷⁴⁷ Ibíd., p.20

⁷⁴⁸ Ibíd., p.31 Sobre esta referencia hay un prolongado debate acerca de su origen: mientras que Guillermo E. Willwoll sostiene que es una glosa de Rousseau, Ugalde, de Viana y Castro Leiva han indicado que se acerca más a los ensayos de Locke. Por nuestra parte, no creemos que se trate de una cita textual, y aún esta podía haber emanado de otros publicistas de Derecho natural que se refirieran a la historia sagrada dentro de los orígenes de las atribuciones políticas del ser humano (como Pufendorf, Barbeyrac, y claro, Locke); en este sentido, descartaríamos que se trate de una referencia al autor ginebrino. Claro está que la tradición iusnaturalista católica podía ser considerada como fuente, pero la mención de la soberanía, y el escándalo declarado por Roscio al leer afirmaciones de ese tipo, también descarta que se trate de una literatura más cercana a la ortodoxia intelectual venezolana de inicios del siglo XIX.

⁷⁴⁹ Ibíd., pp.31-32. Las negritas son nuestras.

“Ni el hombre, ni la sociedad, ni sus administradores, estatutos, y leyes son obra de la Religion. Esta virtud no es otra cosa que el habito de las relaciones existentes entre vos [Dios], y el hombre: vinculos, que dulcemente ligan á la criatura con su criador: lazos, de gratitud, amor, y reconocimiento urdidos en la inteligencia, y conviccion de que todo os lo debemos, nuestra existencia, nuestra conservacion, y bien estar. De esta primera idea de Religion nos viene la del culto, adoracion, y sacrificios con que procuramos corresponder tus inmensas liberalidades. He aqui el homenaje de nuestra gratitud. Ninguno mas de vuestro agrado que el de la fiel observancia de aquellos deberes, que gravaste en nuestro corazon, y estan compendiados en el amor á vos, y á nuestros semejantes. «*Misericordiam volo, et non sacrificium*»: habeis dicho en testimonio de esta verdad; pero esta no es para los tiranos.”⁷⁵⁰

La confusión entre el hecho humano del poder político y la religión es una confusión arreglada por quienes han logrado tomar ventaja más agresivamente de ella: los tiranos y sus secuaces e idólatras. En sí mismo, todo gobierno es un accidente humano, y la naturaleza religiosa de la existencia de los hombres es independiente del modo en que eventualmente se organizó el poder civil: “Subsistiría la virtud de la Religion, aunque el hombre no hubiese instituido sociedades, gobiernos, leyes, y magistrados. Sin nada de esto el hombre seria siempre una criatura consagrada del modo mas sublime y celestial, como imagen y semejanza tuya.”⁷⁵¹ Por ello las autoridades religiosas no pueden reclamar para sí el derecho de autorizar o legitimar al gobierno; tal derecho pertenece a los individuos sin mediación alguna, y es sobre la base del mismo que forman el pueblo y alcanzan un pacto social. La sumisión a la autoridad y leyes divinas es correlativa a la sumisión a las leyes civiles (tanto porque ambas cumplen un mismo objeto –el orden social justo- como porque ambas forjan un mismo tipo de individuo), pero no se derivan una de la otra.

La soberanía popular y los derechos del individuo

En este sentido, Roscio plantea una estricta separación entre la Iglesia, como comunidad espiritual, y el poder civil, como comunidad de intereses individuales. A la primera la forja la creencia común en un elemento sagrado, a la segunda –de acuerdo al iusnaturalismo contractualista que ha asumido Roscio como modelo político- la ha creado el interés de los hombres en proveerse de seguridad para defender su bienestar (no entendido éste de manera utilitaria, como harían unos años

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p.386

⁷⁵¹ *Id.*

antes Sanz, Burke o García de Sena, sino enfocada desde la voluntad natural de ser libres, impresa a su vez por Dios). La soberanía es un dogma político cuya relación con los dogmas religiosos es tenue, aunque su relación con el sujeto reverenciado por ésta es directa. El poder político correctamente constituido puede reclamar para sí la no interferencia del poder eclesiástico en cuanto a su legitimidad natural y Divina, así como puede exigirle que no propague ideas religiosas incorrectas e impolíticas, ya que contrarían la voluntad providencial de haber dotado al hombre de razón, dotación que es “constitutiva de su naturaleza”⁷⁵². La ruta contractualista es clara, y se amolda a la historia bíblica: Adán y Eva formaron el primer hogar, pero sólo la multiplicación de las personas, el surgimiento de las familias, la expansión de la propiedad, etc., dieron lugar a las facultades morales y eventualmente a la necesidad del establecimiento de la potestad política. No puede haber así una sacralización directa de la autoridad pública:

“Adán en su primitiva soledad era religioso y teólogo, pero no moralista, porque le faltaba el fundamento de las relaciones morales. Se llenó esta falta desde que apareció el segundo individuo de su especie. Empezaron desde entonces los oficios, y deberes, cuya suma conocemos, y distinguimos con el nombre de moral. Ni Eva ni sus hijos bastaban al nacimiento de aquella otra facultad que llamamos política: porque todos juntos no eran más que una sola familia, regida, no por leyes civiles, sino por reglamentos domésticos, por instrucciones económicas, por el poder paterno. Todavía sería desconocida la soberanía nacional, estaría por saberse el arte de la política, si, contentos los hombres con el sistema primitivo de familias, no se hubiesen reunido en otra forma. Sin el pacto social, subsecuente al conyugal, y de familia, estarían en acción los deberes morales; pero faltarían las conexiones políticas. Para que ellas tubiesen lugar entre los hombres, fue necesario que de su estado familiar, y solitario, pasasen estos á organizar el de las sociedades pueblos y naciones. De aquí manaron entonces los derechos y deberes del ciudadano, la soberanía nacional, el arte de dirigir tan grandes cuerpos, sus relaciones exteriores con otros semejantes, y todo lo demás que hoy llamamos política de las naciones...”⁷⁵³

Sin embargo, a diferencia de los contractualistas posteriores a la tradición iniciada por Grocio, Roscío no contempla la existencia de esta razón –y sus dictámenes– separada de la voluntad Divina. La “luz de la Razon”, existente en cada ser humano, es frecuentemente equiparada por Roscío a “los conocimientos del derecho natural, y divino”⁷⁵⁴. La separación que reclama Roscío es absoluta (“Dexemos á cada reyno en sus limites. Contenganse dentro de los suyos las potestades”⁷⁵⁵), y por ello no puede permitirse ni un culto intervenido por la política –ello sería contrario a la fe-

⁷⁵² *Ibíd.*, p.106

⁷⁵³ *Ibíd.*, pp.368-369

⁷⁵⁴ *Ibíd.*, p. 49

⁷⁵⁵ *Ibíd.*, p.270

ni un establecimiento religioso que propague falsas ideas sobre la obediencia a la autoridad:

“Sin sociedades no existiría la política. Pero la religión sería siempre inseparable del hombre, aunque jamás hubiese entrado en convenciones sociales. Ella en sí no es otra cosa que el arte de los deberes de esta criatura para con su criador: deberes procedentes de una convicción interna que le enseña haberle venido de tu mano el ser que tiene, el espíritu que le anima, las luces que le inspiran el conocimiento de esta verdad. Apenas hace el hombre los primeros ensayos de su razón, cuando adquiere el carácter de religioso por medio de la gratitud que naturalmente inspira el conocimiento de los beneficios recibidos de la suprema causa. Es una secuela de este primer sentimiento el del amor, y adoración. He aquí el compendio de las relaciones del hombre para contigo, y la primera idea de la virtud de la Religión.”⁷⁵⁶

Precisamente por ello, aparece en Roscio que el hombre racional y libre será a su vez el hombre sensata y correctamente cristiano, ya que defiende y está agradecido de la potencia que la Providencia le ha otorgado. Roscio contrasta a la razón, medio para establecer un gobierno libre, con las “preocupaciones”⁷⁵⁷ o prejuicios, causantes de la “conciencia errónea, formada en el obscuro caos de la ignorancia”⁷⁵⁸. El “ciudadano virtuoso” se caracteriza por la conciencia de su libertad y sus obligaciones⁷⁵⁹, arregladas al “derecho natural y divino”⁷⁶⁰, lo cual lo hace idéntico al “cristiano instruido en sus derechos”, o lo que es lo mismo, “un católico enemigo de los falsos dogmas políticos de la teología feudal”⁷⁶¹. Sólo el mal cristiano, ignorante de sus derechos y deberes, y de los ejemplos políticos del pueblo elegido por Dios, dominado por las “falsas impresiones que hoy reinan entre un vulgo cristiano y preocupado”⁷⁶² es servil ante los reyes. De este modo, el buen cristiano, temeroso de Dios y conocedor de la verdadera historia de su fe, será un buen ciudadano. No presume Roscio que todo buen ciudadano deba ser un buen cristiano, sino al revés, aunque la ciudadanía de los antiguos era mejorada con la caridad cristiana; se trataba de dar sosiego a quienes, confundidos por su piedad y respeto a la autoridad, siguieran la prédica de la ideología legitimista de las tiranías.

⁷⁵⁶ *Ibíd.*, p.367

⁷⁵⁷ “...el juicio ò la priméra impression que hace una cosa en el ánimo de alguno, de modo que no le permite admitir otras especies ò assentir à ellas”. Real Academia Española, *Op. cit.*, 1726-1739, tomo V, O-R (1737), p. 360

⁷⁵⁸ Roscio, *Op. cit.*, 1817, p.180

⁷⁵⁹ *Ibíd.*, p.333

⁷⁶⁰ *Ibíd.*, p.336

⁷⁶¹ *Ibíd.*, p.206

⁷⁶² *Ibíd.*, p.316

En este punto podemos recordar la traducción de la homilía que el entonces cardenal Chiaramonti dirigió al pueblo boloñés de Imola tras haber sido anexado a la república Cisalpina. Roscio había traducido al castellano la versión de la homilía -ya previamente publicada en francés por el abate Henri Grégoire- publicándola desde los Estados Unidos⁷⁶³. La intención era contrarrestar la agresivamente difundida breve papal escrita por Chiaramonti como Pío VII, la *Etsi longissimo terrarum* de 1816. En su prólogo a la homilía, Roscio hace algo de proselitismo al exponer que a la vida virtuosa de un ciudadano se suman a los bienes celestiales de la fe cristiana: “Son, sin duda, las virtudes cristianas el mejor apoyo de una República. Si las de Esparta y Roma florecieron tanto bajo el influjo de las virtudes morales del paganismo (...), las nuestras, perfeccionadas con los preceptos y consejos evangélicos producirán frutos de vida eterna y felicidad temporal, dulcísimos para los buenos republicanos, pero amarguísimos para el tirano”⁷⁶⁴. La breve papal, si no era apócrifa –como denunciaban los republicanos, era nula por la “viciosa aplicación de su doctrina”⁷⁶⁵. Así Roscio recorre ejemplos históricos de pueblos levantados por sus derechos, algunos ya familiares al lector de *El Triunfo...* (los israelitas y los hispanos...), y otros referidos a la historia contemporánea del Imperio español, tanto Habsburgo como Borbón (los cantones suizos, los Países Bajos, Portugal, Aragón, Cataluña, Castilla...); le conmueve en su religiosidad que se recurra al expediente de la impiedad para censurar las rebeliones populares, pero tal cosa hacía la propaganda monárquica. Por eso recurría a Chiaramonti, quien había defendido ante su grey la necesidad de obedecer a las autoridades revolucionarias, toda cuenta que ello no ofendía los deberes para con Dios. Claro está que el argumento de Chiaramonti no calza exactamente con Roscio: nadie tenía la libertad de

⁷⁶³ CHIARAMONTI, Barnaba; GRÉGOIRE, Henri; ROSCIO, Juan Germán (1817): **Homilía del cardenal Chiaramonti, obispo de Imola, actualmente sumo pontífice Pío VII dirigida al pueblo de su diócesis en la República Cisalpina, el día del nacimiento de J.-C. año 1797. Traducida del Italiano al Francés por el Sr. Enrique Gregoire, Obispo de Blois, y del Francés al Español por un Ciudadano del Venezuela, en la America del Sur que la publica rebatiendo con ella un papel del mismo papa, en favor de Fernando VII contra los insurgente de las llamadas colonias españolas.** Filadelfia, Imprenta de J.F. Hurtel. Utilizamos aquí la versión recogida por la Academia Nacional de la Historia, Op. cit., 1961, pp.99-127

⁷⁶⁴ *Ibíd.*, p.101

⁷⁶⁵ *Ibíd.*, p.102

la licencia frente al gobierno (sea cual fuere su forma) ⁷⁶⁶, y todos manteníamos una igualdad más evangélica que política⁷⁶⁷. El entonces cardenal *admitía* la forma republicana y democrática de gobierno, la cual “no está en oposición con las máximas” de la tradición religiosa, ya que “ella exige aquellas virtudes sublimes que no se adquieren sino en la escuela de Jesucristo (...) ellas serán la prenda de vuestro bienestar”⁷⁶⁸. En cambio, el ideólogo venezolano *prefería* a la república, como la única forma de gobierno justa, ya que las demás eran peligrosas o contrarias a la libertad. A diferencia de lo planteado por el Obispo de Imola, no era necesaria una población fiel ni la integridad de la religión católica para defender la república de manera perfecta (lo que debía impresionar y atraer a los partidarios de la república a favor del catolicismo), Roscio sostenía que el carácter republicano era consecuencia de una vida cristiana bien avenida, como de cualquier otra existencia moral civilizada.

Por lo tanto, si el buen cristiano no se oponía a la República y estaba instruido de sus derechos como ciudadano, ¿cuál era el contenido concreto de los derechos naturales del hombre defendidos por Roscio? Éstos derivan de las facultades morales propias de la sociabilidad original de los grupos humanos (en el capítulo LI, Roscio resume este paso⁷⁶⁹), lo que en la norma contractualista moderna indica que la soberanía – como primer derecho político que consiste en darse leyes y gobierno sin imposición externa- no reside en las autoridades sino en las sociedades, y que los individuos que las forman poseen derechos inalienables por el poder político, e idénticos para cada uno de ellos. Aunque no hay una elaboración detallada de este punto, su enumeración ocasional es suficiente para saber a qué se refería Roscio. Siguiendo lo planteado en 1811, se trata de los derechos del hombre en sociedad contenidos entonces en la constitución: “todos nacemos con derechos inenajenables é imprescriptibles, tales, como la libertad de todas nuestras opiniones, el cuidado de nuestro honor, y de nuestra vida, el derecho de propiedad, la

⁷⁶⁶ *Ibíd.*, pp.113-115

⁷⁶⁷ *Ibíd.*, p. 122

⁷⁶⁸ *Ibíd.*, p. 116

⁷⁶⁹ Vid *supra*, nota 753

entera disposicion de nuestras personas, de nuestra industria, y de todas nuestras facultades, la comunicacion de todos nuestros pensamientos por todos los medios posibles, la solicitud de nuestro bien estar⁷⁷⁰, y como correlativos a éstos, el derecho “resistencia á la opresión”⁷⁷¹ (aún de manera extrema, con la posibilidad de tiranicidio⁷⁷²) a la autoridad usurpada, así como el derecho a la propia defensa⁷⁷³.

¿Qué hay del problema de la tolerancia de cultos? En esto Roscio no hace ninguna aclaratoria explícita. Sin embargo, al criticar al papado y a la Inquisición, al asumir una interpretación directa de las Sagradas Escrituras, y al promover el alejamiento de la Iglesia de los asuntos temporales, parecía dar con criterios sustantivamente cercanos a algunas tradiciones protestantes que él conocía. No podemos, sin embargo, asegurar nada sobre la creencia personal de Roscio, pero sí podemos ver que, aunque no se declarara a favor de la libertad de cultos, admitía – quizás más por un criterio de límite al poder que de defensa de la conciencia- la imposibilidad de establecer leyes punitivas sobre materias del fuero interno individual⁷⁷⁴. Si la libertad de conciencia estaba garantizada, era lógico esperar que encontráramos al caraqueño a favor de la libertad religiosa; sin embargo, no hay evidencias concretas de tal preferencia.

¿Cuál podía ser la influencia que alcanzaría el *Triunfo de la Libertad*? Roscio mismo consideraría que su trabajo, en el cual había invertido muchos desvelos en circunstancias muy poco propicias para la reflexión intelectual, había sido un fracaso editorial entre sus compatriotas. No había logrado suscriptores para su libro, anunciado como estuvo en el *Correo del Orinoco*⁷⁷⁵, y no había logrado estimular la curiosidad intelectual de sus compatriotas. Cabe preguntarse por qué ocurrió esto; a fin de cuentas, es claro que la propaganda monárquica

⁷⁷⁰ Roscio, Op. cit., 1817, p. 357

⁷⁷¹ Id.

⁷⁷² Ibíd., §§ XLV-XLVII

⁷⁷³ Ibíd., pp.203, 337.

⁷⁷⁴ Ibíd., p.179

⁷⁷⁵ “Venta de Impresos”, *Correo del Orinoco*, nº 12, 10-10-1818

producía un volumen importante de acusaciones de impiedad, con las que rutinariamente arrostraba a los insurgentes americanos, y esto lo sabía Roscio: "... Me atrevo a decir que he sido solo en esta empresa [de la impugnación del derecho divino], y que su importancia ha sido conocida mejor del enemigo que de nosotros"⁷⁷⁶.

Pero esto debía caer en oídos sordos hacia finales de la década. No sólo se lograban victorias militares concretas, sino que se regularizaba la guerra y con ello, llegaba la paulatina y reclamada legitimación clerical a la causa independentista. Ya no de los sacerdotes que habían sido patriotas, sino de algunos más refractarios, como el obispo Lasso de La Vega. Por otra parte, el discurso republicano que llamaba a la virtud militar debía ser más llamativo, y es a través de él que serían reinterpretadas entonces las relaciones entre la religión y la república, exigiendo una fidelidad política definitiva al clero. Aunque Roscio defendió la necesidad de separar a la religión de lo institucional, ésta era para finales de la década de 1810 una propuesta tan impolítica como irrelevante: no podía la República disolver a la Iglesia –cuya presencia, aunque mermada, sobrevivía en algo la catástrofe de la guerra-, ni tenía el clero garantías de mejor trato por parte de las autoridades monárquicas –no sólo por el pasajero resurgimiento del liberalismo en España, con el que se había solidarizado Roscio, sino por la vívida desconfianza entre los pacificadores y las autoridades eclesiásticas-. Los futuros liberales, partidarios del republicanismo de la sociedad comercial, si podían encontrar atractivos algunos planteamientos de Roscio, quizás no se hallaban reflejados en su justificación: nuestro ideólogo adolecía de las referencias utilitarias y argumentos económicos con los que los más de los liberales apuntalarán su proyecto político. No carecía el prócer de San José de Tiznados de razones, sólo que le faltaban interlocutores.

El mismo Roscio estaba dedicado a otros asuntos más urgentes, y el tono de su trabajo respondía, acaso, a la intención de regresar al empeño de 1811. Al volver a Venezuela, Roscio volverá a alcanzar un rol

⁷⁷⁶ Carta a Simón Bolívar, Angostura, 13-09-1820. En Roscio, op.cit, 1953, tomo III, p. 163

preeminente como uno de los más importantes funcionarios de la nueva república de Colombia: Director General de Rentas, presidente del Congreso, y vicepresidente del departamento de Venezuela; ya entonces se había apartado de los argumentos de lo que –pensó- era su principal obra, incorporándose a los raciocinios de impronta bolivariana, tan influyentes en esta etapa. Su suspicacia ante la unión de la Iglesia y la autoridad civil debía ser dejada de lado, por razones de salud pública.

LOS ÚLTIMOS AVATARES INSTITUCIONALES

No fueron pocos los intentos para regular –con la costumbre y el derecho- las situaciones de hecho a las que obligaban las circunstancias de la guerra. El liderazgo político-militar republicano no estaba exento a prestar atenciones a las demandas del liderazgo civil, y en varias ocasiones fomentó iniciativas de establecer un gobierno regular, muchas veces interrumpidas por una nueva victoria del bando monárquico o por fusiones entre los liderazgos personalistas dentro del propio bando. En esos momentos, como se mostró, la Iglesia estaba prácticamente a la merced de las voluntades en el poder, y no sería sino hasta luego de la regularización del conflicto en 1820 que se lograría la revisión del status del orden eclesiástico en la sociedad republicana, toda vez que la perspectiva de una pacificación y reconquista monárquica se veían más menguadas. Sin embargo, los intentos de institucionalización sucedidos en los territorios orientales (Cariaco y Angostura) sirvieron para asomar algunas reformas y replantear parte del debate de la Constituyente de 1811.

En este sentido, el famoso Congreso de Cariaco de 1817, promovido por Mariño y por algunos notables de republicanos de Occidente refugiados en las tierras orientales, tiene una relevancia singular para el estudio de las relaciones entre la política y la religión en nuestro país. A juicio del más importante historiador de la guerra de independencia en Oriente, Caracciolo Parra Pérez, este congreso sesionó

no en contra pero sí “a espaldas de” los militares occidentales, en especial Bolívar, quien pretendía la jefatura suprema. A fin de cuentas, su autoridad sería refrendada, sólo que se la aparejaría con la de los caudillos orientales, que habían logrado dominar con cierta seguridad esa parte del territorio⁷⁷⁷.

El Congreso de Cariaco, que no contaba con ningún representante del clero⁷⁷⁸, se planteó –como el propio Bolívar en 1813, pero con una intención más permanente- la revisión de la Constitución de 1811, con el ánimo de restaurar lo salvable y modificar lo necesario, ya que la misma era “tal vez un poco defectuosa”, según declaraba uno de los miembros de este pequeño cuerpo legislativo. Los legisladores declaraban su espíritu liberal, cuya filosofía y principios debían procurarles “la amistad de todos los Pueblos”⁷⁷⁹. A tal efecto, la efímera administración organizada a raíz del Congreso –el Gobierno Oriental de Margarita- buscaba el reconocimiento de Gran Bretaña y los EEUU, por lo que había decretado en su Constitución, por primera vez, el establecimiento de la tolerancia religiosa:

“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...”⁷⁸⁰

Aunque no se trata de una tolerancia universal, y se hace una salvedad mencionando la vaguedad del “orden social”, esta será la primera vez en el territorio Venezolano que se legislará a favor de la tolerancia religiosa, precisamente para favorecer la inmigración y, claro, dar una vida grata a aquellos protestantes ya radicados en el país. Era un breve destello del lenguaje liberal de Sanz o Burke, unido a la circunstancia práctica de la existencia de legiones extranjeras al servicio de las armas republicanas,

⁷⁷⁷ PARRA PÉREZ, Caracciolo (1954): **Mariño y la independencia de Venezuela**. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, vol. I, pp. 253-255

⁷⁷⁸ El heterodoxo José Cortés de Madariaga fue promotor de esta reunión, lo que le costó su influencia política, pero no participó de sus sesiones.

⁷⁷⁹ *Ibíd.*, p. 264, 270

⁷⁸⁰ Art. 5º, Decreto Supremo Gobierno de los Estados Unidos de Venezuela, en Pampatar [J. Cortés de Madariaga- F. Zea- C. Bezares], Puerto de la Nueva Esparta, 17-05-1817. *Ibíd.*, p.279

así como de numerosos comerciantes norteamericanos e ingleses en el Caribe que colaboraban con esta causa⁷⁸¹.

Pero el lenguaje liberal no sería el predominante. Las ideas más puramente republicanas serán las que prevalecerán, junto con la afirmación del ascendente de Bolívar sobre los militares republicanos, consagrándose en el Congreso de Angostura, cuyas sesiones se iniciaron en febrero de 1819. Aunque la presencia de clérigos en este congreso era algo mayor que en la reunión de Cariaco, de sus treinta miembros apenas dos eran sacerdotes, ambos representando a Barinas: los padres Antonio María Briceño y Dr. Ramón Ignacio Méndez, provisor del Arzobispado de Caracas para las autoridades republicanas (que no tenían comunicación alguna con el Cabildo Metropolitano efectivamente instituido, cuyo encargado era Manuel Vicente de Maya). Pese a la presencia y esfuerzo de Méndez –constituyente de 1811 y reconocido por su valor como participante de acciones militares en los llanos al lado de José Antonio Páez- no había un “partido eclesiástico” que presentara eficazmente la discusión de los intereses de la Iglesia.

Pero antes de revisar los resultados del Congreso, es preciso detenernos en su sesión inicial, famosa por el discurso del general Bolívar. Como muestra del cambio de situación tras casi una década de guerra, a los ceremoniales eclesiásticos acostumbrados se les acompañó con un marcial saludo de artillería: tres cañonazos, según recuerdan las actas⁷⁸². La reunión de los ciudadanos en ejercicio de su soberanía era celebrada como un efecto de la voluntad divina: “...me cuento entre los seres más favorecidos de la Divina Providencia, ya que he tenido el honor de reunir a los representantes del pueblo de Venezuela en este augusto Congreso, fuente de la autoridad legítima, depósito de la voluntad

⁷⁸¹ Sobre la colaboración militar de extranjeros entre las fuerzas republicanas, léase LAMBERT, Eric (1981): **Voluntarios británicos e irlandeses en la gesta bolivariana**. Puerto Ordaz, Corporación Venezolana de Guayana; sobre la importancia de su carácter protestante, así como el despliegue posterior de sus ambiciones económicas en la república, léase BROWN, Matthew (2006): **Adventuring through Spanish Colonies: Simón Bolívar, Foreign Mercenaries, and the Birth of New Nations**. Liverpool, University of Liverpool Press.

⁷⁸² Acta nº 1, sesión de apertura del Congreso de Angostura, 15-02-1819. Para todas las actas citadas en adelante, ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA DE COLOMBIA (1921): **Congreso de Angostura: libro de actas**. Bogotá, Imprenta Nacional / Biblioteca de Historia Nacional, nº 84, p.2.

soberana y árbitro del destino de la nación”⁷⁸³. Esto había sido refrendado al día siguiente con la misa solemne de *Te Deum*, oficiada por el sacerdote Remigio Pérez, quien haciendo uso de la historia eclesiástica defendió el principio de soberanía popular, sosteniendo también la compatibilidad –según reseña el *Correo del Orinoco* sin citar al clérigo– integridad filosofía y la religión⁷⁸⁴.

Es así que el discurso de Bolívar reforzaría esta amalgama entre la república y la religión. Aunque las menciones a la Iglesia son escasísimas, y sin adentrarse a los problemas sustantivos de la relación entre ésta y el poder civil, el militar e ideólogo caraqueño deja abierta la concepción política que, por una parte, aminora la animosidad mostrada hacia los religiosos católicos a inicios del conflicto, y por otra le permitirá establecerse como el político más sensible al interés clerical. Ya hemos establecido que la salud pública, prioridad para el modelo político republicano de Bolívar⁷⁸⁵, prescribía la necesidad de crear una religión civil que apuntalara el sacrificio del ciudadano por la libertad colectiva. La influencia de la religión en el ánimo de la población y en el devenir histórico era una de los objetos a los cuales los legisladores republicanos debían atender: “¿Queréis conocer los autores de los acontecimientos pasados y del orden actual? Consultad los anales de España, de América, de Venezuela; examinad las Leyes de Indias, el régimen de los antiguos mandatarios, la influencia de la religión y del dominio extranjero; observad los primeros actos del gobierno republicano, la ferocidad de nuestros enemigos y el carácter nacional...”⁷⁸⁶. Aunque Bolívar reconoce que la falta de virtud sobre la cual se produjo la caída de la primera república había logrado atenuarse por las aleccionadoras experiencias de la guerra,

⁷⁸³ BOLÍVAR, Simón (1819): “Discurso pronunciado por el General Bolívar al Congreso General de Venezuela en el acto de su instalación” [1ª entrega, 15-02-1819]. *Correo del Orinoco*, nº 19, 20-02-1819

⁷⁸⁴ “Angostura, 27 de febrero de 1819”, *Correo del Orinoco*, nº 20, 27-02-1814

⁷⁸⁵ No se trataba, sin embargo, de una invocación pura. Como ha sido resaltado por diversos autores, el discurso contiene elementos del utilitarismo de Jeremy Bentham (“El sistema de gobierno más perfecto es aquel que produce mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social y mayor suma de estabilidad política...”), que tendrá mucha influencia entre los liberales de la Nueva Granada y Venezuela. MCKENNAN, Theodora (1981): “Benthamism in Santander’s Colombia”, en *The Bentham Newsletter*, nº 5. Londres, The Bentham Committee/University College London, pp.29-44; GUERRERO, Carolina (2006): “Bolívar, vigencia del utilitarismo en la reconfiguración de la tradición republicana”, en VVAA, Op. cit., 2006, pp. 185-199.

⁷⁸⁶ “Discurso pronunciado por el General Bolívar...”, [1ª entrega], Id.

que habrían producido una mirada “de beneméritos hijos tiene la patria capaces de dirigirla, talentos, virtudes, experiencia y cuanto se requiere para mandar a hombres libres”⁷⁸⁷, la verdad es que los constituyentes debían, en un decir rousseauiano, crear una nueva naturaleza humana (“la creación de un cuerpo político y aun se podría decir la creación de una sociedad entera”)⁷⁸⁸, tarea amenazada por la situación real de la población:

“Uncido el pueblo americano al triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y del vicio, no hemos podido adquirir, ni saber, ni poder, ni virtud. Discípulos de tan perniciosos maestros las lecciones que hemos recibido, y los ejemplos que hemos estudiado, son los más destructores. Por el engaño se nos ha dominado más que por la fuerza; y por el vicio se nos ha degradado más bien que por la superstición.”⁷⁸⁹

Tenían los legisladores que atender la naturaleza efectiva de la población, y no alguna pretensión teórica. La superstición era entonces un hecho normal entre las gentes del país, con el cual debía contarse (ya habíamos visto la admiración que Bolívar expresó hacia el uso de las imágenes religiosas por parte de los republicanos mexicanos). No podíamos esperar virtudes e ilustración en un pueblo que por su educación carecía de ellas (“la esclavitud es la hija de las tinieblas...”), por lo que debía el cuerpo legislativo acomodarse a este hecho evidente, y no actuar pensando en ángeles, como advertía Rousseau. La virtud del ciudadano debía ser cultivada y fortalecida:

“Nuestros débiles conciudadanos tendrán que enrobustecer su espíritu mucho antes que logren digerir el saludable nutritivo de la libertad. Entumidos sus miembros por las cadenas, debilitada su vista en las sombras de las Masmorras, y aniquilados por las pestilencias serviles, ¿eran capaces de marchar con pasos firmes hacia el augusto Templo de la libertad? ¿Serán capaces de admirar de cerca sus espléndidos rayos y respirar sin opresión el éter puro que allí reina?”⁷⁹⁰

Rousseau había sugerido la religión civil como medio de sacralizar a la voluntad general, fuente de la legislación y rectora de vidas e instituciones. Tal prescripción está en Bolívar cuando aclara que

“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.”⁷⁹¹

⁷⁸⁷ Id.

⁷⁸⁸ Id. Según el *Contrato Social* de Rousseau, el legislador que se ocupa de “instituir un pueblo” y su gobierno, debe “sentirse en condiciones de cambiar, por así decir, la naturaleza humana”. Rousseau, Op. cit., 1762/1998, lib. II, cap. vii, p. 65

⁷⁸⁹ “Continuación del discurso pronunciado por el General Bolívar al Congreso el día de su instalación” [2ª entrega, 15-02-1819]. *Correo del Orinoco*, nº 20, 27-02-1819

⁷⁹⁰ Id.

⁷⁹¹ “Conclusión del discurso del General Bolívar al Congreso el día de su instalación” [4ª entrega, 15-02-1819]. *Correo del Orinoco*, nº 22, 13-03-1819

Los venezolanos no habíamos amado nuestras leyes ni nuestra libertad; en este sentido la prescripción pesimista de Rousseau sobre la naturaleza corrompida del hombre social adquiere una prescripción concreta en el consejo de Montesquieu: es menester, a fin de asegurar la estabilidad política de una sociedad, armonizar la ley a quienes la tendrán que obedecer y hacer cumplir. Para eso, los legisladores han de atender los factores naturales y sociales que afectarán la vida de, en este caso concreto, el gobierno republicano. Por lo tanto, era iluso apropiarse de leyes elaboradas para otras sociedades:

“¿No dice el *Espíritu de las Leyes* que (...) las leyes deben ser relativas a lo físico del país, al clima, a la calidad del terreno, a su situación, a su extensión, al género de vida de los pueblos? ¿Referirse al grado de libertad que la Constitución puede sufrir, a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a sus riquezas, a su número, a su comercio, a sus costumbres, a sus modales? ¡He aquí el Código que debíamos consultar, y no el de Washington!”⁷⁹²

Con esto adquiere especificidad la famosa frase “Moral y luces son los polos de una república; moral y luces son nuestras primeras necesidades”⁷⁹³, ya que “no todos los corazones están formados para amar a todas las beldades; ni todos los ojos, son capaces de soportar la luz celestial de la perfección”⁷⁹⁴, así tampoco están todos los ciudadanos listos para el disfrute pleno de la república y sus frutos (“...la Soberanía del Pueblo, la división de los Poderes, la Libertad civil, la proscripción de la Esclavitud, la abolición de la monarquía y de los privilegios”⁷⁹⁵). La educación pública debía ser un objeto especial de cuidado, y para ello recomendaba la institución del poder moral, el Areópago, como “Tribunal verdaderamente Santo”⁷⁹⁶.

Bolívar no ha mencionado, sino de pasada, a la Iglesia. Pero el patetismo religioso⁷⁹⁷ de su imploración al congreso tiene un mecanismo ya existente y respetado entre la población naturalmente supersticiosa. Había que -siendo probable que la ilustración no pudiera erradicarla del todo- domar esta superstición hacia un objetivo socialmente sano: el culto a la república. Concretamente, la Iglesia podía ser uno de los

⁷⁹² “Continuación...” [2ª entrega], Id.

⁷⁹³ “Conclusión...” [4ª entrega], Id.

⁷⁹⁴ “Continuación...” [2ª entrega], Id.

⁷⁹⁵ Id.

⁷⁹⁶ “Conclusión...” [4ª entrega], Id.

⁷⁹⁷ Castro Leiva, Op. cit., 1991, pp.89 y ss.

mecanismos de esta religión civil, con lo que Bolívar se acercaba a cerrar el círculo trazado por su anticlericalismo rousseauiano: la religión como instrumento del vicio y la monarquía debía ser erradicada, pero ella era una herramienta notable de control social para la institución de la virtud y de la nueva naturaleza del hombre. Esta naturaleza, que servirá a un gobierno “eminente justo, eminentemente moral”, podía resonar también entre los clérigos que escucharan las invocaciones piadosas del caraqueño; Bolívar perfeccionaría la politización del catolicismo, no con Roscio, sino con un replanteamiento del modelo regalista.

En efecto, el Congreso mantendrá su silencio con respecto al establecimiento de una religión de Estado; pero no cancelando el tema – como hubiera podido hacer al declarar una separación entre la esfera religiosa y la política- sino dejando su definición sometida a las contingencias de las relaciones que el propio poder civil estableciese eventualmente con la Santa Sede –relaciones que progresaban lentamente- y de acuerdo a su interés temporal concreto. En las sesiones de, el Dr. Méndez insistía en el tema de la declaración de la religión nacional, e insistía en que no debían hacerse modificaciones a las circunstancias religiosas heredadas de la Colonia, salvo en el aspecto político del patronato; es decir, que no se introdujera la libertad de cultos o el desafuero a los eclesiásticos, puntos normalmente contenciosos. En las sesiones del 22 de marzo y del 20 de abril, Méndez insistía en que el proyecto debía acoger una mención de la religión católica como el culto “que profesa el país”⁷⁹⁸; es decir, el catolicismo venezolano y colombiano como un hecho social irrefutable, frente al cual debía ponderarse toda resolución política religiosa. Incluso después de definido el asunto, pero antes de aprobada la constitución, el prelado hacía notar –en la discusión sobre el poder moral y la naturaleza del Senado- que:

“Digo pues que no sucede en las instituciones humanas lo mismo que en las religiosas: en estas toda novedad es peligrosa; en aquellas, si llegamos a penetrarnos de su utilidad y ventajas debemos abrazarlas y seguirlas, por mas que sus senderos nos sean desconocidos, hasta tanto la experiencia nos enseñe a reprobarnos.”⁷⁹⁹

⁷⁹⁸ Acta nº 53, 20-04-1819, p. 52.

⁷⁹⁹ MÉNDEZ, Ramón Ignacio (1819): “Discurso del H. Diputado D. Méndez en la discusión del Congreso sobre la naturaleza del Senado”, *Correo del Orinoco*, nº 36, 07-08-1819

En una palabra, el progreso es válido en las instituciones humanas, pero no en los asuntos trascendentes y de cuyos misterios sólo está plenamente consciente Dios. La religión sería inmutable, y los arreglos políticos debían adaptarse a este hecho. No pensaba así el diputado de Guayana, Fernando Peñalver, quien había dicho en la misma discusión (acaso provocando el comentario de Méndez) que la nación era “tan supersticiosa y ciega como España”, y que gracias a ello todavía era presa de los fanáticos sacerdotes, que evitaban el triunfo de las armas y la razón:

“Lexos de unir à los Venezolanos quexas, y motivos tan justos para sacudir el yugo de la España, los fanáticos se levantan, y dicen: “A las armas hermanos, exterminemos estos hereges enemigos del Rey que Dios nos Dio;” y el Sacerdote desde la cathedra del Señor de la misericordia les grita “degolladlos à todos, no perdonéis à mi padre, ni à mi hermano, si son rebeldes, y conspiradores contra el Rey (...). El poder del fanatismo radicado desde la mas tierna infancia por una educacion torpe establecida para fortificar y hacer eternas las cadenas de los imbéciles que degrada, (...) con furor hizo correr una multitud de Venezolanos à empuñar sus lanzas y sus espadas para traspasar con ellas el corazón de sus parientes...”⁸⁰⁰

Si nos atenemos a la propaganda realista, y en los hechos que suscitaron el fracaso del primer intento republicano, esta era una observación fundada y, lo que era peor, difundida. No podían Méndez y Briceño hacer mucho al respecto. Es así como, tras haberse postergado su discusión en varias ocasiones, el asunto de la religión de Estado fue resuelto sumariamente. Así lo recoge el acta de la sesión del 20 de abril sobre el problema de declarar la religión católica como oficial:

“...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 independenciam”⁸⁰¹

Subrepticamente, la secularización política había obtenido una victoria parcial en esta omisión: el interés terrenal superaba las demostraciones de Méndez. La Ley Fundamental de la República de Colombia (que establecía la unión de Venezuela y Nueva Granada, promulgada en diciembre de 1819), así como la Constitución Política del Estado de Venezuela (promulgada el agosto anterior), mantenían las invocaciones providenciales, suficientemente ambiguas: “En el nombre y bajo los auspicios del Ser Supremo”, “En el nombre del Todo-Poderoso,

⁸⁰⁰ PEÑALVER, Fernando (1819): “Discurso del Señor Peñalver en la discusión del Congreso sobre la naturaleza del Senado Constitucional”, *Correo del Orinoco*, nº 34, 24-07-1819

⁸⁰¹ Acta nº 56, 23-04-1819, p. 56

Autor y Legislador del Universo: nos el pueblo de Venezuela por la gracia de Dios y por la leyes de la naturaleza, independiente, libre, soberano...”, “...tomando al Ser Supremo por testigo de la sinceridad de las intenciones de sus Representantes...”. Pero no se incluyó ninguna provisión sobre asuntos religiosos o eclesiásticos. En cierto modo, se dejaba este problema a la práctica preferida por el gobierno, que debía lidiar sobre estos temas en sus negociaciones con la Santa Sede, así como se mantenía el tema abierto para la reunión del Congreso General de Colombia, convocado para reunirse en la Villa del Rosario de Cúcuta a inicios de 1821.

Los eclesiásticos debían apostar a un cambio de simpatías por parte de los representantes, más aún cuando los diputados de Angostura habían rechazado la moción de Méndez en la que solicitaba que a los eclesiásticos se les excluyera de los cargos y destinos públicos: los sacerdotes quedaban así irremisiblemente mezclados “en las cosas del siglo”⁸⁰². Es así como la noción de moral pública propuesta por Bolívar, sacralizando la virtud política necesaria para la República, sería la entrada propicia para una alianza entre el lenguaje republicano y el catolicismo. Si no se aprobaba el Areópago, y no se consideraba la reinstauración de la Inquisición, la Iglesia –cada vez más entusiastamente republicana, gracias a los cambios políticos en los hechos- podía servir como el bastión de su moral y sus luces. Tanto mejor si algunos jefes políticos y militares republicanos consideraban conveniente esta alianza, como habían demostrado en el curso de la confrontación.

Como veremos, las declaraciones de la siguiente constitución de Cúcuta en 1821, y el establecimiento posterior del patronato republicano, confirmarán la tendencia aquí planteada. Los políticos e ideólogos más liberales intentarán acelerar, entonces, el paso hacia la secularización del Estado.

⁸⁰² Acta n° 88, 05-06-1819, p. 84

* * * *

La convulsa década de 1810 se había iniciado con una apoteosis del lenguaje del derecho Divino de los reyes, y paulatinamente este fue rezagándose, nunca planteándose en sus fundamentos teóricos sino presentándose defensivamente ante los embates de las novedades políticas. Esto ponía en aprietos la aparentemente incólume alianza entre “la toga y la corona”, haciendo surgir en un primer momento un discurso populista cristiano, latente en las teorías escolásticas, y amalgamado con el lenguaje liberal: esto produjo un choque entre quienes apoyaban una visión conservadora de la religión a aquellos que la preferían dúctil ante los cambios políticos. Ante el fracaso de tal intento, y el inicio de la guerra civil, la religión fue invocada no para establecer nuevas delimitaciones institucionales, sino como arma de propaganda. Confirmada la propaganda republicana, en cuanto la victoria de sus armas era frecuentemente catalogada como Providencial, se habría allanado el camino para replantear la discusión sobre el rol de la religión y la Iglesia en un régimen republicano. La paz traerá nuevos ímpetus a los debates político-religiosos.

PARTE III

LA RECONSTRUCCIÓN DEL ORDEN 1820-1834

Sabemos y, lo que es mejor, sentimos íntimamente, que la religión es el fundamento de la sociedad civil y la base de todo bien y todo consuelo. (...) Sabemos, y es nuestro orgullo saberlo, que el hombre es, por su constitución, un animal religioso; que el ateísmo es no solo contrario a nuestra razón, sino a nuestros instintos, y por lo tanto no puede perdurar mucho tiempo. Pero si, en un momento tumultuoso y en un delirio embriagado por el alcohol ardiente destilado en un alambique infernal, (...) tuviéramos que descubrir nuestra desnudez, echando a esta religión cristiana que ha sido hasta hoy nuestra jactancia y nuestro consuelo, y una gran fuente de civilización entre nosotros, podríamos pensar (...) que alguna superstición soez, perniciosa y degradante tomaría su lugar.

-- *Edmund Burke*, Reflexiones sobre la Revolución en Francia, 1790.

La instauración progresiva de la regularidad constitucional y política en las nuevas repúblicas replantearía el asunto de las relaciones entre el poder civil y la religión desde una perspectiva más institucional, examinándose con mayor detalle las tareas y la preeminencia de la religión católica y su Iglesia dentro del nuevo orden de cosas. Con la victoria militar casi completada, decaería prácticamente para siempre el lenguaje de justificación providencial de la monarquía, que sería sustituido por la adopción del catolicismo como una suerte de religión civil, a su vez que era presentada como sustentación moral de la república. Ante esta circunstancia la Iglesia debía apuntalar a la República de Colombia, rompiendo entre sus partidarios el vínculo de fidelidad con la corona española, desplazada en la Península por el fugaz régimen anticlerical; Bolívar y la república se convertían en los defensores civiles de la religión, y así, para la reanimación de la institución del patronato y de las relaciones con Roma.

Sin embargo, esta armonía –reclamada con energía por los sectores más ortodoxos de la Iglesia- iba acompañada de un resurgir de la prensa libre, y con ella de un lenguaje más agresivamente liberal que censuraba la conducta eclesiástica. No sólo se consideraba que los principios religiosos eran contrarios a las nuevas instituciones republicanas, sino que además se expresaba el temor que a través de su

poder de propaganda, la Iglesia sirviera para dar entrada al regreso del absolutismo español o, acaso peor, corrompiera a las instituciones republicana estableciendo una monarquía criolla. Además, los intereses de la religión eran descritos como inherentemente contrarios a los verdaderos intereses de la república: la inmigración, la liberalización de la propiedad, la tranquilidad de la opinión, la laboriosidad del ciudadano pacífico, la difusión de las artes, ciencias y mercancías; a todo esto se opondría la Iglesia, que a su vez se consideraba como guardia moral de la nueva patria.

Ante esto se presenta una contradicción entre las élites seculares de la República, quienes se ven animadas a fomentar la prolongación del patronato regio indiano tanto en Colombia (1824) como en Venezuela (1833). Para aquellos que creían en la necesidad de una elevación de la virtud y de la unidad moral de la república –particularmente en el caso de Bolívar- se observa la necesidad de contar con la Iglesia como un aparato ideológico del poder civil, que promoviera la legitimidad de las instituciones republicanas, a cambio de que ésta mantuviese la salud de las almas. Para los promotores de las ideas liberales, el patronato republicano proporcionaba una oportunidad para someter a la Iglesia; en lugar de considerar a la creencia católica como un “derecho del pueblo”, se consideraba la misma como contraria al progreso y consecuencia del poder e influencia del clero, el cual debía ser limitado.

El lenguaje del republicanismo clásico de Bolívar cuajará, junto al lenguaje liberal, en la promoción de muchas medidas oficiales (como por ejemplo los experimentos educativos de la primera mitad de la década de 1820), pero eventualmente se creará un deslinde que tendrá, entre otros factores causales, el desacuerdo sobre la influencia de la Iglesia en el nuevo orden de cosas: tanto en la Nueva Granada –con el surgimiento de las logias masónicas- como en Venezuela, donde existirá una tenaz prensa liberal. Esta oposición ideológica entre las élites seculares habría de servir como uno de los factores del desmembramiento de Colombia.

El declive del bolivarianismo y su modelo republicano clásico dará lugar, entonces, a la edad dorada del lenguaje liberal en Venezuela, frente al cual encontraremos a la Iglesia a la defensiva, aferrada a los elementos contradictorios del lenguaje político católico tradicional. A diferencia del experimento liberal de 1811, los publicistas y políticos de la república de 1830 no buscarán la alianza con la Iglesia, sino su sometimiento para lograr el establecimiento seguro del nuevo orden, que a su juicio había enfrentado ambigualmente la cuestión eclesiástica en sus experimentos previos. La reafirmación del patronato, la omisión explícita acerca de la religión nacional y la legislación a favor de la libertad de cultos marcarán el tono de la actitud liberal hacia la Iglesia durante todo el siglo XIX, al concebirla como una fuerza contraria a las panaceas de la libertad y el progreso.

Capítulo 5

Religión y Salud Pública

1820-1830

Pese a las formalidades reverenciales con el catolicismo reflejadas en la Constitución de 1821, la actitud general de los legisladores y publicistas colombianos lindaba, ya no con la pretendida indiferencia de 1819, sino con la hostilidad hacia la religión que, ya a través de la preferencia por nuevos cultos, ya a través de propuestas más bien secularizantes, sólo se acrecentaría a lo largo de la década colombiana. En este sentido, la década colombiana sirve de prolegómeno al enfrentamiento entre los líderes civiles y el clero católico venezolano de los años treinta: el agresivo liberalismo caraqueño será una de las facciones que acerará su animosidad hacia el régimen de Bogotá, y la percibida influencia de la Iglesia en las política neogranadina –muchas veces exagerada- servía para amolar el filo de su oposición.

Esto presentaba un reto particular para el catolicismo, que debía lidiar con la oposición del anticlericalismo bogotano y caraqueño en dos frentes no siempre coordinados. Si la Iglesia de la república se mostraba ya poco interesada en la legitimidad general del orden político, mostraba su interés en definir los linderos de su actuación y autonomía particulares dentro de un esquema de cosas que aparecía como irreversible. Así, pese a las invocaciones y celebraciones mutuas, la Iglesia se verá anatematizada en la prensa y sometida por la ley: la Constitución trajo a colación una serie de cambios legales que reflejaban unas relaciones entre el poder civil y el eclesiástico encaminadas en una dirección distinta a lo que podía reflejarse en la expectativa de la ortodoxia eclesiástica de servir como el árbitro moral de la República. Sin embargo, dicha expectativa no era del todo descabellada: el lenguaje anticlerical liberal de ambas capitales se consolidará como factor de oposición al predominio

bolivariano que, preocupado con la salud moral de los noveles ciudadanos y de la amenazada república, encontrará en la jerarquía del clero a una feliz aliada.

LA NUEVA CONSTITUCIÓN Y EL ÁNIMO DEL CLERO

Los inicios de la República de Colombia señalan unos momentos ambigüamente auspiciosos para la religión católica. Decimos ambigüamente, porque el temor de que la religión católica fuese invadida por las novedades del siglo parecía verse superado por las constantes invocaciones acerca de su importancia y, además, con el fortalecimiento de la noción -planteada durante la guerra por los republicanos- acerca del carácter Providencial del triunfo de sus armas. Aunque se incubaba, por las tendencias ilustradas más anticlericales presentes entre los líderes criollos, una oposición a esta pretensión

Las declaraciones clericales eran abundantes, y se anticipaban a una respuesta oficial. Se llegó a plantear que el dominio español, cuando no abiertamente contrario a la voluntad divina, era consecuencia de nuestro pecado, el cual habíamos sacudido con el sacrificio de la guerra: “Españoles, ya veis que producen/ La injusticia y la dura opresión: /Cuando juran los pueblos ser libres, / Protegida su causa es de Dios (...) Recorramos de todos los siglos / Las historias, del gran Hacedor,/ Veneremos los altos decretos, / y del pacto social la intención; /El monarca es azote del cielo /Soberana del pueblo es la voz”.⁸⁰³ Pastorales y proclamas desarrollaron esta idea en numerosos actos públicos de preces a la instauración de la república, con la consecuencia que para los más entusiastas miembros del clero los triunfos políticos y militares de los cuales los colombianos habían sido artífices, eran en realidad obra de Dios, y de él todos somos apenas las herramientas: envanecerse por

⁸⁰³ “Cancion Colombiana”, en *Correo del Orinoco*, n°122, 15-12-1821

esas glorias no era lo que correspondía, sino más bien el agradecimiento piadoso:

“EL VERDADERO SEÑOR –EL HOMBRE DIOS- que veneramos en Monserrate, comenzando à enclavar sobre la Cruz en la derecha mano por los Verdugos que le tiranizaron, ha descendido de su santo monte para estar con nosotros en el Templo de San Francisco de esta ciudad (...) En aquél intervalo, el Pueblo de Santafé siempre religioso, y ahora reconocido à su LIBERTADOR, ha ocurrido en tropas à tributarle el homenaje y acción de gracias de su obligacion por el insigne beneficio de su rescate, y él se ha dignado contestarle por boca de sus Oradores sagrados, manifestándole expresamente su voluntad y lo que exige de su correspondencia. Los Oradores le han dicho: «Vuestra inobediencia à la Ley os sugetó à la vara del Vencedor; guardadla, pues, de hoy adelante, si pensais evitar mayores males.- La Religion solo os consoló en vuestras aflicciones; cultivadla, puesto que la experiencia misma os la ha mostrado fiel amigo. Y ya no es deber vuestro sacrificarlo todo por la Patria (...)»

(...) Más por ahora, nada prueba tanto la protección Divina sobre la Patria, y que su regreso es obra de ella, como este favor religioso que se advierte en las clases, y que reinando en todas partes dilata el corazón y le abre al verdadero Dueño. Porque un pueblo que le es odioso, no se acerca, no le contempla à espacio, no oye la compasión entre su pecho, él no besa aún de lejos la preciosa herida, no humedecen sus labios las piadosas lágrimas, ni celestial dulzura le riega el corazón. ¡Plegue al Cielo fermentar cada vez mas el de mis compatriotas para la entera abyección de los tiranos! Si: *ellos caerán todos*. (...). No hablaríamos de esto si no fuera notorio. Americanos! A vosotros conviene recoger el tesoro, que la depravación desecha; es tiempo de que ofrezca la América un hospedage sincero à la bella fugitiva del antiguo mundo; preciso, es alojarla con ánsia en sus hogares: la Religion se retira à las regiones del nuevo. (...) Ella será pura no tocando en España. Hay terrenos que inficionan y enturbian las aguas por frescas y transparentes que sean; y véase allí la verdadera aunque secreta causa de nuestra substracción, aunque solo suene INDEPENDENCIA y LIBERTAD. Asi la PROVIDENCIA envuelve sus designios en las que solo parecen empresas de los hombres.”⁸⁰⁴

Sin embargo, estas celebraciones llegaban en ocasiones a tonos de elogio hiperbólico hacia los jefes militares, especialmente hacia la figura de Bolívar. En un célebre acto literario ocurrido en 1820, los franciscanos de Cundinamarca daban un memorial con catorce proposiciones sobre la justicia de la causa independentista en América, dedicadas al general caraqueño, “héroe incomparable, espíritu de la libertad y gloria de su patria... guerrero invicto, azote de los tiranos y protector de los hombres... al genio en la empresa, sereno en la adversidad, modesto en la elevación y siempre grande”. Para estos franciscanos la revolución política americana no podía compararse a otros hechos políticos del siglo: “no designa aquel grado de depravación moral y política que se le atribuye”, y más bien “en nada se opone à la religión de J.C.”, por lo que obedecer sus resultados es un deber moral y “una consecuencia forzosa del orden correlativo de los acontecimientos políticos”: apelar a la donación papal del siglo XVI era muestra de malignidad e ignorancia⁸⁰⁵. La paz y la unidad, celebradas intelectualmente por el cristianismo, estaban ahora al alcance de Colombia, y ello allanaba el camino para una aceptación

⁸⁰⁴ “Funciones Religiosas”, en *Correo del Orinoco*, nº54, 11-03-1820

⁸⁰⁵ “En las gacetas que hemos recibido...”, en *Correo del Orinoco*, nº72, 22-07-1820

católica de la República y de sus autoridades. Josef Perfecto Fernández de Lugo, vicario eclesiástico de Coro:

“... derramando vuestras almas en la presencia del Señor bendecidle sin cesar, porque se ha dignado concederos esta venturosa paz, que mirabais tan lejos de vosotros; una paz que no ha sido de la victoria, ni del combate; una paz que trae su origen de la santidad y dulzura de las leyes de Colombia, y que está apoyada en la magnanimidad del modesto General que conduce ese ejército de hermanos, de amigos y libertadores de vuestro país. (...) la segunda vida que os concedió el Cielo...Que en fin no haya entre vosotros [habitantes y defensores de Colombia] sino un solo lenguaje, una sola opinión, un solo sentimiento, como que ya pertenecéis á la nación de los héroes, á la nación Colombiana: no oigáis las voces seductoras de los enemigos de vuestro reposo. Unidos constantemente al gobierno, obedeced sus órdenes: esta es la voluntad divina: Dios os manda á vosotros a que la cumplais, y á mi que las intime. Inalterables en el sistema que habeis adoptado, decid á los supersticiosos satélites de la discordia, que vuestra causa es la del género humano, y que el cielo no se opone jamás a su libertad y felicidad natural.”⁸⁰⁶

Uno de los más celebrados eclesiásticos convertidos a las virtudes de la república, celoso de las competencias de la Iglesia y preocupados por el modo en que las autoridades peninsulares se habían sometido a un partido anticlerical cuya influencia veía proyectada dentro del territorio colombiano, fue el obispo de Mérida de Maracaybo, Rafael Lasso de La Vega, quien se dedicó a justificar su aparente cambio de opinión política⁸⁰⁷. El obispo Lasso reflexionó en su carta pública *Conducta del Obispo de Mérida...* que él “... siempre se había preciado de haber nacido americano, que jamás había halagado a la corona con la exageración del derecho divino de los Reyes, antes había creído que la raíz de la autoridad civil son los pueblos...”⁸⁰⁸. Precisamente, en este punto Lasso rompe con la tradición monárquica de Derecho Divino que había apuntalado la pacificación y la restauración fernandina, al plantear como fuente de la autoridad política al consentimiento popular, tal como prescribía la tradición católica. Para el influyente obispo, el asunto estaba zanjado en casi toda Colombia para el momento de aparecer estas reflexiones, y no había él cambiado su opinión, sino que habían “mudado

⁸⁰⁶ “Pastoral del Sr. Vicario de la Ciudad de Coro...”, en *Correo del Orinoco*, n°114, 29-09-1821

⁸⁰⁷ Sobre la ideología fundamentalmente clerical de Lasso, están recogidos los numerosos documentos de los volúmenes 4 al 6 en la colección relativa a la historia de la Diócesis de Mérida compilada por el primer Arzobispo de Mérida, Antonio Ramón Silva. Para interpretaciones académicas y críticas, léase MEDINA, Carlos Arturo y MORA QUEIPO, Ernesto (2002): “El obispo Lasso de La Vega en la confrontación de universos simbólicos de la época independentista”, en *Revista AGORA*, año 5, n° 10. Trujillo, Universidad de los Andes, Núcleo Universitario “Rafael Rangel”, pp. 153-177; y PEÑA, Juan de Dios (2008): **Conflicto de fidelidades. Lasso de la Vega, de Realista a Patriota 1815-1831**. Mérida, Arquidiócesis de Mérida/Arquidiócesano.

⁸⁰⁸ “Conducta del obispo de Mérida desde la transformación de Maracaibo en 1821”, recogido en SILVA, Antonio Ramón (1927): **Documentos para la historia de la Diócesis de Mérida**. Mérida, Imprenta Diocesana, vol. 6, p.147

las circunstancias”⁸⁰⁹. La regularización de la guerra, las victorias militares y la actitud de las tropas colombianas, así como la liberalización agresiva en España, había disminuido la reactancia de varios personajes del alto clero para con el gobierno republicano. Además, la soberanía popular como fuente de autoridad había sido reconocida por la monarquía española al restablecerse la vigencia de la Constitución de 1812⁸¹⁰.

Ahora bien, al haberse restaurado la soberanía popular, se reafirmaba la fe de ese mismo pueblo. Como sociedad católica, no podía perder el gobierno representativo de vista que la Iglesia ahora vería recuperada su autonomía. Para Lasso los argumentos que presentarán los partidarios de la continuidad del patronato –algunos de ellos sacerdotes– serían nulos, ya que la religión no está en el Estado, sino antes y fuera de él. Por esa razón se había opuesto a esta articulación, para él ofensiva, desconsiderada y hasta blasfema⁸¹¹, ya que la Iglesia, cuyos fines eran distintos a los del poder civil, no podía someterse a su jurisdicción⁸¹²: era la “autoridad del Romano pontífice... quien la comunica, quien la suspende”⁸¹³. Como legislador, Lasso buscaría oponerse a aquellas reformas que considerara “contra la moral cristiana”, defendiendo entonces la potestad espiritual como primera tarea de establecimiento religioso católico⁸¹⁴.

Aparentemente, este criterio lo confirmaba el vicepresidente Santander, quien sin embargo añadía que esperaba la obediencia del clero a cambio de su protección, aun considerado sospechoso por numerosos elementos revolucionarios: “El gobierno republicano se gloria del timbre de católico y de protector de los ministros del santuario: siempre que ellos no turben la tranquilidad pública, pueden contar con

⁸⁰⁹ *Ibíd.*, p.148

⁸¹⁰ *Ibíd.*, pp.187

⁸¹¹ *Ibíd.*, p. 160

⁸¹² *Ibíd.*, p.168

⁸¹³ “Protesta del obispo de Mérida de Maracaybo, publicada en Bogotá el 12 de marzo de 1824”, en *Ibíd.*, p. 208

⁸¹⁴ “Conducta...” en *Ibíd.*, p.181

que su inmunidad y los privilegios que tienen por derecho divino y positivo serán respetados”⁸¹⁵.

Precisamente, fue en términos de tal protección que avanzaron las primeras reformas religiosas en Colombia. Como se ha visto, la Constitución de 1819 no había declarado ni una religión de Estado, ni había definido la situación del patronato eclesiástico, ni establecido la libertad de cultos. Los constituyentes de Angostura consideraban que era mejor que tal definición fuese dándose de hecho, evitando así comprometer al nuevo Estado sobre una solución definitiva. Pero la situación se había estabilizado aún más a favor de las autoridades republicanas en 1821, y el texto constitucional promulgado ese año, resuelto por el Congreso constituyente reunido en la Villa del Rosario de Cúcuta, plantearía una sutil diferencia con la carta de Angostura, abriendo paso tanto para un regalismo republicano más claro, como para la declaratoria de una religión de Estado. Esto puede deberse a la presencia más nutrida –aunque nunca comparable con la de la constituyente venezolana de 1811- de miembros del clero entre sus diputados: allí estaban presentes Ramón Ignacio Méndez (acaso el único veterano de los tres congresos), el obispo Lasso de la Vega (quien llegaría a ser vicepresidente del cuerpo legislativo), así como los sacerdotes Francisco José Otero e Ignacio Fernández Peña (estos últimos partidarios de la continuación del patronato⁸¹⁶). 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 éstas son acogidas así por el Estado que protegería la exclusividad del culto (como a los celosos defensores de la ortodoxia) mientras que proveería el sustento material de la misma.

⁸¹⁵ En la Gaceta de Colombia, n° 17, 21-11-1819, citado en GROOT, José Manuel (1941): **Historia de la Gran Colombia**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, p.41

⁸¹⁶ Otero, como los sacerdotes Juan Nepomuceno Azuero, Andrés María Rosillo, publicarán varios informes y opiniones comisionados por el Vicepresidente Francisco de Paula Santander a favor del patronato republicano. SARAYANA, Josep-Ignasi y ALEJOS-GRAU, Carmen José (2008): **Teología En América Latina II/2: de las guerras de Independencia hasta finales del siglo 1810-1899**, Madrid/Francfort, Iberoamericana/Vervuert Verlag, pp.268-279

“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”⁸¹⁷

Esto puede leerse como un saludo a la autonomía del clero, aunque en efecto asumía los atributos externos de la relación establecida en el patronato (exclusividad y protección), aunque entre los juramentos reservados para los empleados públicos (título IX, arts. 185°-187°), no se incluyera a los arzobispados, canonjías y prebendas normalmente referidas en los proyectos de patronato.

Acerca de la tolerancia de cultos, la Constitución también permaneció silenciosa, aunque declaraba en su artículo 183° que todos los extranjeros de cualquiera nación serían admitidos en Colombia, gozando sus personas y propiedades de las mismas seguridades que los demás ciudadanos (incluyendo, tácitamente, el derecho al culto no católico, el cual no estaba prohibido expresamente). Asimismo, en tratados suscritos con potencias extranjeras, la República de Colombia se comprometía a respetar el culto privado de los no católicos en tanto que éstos respetasen la religión mayoritaria⁸¹⁸. La protección de la religión mayoritaria era una vía para la intervención sobre la Iglesia, y de acuerdo al parecer católico -como denunciaría más adelante el padre Méndez- serviría también para ocultar otras intenciones.

En ese mismo espíritu, fue que este congreso presentó la abolición el tribunal del Santo Oficio en Agosto de 1821⁸¹⁹, siguiendo la pauta

⁸¹⁷ Constitución de la República de Colombia, declaración final, 1821. CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE VENEZUELA (1983): **Congreso de Cúcuta, 1821**. Caracas, Congreso de la República de Venezuela, tomo I, p. 27

⁸¹⁸ Bastian, Op. cit., 1994, p.77

⁸¹⁹ “Ley de 22 de agosto de 1821 sometiendo el conocimiento de las causas de fe á los ordinarios eclesiásticos, y aboliendo el Tribunal de la Inquisición”, en DEL CASTILLO, Pedro (comp., 1852): **Teatro de la legislación colombiana y venezolana vigente, que contiene en forma de diccionario todas las leyes, decretos y resoluciones de los congresos de Colombia y Venezuela, vigentes, con numerosas ilustraciones, e importantes análisis comparativos, los decretos y resoluciones del poder ejecutivo de Colombia, del Libertador y del poder ejecutivo de Venezuela, los acuerdos de la Corte Suprema, los**

caraqueña de 1811. En sus considerandos, la ley reitera que el poder civil asume como “uno de sus primeros deberes el conservar en toda su pureza la religión católica, apostólica, romana, como uno de los mas sagrados derechos que corresponden á los ciudadanos”, ya que esta religión, junto a la observancia de la ley “influye poderosamente en el sostenimiento del orden, de la moral y tranquilidad publica”. Esto se hace para devolver a los “arzobispos, reverendos obispos, o sus vicarios, la jurisdicción eclesiástica y puramente espiritual, de que les había privado el establecimiento de la inquisición, para conocer en las causas de fe con arreglo a los cánones y derecho común eclesiástico...” (art. 2º). Los legisladores excluyen expresamente de la jurisdicción eclesiástica a los extranjeros no católicos “los que no podrán ser de modo alguno molestados acerca de su creencia”, aunque debían espetar a la religión mayoritaria. (art. 3º), en cuyo caso debían remitir sus denuncias a los jueces civiles. Un decreto-ley del 17 de septiembre de ese año sobre la libertad de imprenta reforzaba esta tendencia, ya que, aunque se remitía a la autoridad eclesiástica la autoridad con respecto a la determinación de libros nocivos a la religión y promotores de la subversión, y su exclusividad en cuanto a la publicación o autorización de la distribución de libros sagrados, pero se apelaba a la ley de agosto cuando se planteaba que el poder civil era el último árbitro de las controversias entre los particulares y la Iglesia alrededor de las desavenencias sobre la censura, de modo que quedaba a aquél todo lo relativo a la disciplina externa de la Iglesia, como las materias de “prohibición de libros y otras semejantes”, conservándose “íntegras é ilesas las prerrogativas de la potestad civil, lo mismo que todas aquellas que correspondan al supremo Gobierno en calidad de tal y como protector de la Iglesia de Colombia”⁸²⁰.

Por su parte, las medidas inmediatas sobre el establecimiento de las escuelas, la elevación de la edad para hacer votos religiosos y el

tratados públicos y otras varias disposiciones de sumo interés. Valencia, Imprenta del Teatro de Legislación, a cargo de N. Carrasquero, tomo 1, p.233

⁸²⁰ CRUZ SANTOS, Abel (comp., 1971): **Congreso de Cúcuta de 1821. Constitución y Leyes.** Bogotá, Banco Popular, pp.127-142

cierre de los conventos menores (es decir, aquellos con menos de ocho miembros) celebraban en sus considerandos la importancia de la religión como elemento primordial para la moral y salud pública, pero no dudaban en disponer de los recursos humanos y materiales de la Iglesia como instrumentos del poder civil. Como ejemplo de estas medidas, tenemos la Ley para el Establecimiento de Colegios o Casas de Educación, promulgada el 20 de julio de 1821, igualaba la ilustración con la religión, de modo que la expansión del sistema educativo superior difundiría en todos los sectores sociales la conciencia acerca de “sus respectivos deberes, promoviéndose de este modo el sostenimiento de la religion y de la moral pública y privada”⁸²¹; la dotación de dichos colegios provendría, en primer lugar, de aquellas capellanías “en que se ignoren quienes son los llamados á su goce”. Otro tanto se hacía con las escuelas para la infancia: la Ley sobre el Establecimiento de Escuelas de Primeras Letras, promulgada dos días después. La enseñanza de la lectura y escritura debía ser la “más generalmente difundida”, ya que “sin saber leer y escribir los ciudadanos, no pueden conocer fundamentalmente las sagradas obligaciones que les imponen la Religion y la moral Cristiana, como tampoco los derechos y deberes del hombre en sociedad para ejercer dignamente los primeros, y cumplir los últimos con exactitud”⁸²². Se establecían en esta ley escuelas tanto para niños como para niñas, y en ambos se prescribía un programa similar –con enseñanza de labores domésticas para las jóvenes– que incluía los principios de lectura, escritura, matemáticas y “los dogmas de la Religion y de la moral Cristiana, con los derechos del hombre en sociedad”; sin embargo, a esta prescripción se le acompañaba con el establecimiento de escuelas lancasterianas que, de por sí, anatematizaban la impronta tradicional católica⁸²³.

Así las cosas, la promoción de la religión como garante de la moral pública servía, en efecto, para convertirla en un poder público cuya tarea

⁸²¹ “Congreso.”, en *Correo del Orinoco*, n°119, 17-11-1821

⁸²² “Considerando.”, en *Correo del Orinoco*, n°120, 1°-12-1821

⁸²³ *Vid. infra*, nota 897

era la defensa de la república. Esto se concretará con la promulgación del patronato republicano. Si bien la ley de Patronato se enfrentará a una visión crítica de esta tendencia, los clérigos partidarios de una autonomía de la Iglesia y de la supeditación del poder civil a la autoridad moral de la religión (para promover el la salvación de las almas como causa final de la patria).

EL PATRONATO COLOMBIANO DE 1824

Los historiadores venezolanos interesados en la ley colombiana de patronato han asumido, casi unánimemente, el criterio del padre Sánchez Espejo sobre las causas que llevaron a la aprobación de la misma: la influencia de las logias masónicas neogranadinas y venezolanas; la falta de unanimidad contra el patronato entre los sacerdotes; la intervención *de facto* del poder civil sobre la Iglesia; y el debilitamiento de la formación religiosa entre los líderes de Colombia⁸²⁴. Esta caracterización suele excusar al presidente Bolívar –quien se encontraba en la campaña militar del Sur-, dejando asentado que ésta fue más bien una pretensión de los sectores anticlericales acaudillados por el vicepresidente Santander, dado que el general caraqueño –en tanto que protector de la Iglesia- tendría mayores consideraciones hacia un acuerdo con la Iglesia, y no habría deseado una declaración unilateral.

Sin embargo, esto no se corresponde al lenguaje republicano bolivariano: aunque su gobierno estuviese buscando un tratado de reconocimiento con Roma, no necesariamente tendría la forma de un Concordato (en el sentido de un acuerdo más favorable a la autonomía eclesiástica), sino que se impulsaba un tratado que reafirmara la pretensión de derechos de la República sobre el patronato regio. Partiendo de la visión rousseauiana que, en materia de religión, dominaba al caraqueño y sus seguidores más cercanos, de acuerdo a la

⁸²⁴ Sánchez Espejo, Op. cit., pp. 121-122; Rodríguez Iturbe, Op. cit., p.66; Donís Ríos, Op. cit., pp.25-26

cual la salud espiritual de una república requería de la implantación de una estricta moral, para lo cual la religión –no necesariamente la católica, pero era preciso adaptarse- se consideraba como fundamental, en tanto que era el mecanismo que trascendiera el amor propio a favor de la voluntad general.

Por eso este lenguaje aparece claramente en los antecedentes del patronato: el 2 de junio de 1820 Bolívar redactó un proyecto de decreto sobre la reforma del Patronato regio y su adopción por la República, enviándoselo al Cabildo Metropolitano de Bogotá, por entonces las mayores autoridades eclesiásticas de los territorios ocupados por las fuerzas republicanas. En sus considerandos, el proyecto indicaba que la idea republicana de Bolívar imponía una subordinación de las corporaciones sociales a la unidad política del Estado, y en ese sentido establecía “que la Iglesia es una corporación que reside en el Estado compuesta de ciudadanos sujetos a la Potestad Suprema, cuyas leyes observan, y que en todas las Naciones ha dispuesto en lo tocante a disciplina, de que hay ejemplos en el Código de Justiniano, en los Capitulares de Carlo Magno, en las Siete Partidas, y en las Recopilaciones de leyes de todos los Estados de Europa”⁸²⁵. A lo largo de la historia de la Iglesia, los gobernantes y representantes del pueblo habían tomado para sí la potestad de elegir a los obispos y sacerdotes, si bien “cuando la tradición y la disciplina se observaban mejor” esta era una potestad directa del pueblo entre los cristianos primitivos (y no de la Iglesia)⁸²⁶; y ya sabemos que la observancia de la moral y la disciplina no era, para los bolivarianos, un rasgo generalizado entre los colombianos.

Sobre esa base, la República podía y debía reclamar el Patronato, y esto no debía suscitar ninguna alarma ni repuesta extraordinaria de la Iglesia. Dado que la autoridad civil era la que permitía y amparaba el establecimiento religioso, protegiendo el interés popular que mantiene materialmente al culto, éste se trata de un asunto público, por lo que el

⁸²⁵ Recogido en Silva, Op. cit., p.364

⁸²⁶ Id.

Patronato debía ser mantenido: en efecto, el patronato regio no había sido una concesión de la autoridad eclesiástica, sino una ratificación del ascendente civil sobre el clero. La República había tomado el poder usurpado por la corona al pueblo, no a la Iglesia. Esto lo reforzaba el entonces secretario de Bolívar, el oficial Pedro Briceño Méndez, envió dicho proyecto con una carta previa, reiterando el alcance del mismo:

“... el Excmo. Señor Libertador Presidente del más alto respeto y veneración a las eminentes virtudes y sabiduría de USS., me ha mandado dirija a USS. el adjunto proyecto de decreto, para que examinado con la madurez, imparcialidad y rectitud que el bien del Estado y de la Iglesia exigen... La decisión de USS. calmará las inquietudes y temores que siente S.E. al tocar los privilegios de la Iglesia, no atreviéndose a separarlos distintamente de los de la Soberanía.”⁸²⁷

Bolívar, entonces, creía que era necesario someter a la Iglesia a la tutela del Estado, a cambio de su protección y veneración. Puede que exista un ánimo contradictorio en las intenciones de Bolívar (su ilustración y su furioso anticlericalismo de la década anterior pueden jugar un rol en su búsqueda de lograr, para la República, la potencia eclesiástica), pero es innegable que éste estaba consciente del poder legitimador del clero, y de su potencial influencia decisiva en la instrucción moral de los colombianos. Donís Ríos ha insistido en que la decisión de legalizar el patronato republicano fue tomada sin la anuencia de Bolívar y por presiones de los partidarios de Santander (elemento éste último en el cual coincidimos); el autor se basa en la carta que Bolívar envía desde su cuartel general en San León de Huánuco, por intermedio de su Ministro Plenipotenciario para las Relaciones Exteriores José Sánchez Carrión, al enviado especial del papa para la América Española, el vicario apostólico Giovanni Muzi, obispo de Città di Castelo, el 13 de julio de 1824⁸²⁸. Es cierto que el general venezolano había dictado que **“por demandarlo urgentemente la salud espiritual de estos pueblos”** deseaba “entrar en relaciones con la cabeza de la Iglesia”, a la vez que consideraba los “derechos del Santuario”, bajo la aspiración que se llegase a un concordato. Sin embargo, esto lo hacía Bolívar en cuanto que presidente

⁸²⁷ Pedro Briceño Méndez al Arzobispado de Bogotá, 02-06-1820, en O'LEARY, Daniel Florencio y O'LEARY, Simón B. (1881): **Memorias del General O'Leary**. Caracas, Imprenta de la Gaceta Oficial, tomo XVII, p.251

⁸²⁸ DONÍS RÍOS, Manuel (2005): **Ramón Ignacio Méndez**. Biblioteca Biográfica Venezolana, n° 20, Caracas, El Nacional/Banco del Caribe, p. 93

del Perú, y además, un concordato no necesariamente contradecía la aspiración de mantener, para la república, el derecho de patronato⁸²⁹. Allí mismo, Bolívar insiste en que se arregle un concordato pero en términos favorables a la República, ya que “está comprometido en cimentar la independencia de la nación y asegurar su libertad bajo las formas que ella misma se ha decretado”, de modo que los cánones eclesiásticos debían acomodarse a las leyes y pretensiones republicanas, dado que la disciplina eclesiástica no era un factor absoluto sino variable, y que existían diversos usos y prerrogativas de los estados⁸³⁰. Esto es consistente con su proyecto de 1820, y con su posición posterior, influida no sólo por la salud pública rousseauiana, sino por el galicanismo de los sacerdotes ilustrados franceses, como su corresponsal el abate De Pradt⁸³¹: el giro clerical de los últimos años de gobierno de Bolívar promoverá explícitamente a la Iglesia como agente de la actividad política del gobierno, y exigirá con ese mismo fervor religiosos la sumisión de los remisos a la autoridad civil instituida por Dios.

A su vez, los liberales neogranadinos habían promovido indagaciones sobre la naturaleza del patronato regio y su continuidad en la república, que con frecuencia avalaban la pretensión del poder civil. Estos informes, redactados por prelados como Juan Nepomuceno Azuero, Ignacio de Herrera, Francisco José Otero (siendo el primero de éstos un sacerdote mucho más radical, gracias a sus vínculos con la masonería bogotana, frente al sector conservador del clero colombiano) y

⁸²⁹ Normalmente la historiografía hispanoamericana contrasta las voces concordato y patronato en tanto que se da por sentado que la una es un acuerdo entre iguales y la otra implica una imposición del poder civil sobre el eclesiástico, pero esto no es necesariamente así. El concepto de concordato incluye cualquier acuerdo entre Roma y un poder civil, sin importar su contenido. El concepto de patronato implica el poder del Estado para nombrar los altos prelados de la jerarquía eclesiástica y procurar el sostenimiento material de la religión. Un concordato puede autorizar un patronato, y eso lo aspiraba Bolívar, tal como fue el caso del Concordato de 1753 celebrado entre rey Fernando VI y el papa Benedicto XIV, que garantizaba el derecho al patronato regio en España. *Vid. supra*, nota 174.

⁸³⁰ Carta del Ministro Plenipotenciario de Relaciones Exteriores del Perú, José Faustino Sánchez Carrión, al Illmo. señor don Juan Muzi, Vicario Apostólico en la república de Chile. Huánuco, 13 de julio de 1824 (las negritas son nuestras). Sobre la visita pastoral de Muzi, léase LETURIA, Pedro y BATLLORI, Miguel (1963): **Primera Misión Pontificia a Hispanoamérica 1823-1825: relación oficial de Mons. Giovanni Muzi**. Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana.

⁸³¹ Gutiérrez, Op. cit., p.82

Andrés Rosillo y Meruelo (quien habría cambiado de opinión sobre este asunto en varias ocasiones), reforzaban el argumento favorable a la autoridad política, toda vez que reflejaban la división entre los estratos superiores de la Iglesia con respecto al patronato. Para Juan Nepomuceno Azuero -cuyo informe sobre el patronato para la vicepresidencia colombiana lo enemistaría profundamente con las autoridades eclesiásticas del país- esta prerrogativa del poder civil existía conforme al derecho natural y a las prescripciones canónicas, y era inherente a su autoridad (por lo que era irrelevante asumirlo como herencia de la monarquía); el patronato servía como regulador del poder eclesiástico que amenazaba a la soberanía, y así lo defendía Azuero de manera *ultra petita*:

“... 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 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.”⁸³²

Una observación similar, aunque menos agresiva con la Iglesia, la expresó el padre Juan José Osío -sacerdote venezolano y vicepresidente de la Cámara de Representantes, luego será aliado político del general Páez⁸³³- en el debate parlamentario de 1823: la joven república apenas se encontraba recibiendo “las primeras impresiones, y rudimentos de su educación política y social. ¿Y quién sino el gobierno, instruido necesariamente del estado político de cada lugar, de cada pueblo, es capaz de proporcionarle con acierto los ministros que puedan convenirles?”⁸³⁴. De hecho, estos sacerdotes sólo confirmaban el criterio civil -porque no había entre los laicos un defensor notable de los derechos eclesiásticos- toda vez que se sorprendían por el celo de los sacerdotes

⁸³² “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 Sarayana y Alejos-Grau, Op. cit., p.272

⁸³³ Groot observa que Osío no se verá beneficiado por el patronato republicano, dificultándosele su ascenso en la jerarquía católica. GROOT, José Manuel (1941): **Historia de la Gran Colombia**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, p.281

⁸³⁴ “Sobre el Patronato” (Otero, Rosillo, Osío y Herrera, 1823, Bogotá, Imprenta de la República) citado en Ibíd., pp.276-277

que, como Lasso de la Vega y Ramón Ignacio Méndez, eran críticos de un eventual patronato republicano mientras que habían celebrado la victoria de las armas republicanas: “La República, que ya ha visto al *congratulación* publicada por el reverendo obispo de Mérida, verá ahora las opiniones de eclesiásticos y seculares contra cuyas luces, y catolicismo nada puede oponer la misma maledicencia, y formará el juicio que merezca este punto...”⁸³⁵. El historiador norteamericano David Bushnell observa que la ambivalencia de muchos clérigos, en efecto, demuestra que el patronato republicano no era un proyecto intrínsecamente anticlerical, ya que estaba apoyado en la “fuerza de la tradición” y la inercia del hábito⁸³⁶, pero eso no niega la enérgica oposición de los sacerdotes ultramontanos, celosos de los derechos eclesiásticos, y avisados de las consecuencias que en el equilibrio ideológico dentro del ministerio religioso podía tener la intervención de políticos influidos por ideas liberales y deseosos de reafirmar la potencia de la nueva república⁸³⁷. Esto lo muestra la intervención del diputado José María del Castillo, presidente del cuerpo legislativo, y político civil partidario de Bolívar, quien compartía el criterio de los santanderistas. Del Castillo señaló que la institución de un patronato republicano no sólo respondía a un hecho cumplido, sino que además se trataba de una restitución de derechos populares:

“Al pueblo le corresponde el Patronato de la Iglesia de Colombia, y en representación del pueblo lo ejercían los reyes de España, sin tener los votos de esos mismos pueblos. El Gobierno de Colombia es representativo, en el cual los pueblos mismos eligen a sus representantes y a sus agentes, lo los cuales hacen todo en nombre del pueblo y con su poder (...) [Esos] mismos agentes deben ejercer el Patronato, que corresponde al pueblo y que no podrían ejercer por sí mismos.”⁸³⁸

Así, el Congreso ordinario de Colombia aprobará el 22 de julio de 1824 la Ley de Patronato republicana, casi sin ninguna oposición⁸³⁹, que

⁸³⁵ N. Lora, en su introducción al folleto “Sobre el Patronato”, citado en *Ibíd.*, p.273

⁸³⁶ BUSHNELL, David (1966): **El régimen de Santander en la Gran Colombia**. Bogotá, Ediciones Tercer Mundo/Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, p.259

⁸³⁷ Donís Ríos, *Op. cit.*, pp.25-26

⁸³⁸ Citado en Silva, *Op. cit.*, vol. 6, p.8

⁸³⁹ Sólo Lasso, Méndez y Mariano Talavera y Garcés, con un puñado de congresistas votaron en contra del proyecto. Otros asuntos sensibles al clero, como la enajenación de las cofradías, el uso de papel sellado para los trámites de derecho canónico, la liberación de los contratos e intereses, la reducción de los censos, la elevación de la edad para permitir la ordenación religiosa de los laicos, la nacionalización de los diezmos, la expulsión del padre Méndez del congreso, etc., fueron todas materias en las que hubo votaciones muy reñidas. Léase BUSHNELL, David (1974): “The Religious Question in the Congress of Gran Colombia”, en **The**

será promulgada por el vicepresidente Santander el día 27⁸⁴⁰, caracterizada por Sánchez Espejo como de un regalismo campante que “sobrepasa todo límite”⁸⁴¹. Ciertamente, la ley expandía las atribuciones regias (y acaso abarcaba más de lo que Bolívar aspiraba a negociar con la Santa Sede), pero a la vez arreglaba con sumo detalle –se trataba de una ley inusualmente extensa, para enojo del obispo Lasso⁸⁴²- el funcionamiento no discrecional de la administración, nombramientos y adjudicación de los derechos derivados de esta situación. En sus considerandos se repite la sujeción temporal de la Iglesia al poder civil republicano, reiterando en éste el rol de defensor de la fe y los derechos del pueblo, así como de organizador y administrador de los entes públicos: “el Gobierno de Colombia no solo debe sostener los derechos que tiene como protector de la Iglesia, sino también los que le competen en la provisión de beneficios en razón de la disciplina, bajo la cual se establecieron las Iglesias de este territorio, que hasta ahora no ha sufrido alteración” (considerando n° 1).

La ley era agresiva en su aserción de la autoridad civil: el Estado era administrador indirecto de bienes y rentas, delimitador de las parroquias, designador de los prelados en todas sus jerarquías (los arzobispados, obispados, raciones, canonjías y otros privilegios eran competencia de los poderes nacionales; los curatos ramos debían someterse a concurso público organizado por las autoridades), y censor de la disciplina política –no canónica- de los eclesiásticos. Todos los poderes públicos, nacionales y regionales, tenían alguna injerencia en la puesta en práctica de las atribuciones del patronato (art. 1º), lo que dificultaba que la Iglesia pudiera llegar a influir sobre múltiples autoridades políticas. En efecto, ni siquiera admitía que hubiera que esperar la

Americas, vol. 31, n° 1. Washington, Academy of American Franciscan History/ Department of History at The Catholic University of America, pp.1-17

⁸⁴⁰ “Ley de 28 de julio de 1824, sobre el ejercicio del Derecho de Patronato”, recogida en Del Castillo, Op. cit., pp.63-70

⁸⁴¹ Rodríguez Iturbe, Op. cit., p.61

⁸⁴² Sánchez Espejo, Op. cit., p.135

anuencia papal, ya que condicionaba la firma del concordato con Roma a la observancia de las prescripciones “irrevocables” del Congreso (art. 2°).

Aunque algo de la oposición a la ley bajará eventualmente, cuando el patronato colombiano recibiera una suerte de aprobación del papa León XII (el cardenal Anniballe Della Genga fue electo pontífice a finales de 1823, tras la muerte de Pío VII, quien había iniciado las comunicaciones con la república), el cual no se había opuesto explícitamente a la medida unilateral del gobierno colombiano, acaso aliviado de que se pudieran llenar los numerosos cargos vacantes en las prelaturas del país americano⁸⁴³. Ya hacia finales de 1824 el presidente Bolívar expresaba al obispo Lasso su alegría por someterse a la ley de patronato, y por la implícita aceptación de las autoridades de Roma, quienes proseguían las conversaciones con Bogotá sin descontar los atributos de este nuevo Estado: “El Padre de la Iglesia se ha mostrado digno jefe de los pueblos católicos, no haciendo diferencia entre los monarcas y los ciudadanos. Su Santidad ha seguido el ejemplo de Jesús, que era el amigo de los pobres y ensalzaba a los humildes.”⁸⁴⁴ El patronato era un extraño triunfo que reunía a los liberales anticlericales, felices porque se ratificaba su capacidad de intervenir dentro de la Iglesia, como a los republicanos más cercanos al catolicismo, que veían auspiciosamente esta alianza.

Pero rápidamente surgieron voces disonantes, aunque esto debe verse en el contexto más amplio de la defensa frente a las novedades político-sociales que el clero observaba en Colombia, haciendo notar especialmente la hostilidad pública de muchos publicistas hacia la Iglesia. Así, los sacerdotes que seguían mostrando su oposición al patronato – pese a que acataban los nombramientos y disposiciones del poder público- enmarcaban su preocupación en un problema más amplio. Las muy diplomáticas y respetuosas *Observaciones... sobre la Ley de 22 de Julio de 1824* hechas por el cabildo eclesiástico metropolitano de

⁸⁴³ Groot, Op. cit., 1941, p.452

⁸⁴⁴ Simón Bolívar a Rafael Lasso de la Vega, 10-11-1824

Caracas⁸⁴⁵, publicadas a mediados de 1825, reflejan un pragmático descontento con la ley, cuya vigencia se acercaba a un año al momento de aparecer esta representación pública. El clero caraqueño, que se quejaba de no poder haber mantenido contacto con representantes amigos en el Congreso -como el Dr. Méndez- por la “inuniformidad de los correos”⁸⁴⁶, no llega a cuestionar la legitimidad del gobierno, como habría hecho la representación del clero de 1812. De hecho, sugiere que son situaciones distintas y que el gobierno de la república se ha declarado como defensor de la religión (a diferencia de otros gobiernos liberales más radicalizados)⁸⁴⁷. En principio sostienen que el patronato regio se había extinguido con la corona, pero no creen que un arreglo similar sea impertinente para las instituciones republicanas, pero considera prudente que esto se defina bilateral y no unilateralmente:

“para evitar en esta Iglesia una futura intrusión, consecuente á un Patronato de presentación, que creemos extinguido, aunque muy fácil de alcanzar de la Santa Sede Apostólica; no comprendemos como no podrá verificarse mientras ella no le conceda o declare á la República, y esta que no ha estado un está en posesión de él”⁸⁴⁸

De hecho, plantean que tal es el interés de la Iglesia venezolana desde los inicios republicanos (“ha 14 años que esta cuestion es debatida en Venezuela”), que siempre ha concluido en la necesidad de convenir un nuevo arreglo entre Caracas y Roma: “... Los Roscios y los Quintanas fueron los nombrados por el Congreso federal para tratar con el M.R. Arzobispo [Coll y Prat] sobre esto”, aunque lamentablemente la negociación quedó interrumpida porque el prelado se había llevado los documentos “en su desgracia”⁸⁴⁹. El Cabildo sugiere que la ley no se observe literalmente, sino que se acuerde un mecanismo de negociación para alcanzar los nombramientos sacerdotales y demás responsabilidades derivadas de las competencias gubernamentales en la ley de patronato. Los sacerdotes insisten en que una situación así no

⁸⁴⁵ Aparecen como firmantes del documento principal los presbíteros José Suárez Aguado, José Ambrosio Llamozas, Manuel Vicente Maya y Rafael Escalona.

⁸⁴⁶ 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, p.53

⁸⁴⁷ *Ibíd.*, p.58

⁸⁴⁸ *Ibíd.*, p.3

⁸⁴⁹ *Ibíd.*, pp.4-5

“deja minada de presente la autoridad existente y reconocida”, ni “de futuro la expone á intrusión”⁸⁵⁰, para un eventual acuerdo con la Santa Sede. El clero caraqueño asume que su petición es respetuosa con las autoridades políticas, ya que no hablan con un poder civil alejado –como la monarquía española- sino que se encuentran bajo la presencia de un gobierno representativo: “...somos parte de una república, en que se goza de justa libertad, en que cuando un ciudadano habla con decente franqueza, hace el más honorífico presente⁸⁵¹ á las altas potestades”. El obispo Lasso también intervendría en la discusión, ya fuera del debate parlamentario, insistiendo en la prerrogativa de Roma de conceder o no el patronato, que en el caso de América española no fue un hecho propio de la soberanía civil, sino “hechos o gracias que como accidentes” sobrevinieron a la corona, ahora subyugada. Así, para Lasso, esta situación hace de la Iglesia más patriota que los partidarios de la expansión de las prerrogativas civiles, ya que quien “protexta ha cesado el Patronato, niega mas que el que niega la dependencia, o existencia sobre Colombia de la dominación española”⁸⁵².

Esa preocupación por el honor de Colombia aparece también en el folleto que en contra del patronato republicano publicaría uno de sus antiguos defensores, en padre Andrés Rosillo⁸⁵³. La mayoría de sus argumentos ya se encontraban en las réplicas del Cabildo Eclesiástico de Caracas y en las críticas de Lasso. Sin embargo, Rosillo expone inadvertidamente uno de los problemas del argumento eclesiástico, que será explotado eficazmente por los polemistas liberales (y por la autoridad bolivariana, que no cesará de recordarlo): el vínculo pre-revolucionario de muchas de las autoridades eclesiásticas con la corona española. Esto se presentaba como un vínculo indisoluble, y recordarlo para impugnarlo,

⁸⁵⁰ *Ibíd.*, p.7

⁸⁵¹ *Ibíd.*, p.6

⁸⁵² “Trabajos del Obispo de Mérida en Maracaibo en su venida al segundo Congreso Legislativo, 1824”, en Silva, *Op. cit.*, vol. VI, p. 293

⁸⁵³ ROSILLO, Andrés (1824): **Venganza de la justicia por la manifestación de la verdad en orden al Patronato de la Iglesia, que se atribuye la Suprema Potestad de Colombia escrita por el Señor Doctor Andrés Rosillo, Deán de la misma Iglesia, en representación que tenia dispuesta el mui venerable Sr. Deán y Cabildo de esta capital para el Senado, y ofrecida en otra que se dio a la misma corporación.** Caracas, reimpresión por Valentín Espinal.

como hacía Rosillo, traía a colación la incómoda posición de la Iglesia en la república. Hacia el final de su escrito, Rosillo planteó que:

“... o los pueblos americanos convinieron en conferir su soberanía al Rey de España, o no hubo tal convencion. Si lo primero, se sigue que la potestad soberana de aquel era legitima, y entonces queda condenada la revolucion. Si los pueblos no confirieron la soberanía á los españoles; luego esta es la que se les impedía, se les usurpaba, la que actualmente ejerce, y por tanto esta soberanía, lejos de ser una misma con la española, es muy diferente, diametralmente opuesta y esencialmente contraria.: luego no es posible que el Patronato haya venido á Colombia con esta soberanía, porque la que ha recuperado, no es aquella á que el Patronato era inherente, y porque la nuevamente adquirida y poseida es la potestad soberana, que estaba en poder de unos infieles incapaces de Patronato, y á quienes la Silla apostólica nunca tuvo intencion de concederlo: luego los que se afanan por atribuir Patronato á Colombia marchan contra la razon, contra la ley, contra el honor de la República y la autoridad de sus gefes”⁸⁵⁴.

Entonces, el padre Rosillo, que luego pasará nuevamente a defender el patronato, deja ese problema abierto: era difícil separar la empresa conquistadora española de la empresa evangelizadora católica. Si bien la Iglesia y el poder civil español no tenían que ir necesariamente juntos, así lo hicieron. Las revoluciones hispanoamericanas, reivindicadas como actos de piadosos criollos, podían servir de buen argumento para emancipar la Iglesia. Reivindicadas, en cambio, como un retorno a la soberanía precolombina, daría un argumento a los contrarios a la Iglesia para denunciar –por española, por europea, por no americana, por iliberal- a la religión católica.

El patronato quedaba entonces establecido como la piedra angular del marco de relaciones jurídicas entre el Estado y la Iglesia católica: durante el régimen del vicepresidente Santander –encargado del gobierno por la ausencia del general Bolívar, quien estaba ocupado en la campaña del Sur- sus partidarios en el Congreso apoyaron una serie de medidas que, junto a la representación de anticlericales venezolanos y, en menor medida, ecuatorianos, se convirtieron en un marco legal considerado por la Iglesia como lesivo. Ciertamente, el patronato, como marco general de este orden, podía recibir diversos significados. Sin embargo, al ir acompañado de medidas como el requerimiento del uso de papel sellado para los tribunales eclesiásticos, la enajenación de las propiedades amortizadas de las cofradías, la extensión de la edad para tomar votos, y la anulación de los juzgados de diezmos, reflejaba el poder relativo de la

⁸⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 53-54

opinión anticlerical⁸⁵⁵, haciéndose eco de la prensa no oficial tanto en Caracas como en Bogotá.

EL ANTICLERICALISMO DE LA PRENSA LIBERAL

El escenario periodístico era completamente distinto a la etapa anterior. Aunque las experiencias de la guerra habrían quitado mucho de la timidez del debate de la primera república, también habría adquirido una nueva relevancia la práctica intelectual del disenso civil tras el fin de las operaciones bélicas. La propaganda unánime de los bandos en pugna, que reflejaba sólo las opiniones de los dirigentes, era sustituida por un debate más sofisticado sobre las bondades de ciertas políticas y actitudes para la nueva república: la pertinencia de la religión para la salud del nuevo orden era defendida y atacada a la luz de las medidas que se promovían desde la prensa y el Congreso. En términos generales, la correlación de fuerzas entre quienes apoyaban y quienes condenaban medidas de presión hacia la Iglesia la idea de tolerancia era favorable a los primeros, y esto era evidente en la prensa que surgía espontánea y erráticamente. Los partidarios del lenguaje liberal habían podido, dentro de contados límites y a través de las instituciones, blandir su proyecto hacia los diversos ámbitos de la sociedad, cuyo orden y jerarquía aparecía seriamente subvertido.

Las reformas sobre materia religiosa fueron entonces promovidas por notables venezolanos y neogranadinos que desde posiciones de influencia, descuidaban la posibilidad de que los clérigos excitasen al

⁸⁵⁵ Bushnell hace notar que había un equilibrio levemente favorable a las posiciones anticlericales en el Congreso colombiano durante el período del régimen de Santander, entre 1821 y 1827. Esto era particularmente acusado entre los representantes venezolanos, abrumadoramente contrarios a la Iglesia en la cámara baja, lo cual equilibraba la presencia de los representantes clericales neogranadinos. En el Senado, la proporción era apenas favorable a la Iglesia (Bushnell sugiere que esto se debe a que la mayoría de los senadores venezolanos eran occidentales, y estaban bajo la influencia de Lasso y Méndez), pero allí el aporte "liberal" lo daban los senadores santanderistas (Op. cit., 1974, p. 6, tabla 1, pp.7-8). Sin embargo, esto no necesariamente hacía un frente común de los venezolanos y los neogranadinos santanderistas: aunque mayoritariamente anticlericales, la oposición de los diputados y la opinión venezolana al gobierno de Bogotá era un factor de cohesión interna mucho más poderosos (p.12). En suma, había una debilidad de los congresistas bolivarianos y clericales que, a su vez, servía de acicate a su alianza política en el período posterior.

pueblo a alzarse contra éstas. Hechos aislados, como la rebelión de Pasto a favor del sistema educativo benthamista, y los escritos de algunos sacerdotes y creyentes, sólo reforzaban su opinión en contra del “fanatismo ciego” de “estas gentes”⁸⁵⁶, tal como episodios lamentables como el de un tal padre Saavedra, quien habría modificado un anuncio público para promover el registro de forasteros no católicos, quedando incurso “en todos los anatemas en que incurren los que se oponen y estorban”⁸⁵⁷ las medidas liberales, como la inmigración de protestantes o la enajenación de los bienes del clero.

En la prensa y la opinión política en Venezuela aparecerán elementos de este anticlericalismo muy temprano, incluso antes de la reconquista republicana de la capital, Caracas. Entonces, esta efervescencia liberal, derivada inicialmente de la de la restauración antiabsolutista en España de la Constitución de 1812, celebrada como “el idolo de las naciones” y orgullo de los “pueblos civilizados”⁸⁵⁸, ponía en alerta a los principales eclesiásticos. Para los emigrados liberales caraqueños, quienes luego conformarían lo que llegaría a llamarse “el club” o “la cábala de Caracas”⁸⁵⁹, las libertades liberales impresas en la Constitución, y el ánimo antirreligioso de los líderes españoles de comienzos de la década no era motivo de alarma, sino de orgullo: era hora de defender esas libertades en contra de los elementos reaccionarios del orden suprimido. Toda nueva censura era catalogada por los liberales caraqueños (algunos emigrados en retorno, otros monárquicos no absolutistas) como “atentados muy frecuentes en el antiguo sistema (...) bajo el negro imperio de la Inquisición.”⁸⁶⁰ En la *Gaceta de Caracas*, todavía entonces en manos monárquicas, aparecían artículos defendiendo ideas ortodoxas de la religión católica frente a los

⁸⁵⁶ Watters, Op. cit., p.107

⁸⁵⁷ GROOT, José Manuel (1893): **Historia Eclesiástica y Civil de la Nueva Granada**. Bogotá, Casa Editorial de M. Rivas y Compañía., Vol. V, pp.337-338

⁸⁵⁸ “Noticias”, **El Fanal de Venezuela**, n°2, 11-12-1820

⁸⁵⁹ Bushnell, Op. cit., 1966, p.320

⁸⁶⁰ “Artículos Comunicados”, **Segunda Aurora**, n° 10, Caracas, 28-09-1820, en LANDER, Tomás (1983): **La Doctrina liberal: Tomás Lander**. Caracas, Serie Pensamiento político venezolano del Siglo XIX. Textos para su estudio (4), Congreso de la República / Ediciones conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar, p. 18

ataques de la emergente prensa liberal caraqueña. Estas defensas firmados por anónimos redactores (“un cristiano viejo”, “el defensor de la Religión”)⁸⁶¹. Desde *El Fanal* replicaban: “Si el verdadero Cristianismo consiste en insultar, injuriar, desacreditar y deshonar pública y escandalosamente a aquellos que se suponen extraviados de la senda verdadera, ninguno lo posee en grado superior al autor del discurso que encabeza la Gaceta (...) *nuestro defensor de la religión*”⁸⁶².

Andrés Level de Goda, notable funcionario de la monarquía, recordaba en sus memorias que los eclesiásticos, quienes confunden “*Diablo y Voltaire... en los púlpitos y confesionarios*”, estaban llenos de un “espíritu de facción y egoísmo”, al perseguir y denunciar libros ilustrados como el *Sistema de la Naturaleza* (atribuido a Holbach), el *Origen de los Cultos* de Dupouy, y la *Vida Crítica de Jesucristo*⁸⁶³, evidencia de que estos libros eran de fácil adquisición incluso antes de la liberación de la ciudad. El propio Level, como Fiscal de la Hacienda Pública y asumiendo las funciones de Censor Regio, citó judicialmente al sacerdote José Cecilio Ávila –miembro importantísimo del Cabildo Eclesiástico y profesor de la Universidad- por realizar sin permiso las celebraciones del centenario de la cátedra de Cánones en la Universidad de Caracas, así como procedió a incautarle numerosos libros religiosos, llegando por último a intentar separarlo de su cátedra. Tanto los argumentos de Level como la respuesta de Ávila fueron publicados por este último –activo propagandista a favor del clero- en un folleto. Level argumentaba que la libertad de imprenta era una herramienta de la ilustración, y que la Iglesia estaba lejos de ser una institución ilustrada, dado su comportamiento histórico. En los documentos confiscados:

“... hay errores perjudicialísimos y de mucha trascendencia: errores de aquellos que traen su emanación del siglo octavo, y nos han cubierto de pesares, espantos y desastres. Acaba la Nación española de rasgar ese velo negro: en el acto destruye un tribunal que si encerraba vivos en calabozos, si freía en los potros del tormento, y si quemaba españoles por derecho divino y de gentes

⁸⁶¹ Por ejemplo, *Gaceta de Caracas*, n^{os} 126, 131-133, 145, del primer semestre del año 1821

⁸⁶² “Política”, *El Fanal de Venezuela*, n^o 6, 15-01-1821

⁸⁶³ LEVEL DE GODA, Andrés (1932): “Memorias de Andrés Level de Goda” (Caracas, Boletín de la Academia Nacional de la Historia, tom. XV, n^o 59). Recogido en INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (1969): “Documentos para el estudio de la Ideología Realista”, *Anuario*, tomos IV-VI. Caracas, Instituto de Antropología e Historia, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, vol. II, pp.1232-1233.

no podía ser destruido. Publícanse principios luminosos en contradicción absoluta con esas doctrinas ultramontanas que tanto extrago han causado; y el Catedrático de Cánones de Caracas, confundiendo la libertad de imprimir con la de sostener cuestiones á su antojo, se pone de espaldas y da en rostro al Censor regio con las mismas proposiciones rechazadas, hace beber veneno a sus discípulos, y trata de ponerse á sostener en público el error. Yo veré cómo hacer entrar en sus deberes al Dr. D. Cecilio Avila...⁸⁶⁴

La respuesta de Ávila negaba la autoridad de Level, y cuestionaba en general al poder civil como capaz de interponerse entre el clero y los fieles:

“Que el sacerdocio tiene su peculiar soberanía, como la suya el imperio, no ha sido un pensar á que se le puede señalar siglo de nacimiento. Nació con el mundo, y desde entonces la autoridad religiosa, y la temporal han habitado sin confusión, por fijarles límites invariables al objeto de cada una. Dios, fuente de todo poder, le compartió sobre la tierra entre estas dos sociedades; y cuando el sacerdocio, o á la Iglesia no se le mirara bajo otro aspecto que este, tendría el ilimitado poder que se le disputa. El derecho de gentes así lo ha reconocido desde Adán, en que comenzó la verdadera Iglesia; pues aunque divididas las familias en pueblos y naciones, llegaron muchas á olvidarse del Dios que adoró el primer padre, y discreparon groseramente acerca del modo cómo debían honrarle: todas sin exceptuar una convinieron en elegir gefes del culto independientes en esto de la soberanía temporal; observándose así, aunque esta y la religiosa se hayan reunido algunas veces en una sola persona.”⁸⁶⁵

Para el padre Ávila, quien no recuperaría sus libros, la intromisión del poder civil en los asuntos eclesiásticos, en especial para perturbar los asuntos de doctrina, era indeseable: lo era más aún si con ello el Estado pretendía seguir la opinión de los enemigos históricos de la religión, así como eran caracterizados los autores liberales durante la década. La rivalidad entre Level y Ávila daría lugar a otras polémicas, como la suscitada en 1826 por el folleto *La Serpiente de Moisés*, en la cual, a través de seudónimos y personas interpuestas, discutirían acerca de la libertad de cultos. La aparición de toda esta corriente anticlerical, que se hallaba en las antípodas de las declaraciones de piedad oficial y en las celebraciones públicas y religiosas sobre las victorias republicanas, llevaban a caracterizar a estos tiempos en los siguientes términos: “¡Oh libertinage! ¡Oh irreligiosidad acaso hasta ahora, como en efecto, aseguramos nunca haber oído cosa tal, escandalosa, impía y también blasfema!”. Para el autor de esta frase, el obispo Lasso, “la libertad de imprenta no ha sido concedida para que de ella se abuse en modo

⁸⁶⁴ “Oficio del Señor Fiscal Don Andrés Level”, en AVILA, José Cecilio (1820): **Contestación dada al señor Fiscal de la Hacienda Pública D. Andrés Level de Goda con motivo de haberse opuesto, en la suposición de Censor Regio, a la pública defensa de las conclusiones que la Cátedra de Sagrados Cánones de la Universidad de dicha ciudad consagró a la memoria de su venerable fundador el Illmo. Sr. Dn. Juan de Escalona y Calatayud, el 15 de Julio de 1820. Al vencimiento de la primera centuria de la fundación.** Caracas, Imprenta de D. Juan Gutiérrez, p.4

⁸⁶⁵ “Contestación del Catedrático de Sagrados Cánones”, *Ibid.*, pp.5-6

alguno, sino para facilitar la ilustración”⁸⁶⁶, lo cual no podía alejarse de la religión sino que debía ser apuntalada por ella.

Otro episodio previo a la independencia definitiva de Caracas fue el decomiso, por parte de las autoridades eclesiásticas, de libros importados por el republicano y liberal criollo Tomás Lander. La libertad de imprenta, tan cara a estos polemistas, era agresivamente utilizada en impresos satíricos y de crítica política; respondiendo a la incautación, Lander replicaba en *La Mosca Libre* que los eclesiásticos eran “los apoyos de la tiranía, los enemigos de las luces y los quemadores de hombres” y reclamando la libertad de importar a Venezuela libros prohibidos como los de Raynal o de Mondragón, “Si V. me dice *impío, blasfemo, herege, excomulgado, jacobino, francmasón, iluminado, &.,* se me dan tres pitos y echo una carcajada de desprecio”⁸⁶⁷.

Esta animosidad no se vería modificada con la llegada de la república. La libertad de imprenta, y no sólo la forma de gobierno o la educación, era un elemento necesario para lograr mantener la libertad - “Que la imprenta sea libre para que censure y aplauda con imparcialidad...”⁸⁶⁸- y por las evidencias anteriores se consideraba a la Iglesia como obstáculo para toda expresión heterodoxa:

“Nosotros empezaremos a ser libres cuando estemos instruidos de nuestros derechos y nuestros deberes; para instruirnos necesitamos saber leer y después adquirir gusto por la lectura; debemos, pues, principiar por poner escuelas lancasterianas en toda la extensión de la república, facilitar las comunicaciones por medio de buenos caminos, establecer imprentas y formar el espíritu público...”⁸⁶⁹

Precisamente, el 21 de septiembre de 1821 el Congreso colombiano había promulgado la Ley sobre Libertad de Imprenta, en la que la consideraba uno de los principales derechos naturales, pero la regulaba afanosamente, en especial a favor de la Iglesia católica de la cual el Estado era protector: no podían publicarse libros sagrados sin autorización de las autoridades del clero (art. 2º), ni podían publicarse escritos que ofendieran a la religión o que contrariasen sus dogmas (art.

⁸⁶⁶ “Sobre el papel titulado credo político de la Monarquía Española.-Libertad de Imprenta” (16-07-1820), recogido en Silva, Op. cit., vol. IV, p. 143

⁸⁶⁷ *La Mosca Libre*, 17-10-1820, citado por Straka, op. cit., 2000, p.229

⁸⁶⁸ “Política”, *El Venezolano*, n° 28, Caracas, 23-12-1822, en Lander, Op. cit., p.21

⁸⁶⁹ “Política”, *El Venezolano*, n° 28, Caracas, 23-12-1822, en Lander, Op. cit., p.22

4º, Ord. 1º). Esta ley fue acompañada de un decreto del Poder Ejecutivo prohibiendo los impresos que como ofensivos fueran denunciados por la Iglesia, cosa que era celebrada por los sacerdotes más importantes. El obispo Lasso apoyaba calurosamente la prohibición de libros antirreligiosos por el gobierno republicano, 13 de mayo de 1822:

“Ha hecho lo que ha debido el Poder Ejecutivo, y debemos todos obedecerle aún por Religión. Su indicado decreto es el más precioso y brillante que realzará el conjunto multiplicado de sus demás trabajos en la parte gubernativa (...). Quede ciego al resplandor de su gloria el que atrevido intentase escudriñar sus alcances; confundase los libertinos (...) ¿Son dueños de su libertad? Contra la Ley Eterna de Dios y Sta. Moral no hay propiedad que pueda defenderse.”

Siguiendo esta aclaratoria escolástica sobre el genuino carácter de la libertad, Lasso añade “¿Son libres? La libertad de las acciones no depende del poder físico y abuso del albedrío para lo malo: y sola es verdadera la libertad moral. ¿Por ventura, su alguno (...) retuviera los indicados libros prohibidos se diría que porque así obraba tenía libertad para ello? – Ilusión serían las leyes; meros fantasmas los Gobiernos.”⁸⁷⁰

Lasso indica que la libertad absoluta era, dado el carácter de quienes la promovían, un elemento peligroso para la estabilidad de la república. En esto se acomodaba al criterio expresado por Bolívar en Angostura, en cuanto el control ideológico de la Iglesia, en lugar de ser herramienta de una reacción monárquicas, era un mecanismo útil para fomentar las virtudes sociales. Si el gobierno apoyaba a la Iglesia y no amenazaba sus dogmas, esta debía reciprocárle con una fervorosa fidelidad: “[El gobierno republicano] nos ayuda. Nosotros los Prelados debemos ser columnas inmortales, luz, sal, que al paso que con firmeza y constancia ilustramos á los pueblos, los preservamos de toda corrupción”⁸⁷¹. Sabía Lasso que la ayuda del púlpito, del confesionario y de una prensa piadosa era una asistencia más que necesaria para las nacientes instituciones y su salud:

“...el régimen político sería inerte, si no obligase la conciencia, cosa del todo espiritual; ¿no sería delirio y preocupación fantástica negar que la autoridad de la Iglesia se extiende también en sus casos á cuanto sea el cuerpo y á cuando el cuerpo rodea? (...) No queráis saber mas de lo que importe saber. Tenga vuestra conciencia sobriedad.”⁸⁷²

Sin embargo, la observancia de esta ley y sus decretos relacionados fue más bien laxa en lo tocante a las prohibiciones, lo cual fue propicio para la

⁸⁷⁰ “El gobierno ha prohibido los libros impíos y obscenos” (07-06-1822), recogido en Silva, Op. cit., vol. IV, p. 164

⁸⁷¹ *Ibid.*, p.165

⁸⁷² *Ibid.*, p.166

aparición de nuevos periódicos, y para la caracterización de la Iglesia como la enemiga de la libertad de imprenta. Irónicamente, la primera persona juzgada por incumplirla sería un sacerdote que reimprimiría folletos en contra de la libertad religiosa, como veremos más adelante, al ser denunciado como promotor de la perturbación pública y la sedición (art. 4º, ord. 2º).

Y es que no podían estar más alejados los criterios del partido clerical y del partido liberal. Mientras que la Iglesia sostenía que la seguridad de la fe y la estabilidad de los dogmas era necesaria para la paz pública, para los ideólogos liberales la religión no eran necesarios para la moral y la buena vida en sociedad, ya que esta derivaba de la razón y no de la revelación. En *El Observador Caraqueño* se indicaba, en medio de la enumeración de virtudes no teológicas sino clásicas, como la templanza, la prudencia y la justicia) que la moral era “la ciencia de las relaciones entre los hombres.”⁸⁷³ En el *Manual del Colombiano, o explicación de la Ley Natural*⁸⁷⁴, catecismo político liberal publicado en Caracas en 1825 y comúnmente atribuida a Tomás Lander se mantenía esta idea de desvincular la moral de la religión asumiendo, aún más, que la pertenencia nominal a una Iglesia particular era irrelevante para la buena conducta: “Ninguno es responsable sino a Dios de sus opiniones religiosas, y cada cual puede seguir el culto que le dicta su conciencia, con tal que no turbe el orden y la tranquilidad pública”⁸⁷⁵. El autor del *Manual...* vinculaba esto con la eliminación de toda desigualdad formal, todo fuero y todo privilegio (fenómenos discursivamente vinculados a la Iglesia católica), añadiendo sobre este conjunto de ideas reiterados llamados a la libertad de opinión: “Todo ciudadano tiene derecho para escribir y publicar sus pensamientos, y nadie puede impedir el desarrollo

⁸⁷³ “Moral”, *El Observador Caraqueño*, Caracas, 26-08/16-09-1824, citado por ALCIBÍADES, Julia (2004): **La Heroica Aventura de Construir una República: Familia-nación en el ochocientos venezolano (1830-1865)**. Caracas, Monte Ávila Editores, CELARG, p. 35

⁸⁷⁴ ANONIMO (1825): **Manual del Colombiano, o Explicación de la Ley Natural: Van añadidos los Deberes y Derechos de la Nación y del Ciudadano**. Caracas, Imprenta de Tomás antero. Usamos la reproducción recogida en Lander, Op. cit., pp.53-99

⁸⁷⁵ *Ibíd.*, p.91

de sus facultades intelectuales, así como no puede hacerlo respecto de las facultades físicas”⁸⁷⁶

El autor del *Manual...* pasa con ello, más adelante, a describir al carácter del piadoso fervoroso como incompatible con la república, de modo que su existencia ponía en peligro no sólo al espíritu crítico y libre que este autor asumía para el orden liberal, sino además que éste afectaba plenamente la asunción de sus derechos (ordenados por la naturaleza y descubiertos mediante la razón), junto con la posibilidad de una vida próspera y segura. El hombre religioso no sólo está dominado por la idolatría, sino que además renuncia al trabajo necesario para mejorar su mundo terrenal y apropiado para el mantenimiento de las virtudes sociales y domésticas. Tomando la voz de una Naturaleza humanizada, le reclama a sus “hijos tornadizos” por esos artificios, usando la imagen de sociedades teocráticas y despotismos orientales:

“¡En vano tú, miserable idólatra, buscas la felicidad donde no está ni puede estar; donde nada hay, ni mi mano te puso! ¡En vano tú, discípulo de Zoroastro, le pides a esos espectros, que osa levantar tu imaginación sobre mi trono eterno! ¡En vano tú, adorador del Gran Lama, la esperas en esos espacios que ha creado tu delirio! ¡En vano tú, prosélito de Mahoma, desventurado iluso, cuentas con esos entes caprichosos ante cuya beneficencia te arrobas, al paso que llenan tu mansión de calamidades e ilusiones!”⁸⁷⁷

El error ya no es la duda religiosa, sino su certeza:

“Sacude el yugo ominoso del error, mi soberbia rival, que desconoce mis sagrados derechos; abandona a esos usurpadores de mi poder y ven a vivir bajo mi ley. En mi imperio reina la libertad, pues la tiranía y la esclavitud fueron de él extrañadas para siempre; la equidad vela incesantemente por la seguridad de mis súbditos, manteniéndoles en sus derechos; la beneficencia y humanidad les unen con vínculos amorosos, y como la verdad es la antorcha que alumbraba, jamás puede la impostura con sus nubes densas”⁸⁷⁸

El clero no sólo era el fundamento del fanatismo y la ignorancia, sino que además mostraba conductas impolíticas y contrarias a la república y a las virtudes liberales: la desigualdad, el ocio, el chisme. Mucho de la literatura anticlerical goza de estas caracterizaciones: sacerdotes que seducían viudas, explotaban indígenas, holgazaneaban en conventos y medraban en la ignorancia y la codicia. Estas descripciones, que siguen siendo el contenido de las invectivas anticlericales más contemporáneas, eran fácilmente halladas en la prensa liberal de Venezuela y de la Nueva Granada:

⁸⁷⁶ Id.

⁸⁷⁷ “Compendio del código de la naturaleza”, *Ibíd.*, p.94

⁸⁷⁸ Id.

"Se avisa que en casa de herrero asador de palo. En Bogotá que no se ve otra cosa por las calles que hábitos negros, musgos, blancos, azules y que se yo de que mas colores, se mueren los enfermos sin confesion, según se nos ha avisado sucede en el hospital de santa Librada y se asegura que los que manejan ese establecimiento no se han descuidado para proveer de remedio a la mas peligrosa enfermedad que es la del alma. (...) ;Y esto se podra llamar caridad cristiana? ¡¡¡¡¡Pobres obejas en manos de semejantes Pastores!!!!"⁸⁷⁹

Uno de los elementos más controversiales entre clericales y liberales fue la aparición de las logias masónicas. La masonería, aparecida en Colombia como hábito social de todo joven anticlerical con aspiraciones de ascenso político y social, así como círculo de reuniones de influyentes liberales, era una asociación prohibida por la Iglesia católica desde el siglo XVIII por el papa Clemente XII, como respuesta a la amenaza directa que las logias masónicas italianas constituían para los Estados Pontificios, cuando coincidía la adscripción masónica con la pertenencia a los radicalismos políticos jacobinos y carbonarios⁸⁸⁰. Naturalmente, mucho de su amenaza en América era producto de una exageración propagandística (bajo la noción de los enemigos históricos del catolicismo), pero esta se arreciaba como una profecía autocumplida por ataques recíprocos en la prensa y en las calles del país a lo largo de la década.

Uno de estos sucesos fue lo ocurrido en Petare a finales de 1824. El cuartel de esa población fue invadido por unos guerrilleros cantando loas al rey e improperios contra la irreligiosidad de Colombia. Los asaltantes, posiblemente esclavos fugitivos y desertores del ejército pacificador, habían sido derrotados. Pero la represión de su revuelta - liderada por el Comandante General del departamento, José Antonio Páez- y la presunta colaboración que en los hechos tuvieron los sacerdotes José Gregorio Betancourt y Domingo Quintero, fueron suficientes para convertir el suceso en un escándalo (que además reflejaba las limitaciones institucionales de la República para combatir a sus enemigos internos, aparentemente no erradicados). Estos sacerdotes no sólo habían inflamado opiniones antirrepublicanas entre sus fieles, sino que además habrían obstruido con la investigación posterior, al usar el

⁸⁷⁹ "Continúan los avisos.", **El Aviso con Notas**, n° 6, Bogotá, 13-03-1825

⁸⁸⁰ Sobre este punto, léase MONTANELLI, Indro (1973): **La Italia Jacobina y Carbonaria (1789-1831)**. Barcelona, Plaza & Janés.

recurso de la confesión sacramental como medio de coaccionar a los indiciados civiles.

El gobierno departamental de Caracas fue de la opinión que el suceso debía manejarse con discreción, ya que no podía concebirse que se tratara de una conspiración. Sin embargo, la opinión anticlerical más radical, torpemente abanderada por unos “patriotas masones”⁸⁸¹, quienes sospechaban de la lenidad oficial como parte de una conjura a favor de los intereses del clero y de los “godos”⁸⁸². En un incendiario folleto, titulado *La Cátedra del Espíritu Santo convertida en ataque al gobierno*, dichos masones denunciaban que una liga monárquico-clerical amenazaba a la república. Recordaban estos “patriotas masones” cómo el clero había destruido antes, con eficacia y celo, a las instituciones republicanas. La lenidad de los oficiales civiles de entonces había permitido este lamentable suceso, pero ahora, cuando la Iglesia se encontraba bajo la soberanía de la nación colombiana, era inaceptable mantener tal tolerancia: “...es preciso atacarlos [a los sacerdotes más conservadores] de frente, para que á su pesar cedan á los triunfos de la razón ilustrada: bastante se han aprovechado de los extravíos del entendimiento, y no son los devotos y las viejas los que pueden hacer retroceder el siglo y la marcha filosófica que lleva”⁸⁸³. El clero era un enemigo jurado de la República, y

“... trabaja de concierto con el realismo absoluto, para encender de nuevo las funestas llamas de la división intestina, y cuando por fortuna no suceda esto mismo en los demás lugares de la República, lo que aseguramos es que en esta ciudad está bien conocido y averiguado en su empeño”⁸⁸⁴

Los autores del folleto reclamaban que desde el púlpito, y con la anuencia de leyes irresponsables y oficiales temerosos de una reacción del pueblo fanatizado, los sacerdotes “vomitan la lava de sus dogmas liberticidas en

⁸⁸¹ Para una narración más detallada de los sucesos, así como un análisis de los mismos en el contexto general de la creciente crisis de Venezuela dentro de Colombia, léase Bushnell, Op. cit., 1966, pp.330-331 y Soriano, Op. cit., 1988, pp.122-124

⁸⁸² Esta es una de las conclusiones a las que llega Soriano, que ve en el suceso un prolegómeno –asaz embrionario- del enfrentamiento entre Caracas y Bogotá. Quizás por ello Páez, hasta entonces simpatizante del clero y amigo personal del padre Méndez, tendría que mostrarse como más radical que lo que su propia inclinación personal le sugería, convirtiéndose en el ejecutor de medidas anticlericales favorecidas por el sector social que más adelante será su base de apoyo político.

⁸⁸³ ANÓNIMO (1824): **El Tapaboca**. Hoja Suelta. Cartagena de Colombia, Imprenta del Gobierno, por J.A. Calvo, p. 3

⁸⁸⁴ PATRIOTAS MAZONES (1825): **La Cátedra del Espíritu Santo convertida en ataque al Gobierno de Colombia bajo el nombre de Mazones**. Caracas, Imprenta de José Núñez de Cáceres, p.1

nombre de una religion de paz, unión y caridad”.⁸⁸⁵ A su vez, contrastaban la lógica del pensamiento eclesiástico tradicional, que fundamentaba todo en Dios como causa primera, con la lógica liberal contractualista de un contrato voluntario derivado de la razón natural de los hombres. Lo que debe ser dogma en la república, es decir, la soberanía popular, sería para los sacerdotes una “expresion herética para los sacerdotes (...), que pretenden derivar sus derechos de la ordenación divina, sin obligación de dar cuenta alguna de sus operaciones en la tierra á otro que el Dios”⁸⁸⁶. Claro que habían sacerdotes “de la nueva ley” –es decir, liberales- que combatían desde adentro contra los clérigos fieles a “las testas coronadas absolutas”⁸⁸⁷. Pero estos sacerdotes, así como las autoridades, estaban desarmados frente a la amenaza velada de los sacerdotes filotiránicos; la República sólo podía contar con sus verdaderos defensores en los patriotas masones: “... las instituciones Mazónicas han hecho en todo el mundo civilizado los rápidos progresos a que por su natural tendencia convida la ilustración del siglo (...) y se vive à la placida sombra del árbol de la LIBERTAD...”⁸⁸⁸. Precisamente por ello, sus comunidades y sociedades se veían anatematizadas por la religión: “... se hechó mano de la bula de escomunion á los Mazones, sinónimo de insurgentes en el diccionario de los Godos.”⁸⁸⁹

Por su parte, uno de los sacerdotes afectados por los libelos masónicos, el padre Betancourt, consideraba a las logias masónicas como el ámbito de elementos antisociales y peligrosos, al punto de despreciar sus acusaciones: “los tipos estan tan prostituidos, que un irrepresible patriota ha dicho: *Quien con ellos me vitupera, me elogia...*”⁸⁹⁰. Sin embargo, el sacerdote se defiende en un folleto igualmente vehemente. Según su testimonio, él no había excedido los límites de su ministerio, sino que había denunciado las corrientes

⁸⁸⁵ *Ibíd.*, p.4

⁸⁸⁶ *Id.*

⁸⁸⁷ *Id.*

⁸⁸⁸ *Ibíd.*, p.5

⁸⁸⁹ *Ibíd.*, p.8

⁸⁹⁰ BETANCOURT, José Gregorio (1825): **Más por respeto al público que por necesidad**. Hoja suelta, Caracas, Imprenta de Valentín Espinal

anticlericales que se observaban en la parroquia: “He predicado el Evangelio, y este no se entiende sino por la explicación que le dá la Iglesia (...) y apareciendo reprobada la mazonería por repetidas declaraciones de la Silla Apostólica” no hacía más que cumplir con su deber, y que no por eso debía retirarse “á enjugar los sudores del púlpito”, especialmente frente a las logias, para lo cual cita un pasaje bíblico: “el que obra mal aborrece la luz para que no se descubran sus obras de tinieblas”⁸⁹¹. A fin de cuentas, para Betancourt era la religión católica, y no la masonería, la que gozaba de una prescripción constitucional y de una protección estatal directa y expresa, mientras que las actividades de los masones, genéricamente protegidas por los derechos del ciudadano, dejaba de estarlo al comprobarse que no era sino la ocasión de la conspiración y el agavillamiento contra la fe de Colombia.

El discurso de estos masones coincidía con las críticas que los liberales hacían en la prensa al clero colombiano, por lo que para muchos clérigos la asociación entre ambos era inevitable (y en muchos casos comprobable). Las sociedades secretas de la masonería, cuyo “púlpito será la imprenta libre”, “son y serán siempre el baluarte erigido para contener los fieros golpes de la tiranía y del despotismo contra los derechos imprescriptibles del pueblo”, y no se podían considerar como enemigos de la religion, aunque sí del clero tal como era caracterizado, y de quienes se defenderán “con la pluma tan negra como los colores con que ellos tiznan desde la cátedra del Espíritu Santo”⁸⁹². En la prensa caraqueña aparecieron defensas al folleto masón, que consideraban solidariamente hermanado en la causa de la ilustración y la libertad. En *El Argos* aparecía una plegaria civil en contra de la Iglesia, vinculando a la ilustración como atada indefectiblemente a la República: “El tiempo de que caigan [la ignorancia y el fanatismo religioso] y de que conozca que la

⁸⁹¹ Id.

⁸⁹² Los Patriotas Mazones, Op. cit., pp. 15-16

America no ha derramado su sangre para desatar sus manos solamente sino para con ellas romper la venda que cubría sus ojos”⁸⁹³

Esto debía causar perplejidad entre los sacerdotes republicanos menos radicales quienes, si bien denostaban de la irreligiosidad que veían en Colombia, también habían dado muestras reiteradas de sus plácemes por la institución de la república, precisamente en el entendido de que la misma era una república esencialmente católica. No así lo consideraba el publicista del *Argos*, quien veía que el clero era, en efecto, un obstáculo para la realización del programa de reformas republicanas y, por lo tanto, una traba para su concepción de la libertad, que acarreaba explícitamente un deseo de establecer “la paz religiosa que necesitamos para nuestro engrandecimiento”, es decir, la tolerancia a la práctica y establecimiento público de cultos no católicos:

“El dulce imperio de la razón en su marcha constante y firme, espase por todas partes la luz de la tolerancia y apaga las hogueras del fanatismo. ¡Cuando querrá el cielo que nuestro clero, nivelándose con el resto del mundo civilizado, sea tan suave y tan tolerante como lo exigen el estado de nuestra razón, el evangelio que defienden, los intereses de Colombia y los suyos propios!”⁸⁹⁴

A partir de este punto queda claro que para el clero más ortodoxo la amenaza presentada por la masonería era real y vívida, y los hechos la confirmaban: los liberales, que solían ser masones, presentaban a la religión católica como contraria a la República, y en efecto lograban levantar sospechas oficiales. Además los defensores de la masonería se veían involucrados en la más importante de las apostasías para la Iglesia católica: la introducción de la tolerancia religiosa en Colombia. Historiadores conservadores han sugerido, a su vez, que el interés de los grandes anticlericales como Pedro Gual, Vicente Azuero, Miguel Tovar, Diego Fernández y el sacerdote Juan Nepomuceno Azuero, no estaba en defender a los extranjeros, sino en defender la permanencia de las “agitadoras” Logias Masónicas en el país⁸⁹⁵, que habrían sido fundadas bajo los auspicios del general Santander⁸⁹⁶. Éstas logias, con más influencia política en Venezuela que en la Nueva Granada, estimulaban

⁸⁹³ “La Cátedra...”, *El Argos*, Caracas, n°4, 08-04-1825

⁸⁹⁴ “Tolerancia Religiosa”, *El Argos*, Caracas, n°5, 27-04-1825

⁸⁹⁵ Watters, Op. cit., p.81

⁸⁹⁶ Sánchez Espejo, Op. cit., p.121

las medidas y tendencias anti-clericales, no sólo a través de los órganos oficiales controlados por el santanderismo a mediados de la década, como *La Gaceta del Gobierno* y *El Correo*, sino además a través de pequeños periódicos como *El Conductor*, dirigido por Azuero, *La bandera tricolor*, *El granadino*, etc. Era, a juicio del historiador conservador colombiano Groot, joven testigo de los hechos, un proyecto faccioso amparado en las libertades liberales:

“(…) no era que la tolerancia se quisiese para os protestantes ni judíos, sino para las logias (…) ni los protestantes ni los judíos que existían en el país se empeñaban en hacer prosélitos entre las familias católicas, como se empeñaban los masones por hacer masones á los individuos de estas familias; y por esta razón (…) fue tan combatida la idea del tolerantismo, así por la prensa como en los púlpitos”⁸⁹⁷

En este sentido fueron auspiciadas oficialmente las famosas Sociedades Bíblicas, que tenían como propósito la educación en las buenas costumbres y doctrinas cristianas. El pastor bautista escocés James Thomsom fue enviado por la Sociedad Bíblica Británica y la Sociedad Escolar Británica y Extranjera a fundar varios capítulos en la América Española, promoviendo la enseñanza del sistema lancasteriano, basada en el uso de la Biblia como libro de lectura y herramienta en el uso de la memoria (sin atención a alguna autoridad clerical), así como en el principio de la enseñanza mutua o “monitorial”⁸⁹⁸, cuyo modelo además fue planteado en el artículo 15 de la ley para el establecimiento de escuelas de primeras letras. El rol de la religión en la pedagogía de Lancaster no sólo utilizaba a las Escrituras cristianas como apoyo material de la enseñanza, sino que presuponía la importancia de la moral religiosa, pero en un marco de libertades contrarias a la existencia de un único culto aceptado, y no a través de la interpretación del clero, sino de sus

⁸⁹⁷ Groot, Op. cit., 1893, p.85. Hay que recordar que el testimonio de las enjundiosas historias de Colombia escritas por Juan Manuel Groot pretendía denunciar la larga estirpe de gobiernos liberales de los Estados Unidos de Colombia, basados en el régimen emanado de la convención de Rionegro (el “Olimpo Radical”) , como agentes de la masonería en contra de la Iglesia y el conservatismo. Este liberalismo, cuyo adalid original habría sido Santander, habían destruido al régimen grancolombiano y deshecho el bolivarianismo, considerado por Groot como protector de la Iglesia.

⁸⁹⁸ Bastian, Op. cit., 1994, p.75. Sobre Joseph Lancaster y Venezuela, léase VAUGHAN, Edgar (1987): **Joseph Lancaster en Caracas, 1824-1827: y sus relaciones con el Libertador Simón Bolívar, con datos sobre las escuelas lancasterianas en Hispanoamérica en el siglo XIX y apuntes sobre los esfuerzos que hizo la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en distribuir las sagradas escrituras en español, en sus territorios**. Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación.

maestros laicos⁸⁹⁹. A la alarma suscitada por Lancaster, pese a que nunca se pudieron concretar con éxito duradero modelos de su pedagogía en Colombia, se le unía la utilización del *Tratado de moral y legislación* de Jeremy Bentham para la educación superior. Bentham hizo importantes críticas al fanatismo religioso, toda vez que vinculaba la religiosidad humana con el placer de la pertenencia a una secta, y no con la adscripción a una doctrina intrínsecamente verdadera (o, cuando menos, como una pulsión humana similar a otras, como la ambición, el deseo de complacer y las ansias de tener una buena reputación). Bentham no iba tan lejos como para denunciar a la religión cristiana como antisocial – mucho menos si el catolicismo no era parte de su preocupación directa-, pero sí hacía terrenal la espiritualidad humana, lo cual banalizaba –a la vista del clero- a esta importante institución.

Así, fue establecida la Sociedad Bíblica Católica de Colombia, apoyada por Gual e inicialmente por las autoridades eclesiásticas, que terminó desautorizada para el comercio y la publicación de Biblias en idioma vernáculo, incluso por el gobierno, durante la década siguiente⁹⁰⁰, pese a las protestas de sus promotores que abiertamente se ufanaban de su pertenencia a las logias masónicas: “... se ostenta por una parte el desvelo por estirpar heregias, y por otra se pide á la Intendencia recoja como perjudicial la Sagrada Biblia traducida al Castellano para la inteligencia comun del pueblo. ¡Que grito, si los Mazones hubieran asentado semejante proposición!”⁹⁰¹. Ante esta sensación de amenaza, y bajo un creciente interés en “fustigar el error”, aparecieron decenas de sacerdotes con panfletos y poemas, celosos ante la idea de la penetración de nuevos cultos por medio de la inmigración de protestantes y el avance de las reformas educativas. Uno de ellos, el presbítero Luis Azuola, escribió sobre la corrupción moral percibida:

⁸⁹⁹ LANCASTER, Joseph (1807): **Improvements in Education as it respects the industrious classes of the community**. Nueva York, reimpresso en la Imprenta de Collins y Perkins, p. 16; y LANCASTER, Joseph (1812): **The British System of Education: Being a Complete Epitome of the Improvements and Inventions Practiced at the Royal Free Schools, Borough-Road, Southwark**. Georgetown, reimpresso en la Imprenta de Milligan y Cooper, p. 125

⁹⁰⁰ Arboleda Mora, Op. cit., p. 6

⁹⁰¹ Los Patriotas Mazones, Op. cit., p.13

“Todo es malo atacando a la religión; pero verse atacada de pedantes indignos de tomar en su boca la Sagrada Escritura, ensuciándola sacrílegamente con interpretaciones protestantes y masónicas? ¿Exponer los sagrados cánones con falsedades y atrevimiento? ¿La teología moral con desprecio? ¿Querer contraer el republicanism a perder la vergüenza para la disolución? ¿Al catolicismo ponerle la nota de reprobación en diccionario fanático? Esto sí es el execrable agravio perpetrado por gentes vomitadas del infierno. (...) Pasar de ser la ciudad religiosa, en donde nos dieron la educación más cristiana y ahora teatro de farsantes herejes masones y libertinos? (...) A los que disimulan, la misma insolencia del tiempo los despierte; nos gritan: vosotros sois ministros de la Iglesia que abominamos; vuestro culto es cuerpo indigno de nuestra filosofía: ese sagrado carácter es el objeto de nuestro aborrecimiento. Todo esto son palabras azotadas en la Calle Real, y, lo peor es, en las casas, cuyas paredes jamás habían sido escandalizadas de blasfemias heréticas. Se están abriendo escuelas para enseñanza de los niños; yo la abriría para la instrucción de estos grandullones que necesitan de la más severa disciplina para contenerlos”⁹⁰²

La desazón de los fieles contra las políticas liberales tenía mucho eco en Bogotá, donde a su vez aparecieron varias publicaciones pro-clericales como *Noches masónicas*, *El Traductor*, *El Despertador*, *Las Damas de Bogotá* y *El Pésame*⁹⁰³.

LA SERPIENTE DE MOISÉS Y LA POLÉMICA SOBRE LA TOLERANCIA

En este ambiente de crispación intelectual apareció reimpresso en Caracas, a comienzos de 1826, un folleto titulado *La Serpiente de Moisés*, publicado originalmente en Bogotá bajo la autoría del Pbro. Francisco Margallo. El escándalo fue tal que un humilde sacerdote del Cabildo Eclesiástico de Caracas, el Pbro. Miguel Santana, saltó a la posteridad para convertirse en la primera persona juzgada bajo la ley de imprenta de la nueva república, y en el centro de una encendida polémica acerca de las bondades y peligros de la tolerancia religiosa. Santana había sido el objeto del juicio en Caracas, aunque con éste se denunciaba a todas sus autoridades eclesiásticas.

La tolerancia había alcanzado un nuevo auge entre los publicistas: por una parte, la desarticulación social provocada por la guerra hizo surgir relaciones de criollos y nativos con extranjeros no católicos; a su vez, la paz traía la perspectiva de progresos económicos y nuevas relaciones de comercio. A diferencia de la polémica de 1811, la mayoría de la opinión entre las élites parecía partidaria de medidas y decisiones que

⁹⁰² Groot, Op. cit., 1893, p.411

⁹⁰³ *Ibíd.*, p.406

favorecieran la menguada situación económica heredada del conflicto. Con esto se arrecia el lenguaje favorable a los progresos materiales y, así se empieza a consolidar el lenguaje liberal economicista que predominará en las décadas siguientes. En este contexto, era una creencia difundida que la tolerancia proveería ventajas interesantes que estimularían el progreso e ilustración necesarios para el establecimiento de una sociedad afín a un “gobierno patriótico, sabio y liberal” (para usar las palabras del antes vilipendiado William Burke) y para regenerar a la nación, como exclamarían en *La Aurora de Caracas*:

“Entretanto Venezuela emprendía la grande obra de su regeneración, ella tenía que conciliar los intereses de muchos cuerpos, gremios y clases en que la España la había subdividido, y hacer que el espíritu del fanatismo y de privilegios plegase a las ideas republicanas. (...) Venezuela fundó entonces una gran familia, cuyo único jefe era la ley, y cuyas prerrogativas estaban fundadas en el mérito y la virtud. (...) Como Venezuela entonces cerró también sus oídos a toda idea exclusiva, ella tolero el tolerantismo, y de este principio de política tan eficaz como saludable dimanó la rápida y pronta inmigración de extranjeros. En menos de nueve meses se introdujeron por La Guaira más de 400 hombres de todas naciones y algunos con sus familias, artesanos, agricultores, y personas industriosas. Caracas con este motivo aumentaba pródigamente su población, y el movimiento continuo de 48 mil habitantes que la poblaban presentaba un espectáculo bullicioso en que el comercio, la agricultura, la industria y todas las artes liberales y mecánicas concurrirían a hacer su esplendor, a hermosearla y hacerla el centro del poder y de los recursos de su afortunado suelo”⁹⁰⁴

Así, la tolerancia religiosa era presentada como un eficaz medio para, sometiendo al “espíritu de fanatismo”, lograr el avance del país, reconstruir sus medios de producción, y a prodigar por el mundo los avances de la república, vinculándola a la “marcha política del progreso”⁹⁰⁵. Esta regeneración pasaba por la entrada al país de hombres útiles e industriosos quienes atraídos por las bondades naturales del territorio, se establecerían en él para mejorarlo e ilustrar con su ejemplo y maneras a la población vernácula, la cual no tendría suspicacias ni preocupaciones, pues “había cerrado sus oídos a toda idea exclusiva”⁹⁰⁶. La entrada efectiva de protestantes, algo remota en las mentes de los repúblicos de 1811, ya había tenido lugar a través de la entrada de contingentes extranjeros que apoyaban la causa emancipadora; aunque vistos por muchos con sospecha, éstos introdujeron una idea distinta de los protestantes a la prevaleciente en las décadas anteriores: ciudadanos honrados, preocupados por la causa de la república y dispuestos

⁹⁰⁴ ANÓNIMO, (1826d): “Una ojeada sobre Venezuela”, en *La Aurora de Caracas*. Caracas, Nº 2, 16-06-1826

⁹⁰⁵ Bastian, Op. cit., 1994, p.74

⁹⁰⁶ “Una ojeada...”, Id.

honestamente –en la mayoría de los casos- a permanecer en el territorio y servirle de nuevos modos. Como apuntó Groot:

“En aquel tiempo se creía que toda ilustración, toda la prosperidad de Colombia consistía en que se llenase el país de extranjeros; en que los extranjeros vinieran á poblar nuestros desiertos campos; las leyes se esmeraron en favorecer la inmigración extranjera, y cualquiera cosa que pudiese servir del menor estorbo a la venida y comunicación de los extranjeros, se reputaba como mal gravísimo, como un delito, como la oposición más formal a la ilustración, a la civilización, al progreso y obra sólo del fanatismo y la ignorancia.”⁹⁰⁷

¿Cómo se reflejaba esta creencia en las instituciones políticas existentes? Como hemos visto, la Constitución por entonces vigente no establecía ni la tolerancia religiosa ni establecía claramente una religión exclusiva – aunque sí preferente- de Estado. El asunto, de hecho, no se resolvía con el Patronato republicano de 1824, el cual, en lugar de definir los ámbitos público y espiritual de modo definitivo, abría un margen mayor para la interpretación: era cierto que la Iglesia debía someterse al control de la República y a sus instituciones ilustradas, pero a la vez se reconocía un status y una significación especial al culto católico, por lo que ameritaba la protección y subvención oficiales

Se esperaba la entrada de los extranjeros y su influjo en modos de vida, técnicas de trabajo y capital, por lo que las medidas iniciadas para favorecer lo establecido en el artículo 183 de la Constitución de 1821 (la supresión de la Inquisición, los tratados con potencias no católicas, etc.) indicaban que, más temprano que tarde las autoridades debían lidiar con el asunto de la tolerancia de cultos, ya que el grado exacto del compromiso civil con la religión católica sería puesto a prueba a pesar del pragmatismo con el que habían intentado evitar tal enfrentamiento los constituyentes de Angostura y Cúcuta.

El autor de la *Serpiente...*, el padre Francisco Margallo, fue humilde e incansable paladín de la causa intolerante. Reconocido como fiel patriota, quienes vinculaban a la república con la protección del catolicismo⁹⁰⁸. En tal sentido Margallo publicó una notable serie de folletos y hojas sueltas entre 1823 y 1830, con nombres sacados de las escrituras y el santoral, en los cuales atacaba el establecimiento público de las

⁹⁰⁷ Groot, Op. cit., 1893, p.397

⁹⁰⁸ Como los sacerdotes neogranadinos Padilla, Azuola y Ruiz, entre otros. Arboleda Mora, Op. cit., p.5

logias masónicas (*El Gallo de San Pedro*, *el Gato Enmuchilado*, *El Perro de Santo Domingo*, *El puerco de San Antonio Abad*; *La Burra de Balaán*), la publicación de la Biblia en lengua vernácula (*La Ballena*), las doctrinas masónicas y la tolerancia de cultos (*La Serpiente de Moisés*)⁹⁰⁹. Margallo mezclaba imágenes populares con figuras religiosas, anunciando el peligro que percibía en todo publicista ideólogo contrario al catolicismo, retomando el prejuicio de los escritores más ortodoxos acerca de la continuidad histórica de los enemigos de la Iglesia (muchos de los cuales son hábiles políticos” y también “astutos hipócritas”⁹¹⁰. Estos enemigos, organizados en la masonería, debían ser considerados como enemigos de la Iglesia y, por tanto, perjudiciales al Estado⁹¹¹, ya que sus ideas disolverían a la sociedad. Estos personajes deseaban “regenerar al mundo” y reducir al “hombre al estado fantástico y bestial de pura naturaleza y de total independencia de las leyes divinas y humanas”⁹¹²

Pero sería *La Serpiente de Moisés* el folleto que despertaría una mayor polémica, con interesantes repercusiones. Al usar la imagen de la serpiente, Margallo intentó hacer que su libro devorase “las serpientes de los Magos” tal como “la Cruz adorable de Jesucristo nuestro Señor y su religión santísima han triunfado de todas las religiones falsas y sectas diabólicas”⁹¹³. Advierte Margallo sobre el error y el riesgo de corrupción y pecado implícitos en el trato con los herejes; ya Dios, por medio de la imagen de la unión perversa entre los hijos de Seth y Caín, justificó la condena al tolerantismo; “monstruo horrendo para el pueblo, y la destrucción de la religión para todos los que saben pensar”⁹¹⁴. Margallo define a la tolerancia como

⁹⁰⁹ VERGARA Y VERGARA, José María (1974): **Historia de la Literatura en Nueva Granada**. Bogotá, Banco Popular, p.279-284

⁹¹⁰ Se refería, en este caso, a Oliver Cromwell. MARGALLO, Francisco, (1823): **El Gallo de San Pedro**. Bogotá, Imprenta de la República, por N. Lora, p.2

⁹¹¹ *Ibíd.*, p. 1

⁹¹² *Ibíd.*, p. 2

⁹¹³ MARGALLO, Francisco (1826/1999): "La Serpiente de Moisés", en Caballero, Manuel (comp. 1999): **Diez grandes polémicas en la historia de Venezuela**. Caracas, Fondo Editorial 60 años, Contraloría General de la República, p.5

⁹¹⁴ *Id.*

“Un sistema que despojando al hombre del don más precioso que ha recibido del Cielo, abre la puerta a todos los crímenes; un sistema que mira con igual indiferencia todas las religiones o que pone á nivel la única verdadera con la multitud de las falsas; un sistema finalmente, que abrigando en sus seno todos los cultos, cree querer honrar al Ser supremo con el bárbaro en su pagode, con el musulmán en su mezquita, con el judío en la sinagoga, o con el católico en sus templos y basílicas⁹¹⁵.

No podían los cristianos de Colombia aceptar los mensajes e intereses de quienes proponían la tolerancia, más allá de las ventajas temporales que la misma pueda proveer a la prosperidad de Colombia: “El que está persuadido de la verdad de su religión, el que la ama y la antepone á todos los intereses por ventajosos que parezcan, lejos de tolerar sectas contrarias; antes quisiera verlas destruidas, y convertidos sus profesores”⁹¹⁶. Proceder de otro modo sería renegar “de Jesucristo, del Evangelio y de todas las escrituras Santas, despreciar la doctrina de los Sagrados Concilios y de los Padres de la Iglesia”⁹¹⁷. Para Margallo, más allá del pecado y de la condenación eterna de los colombianos, estaría en juego el orden civil de la República, advirtiendo que existían “intereses políticos, las razones de Estado” que debían hacerles desistir de tal proyecto:

“...deberían armar á todos los jefes políticos, como en otro tiempo al gran Constantino y otros imitadores suyos: ya para evitar no sólo el peligro de la fe y religión por los artificios seductores, propios de los sectarios, sino también por la corrupción de las costumbres, ruina de los más florecientes imperios. Basta poner los ojos en los escritos de Voltaire, de Montesquieu, de Rousseau y otros para ver que el espíritu dominador de estos defensores de la tolerancia es un espíritu de furor, de inquietud, de desolación, sin respeto a las potestades legítimas ni subordinación a las leyes, ni consideración a la justicia. De aquí las facciones que experimentan los reinos y repúblicas”⁹¹⁸

La sociedad se desarticularía en desolación, indiferentismo y desesperanza, si se adopta el camino de la tolerancia en materia de religión:

“¿Qué sociedad, ni qué vínculos de felicidad pública pueden subsistir, estableciendo con los Deístas, Naturalistas y Ateístas por principios fundamentales de su depravado y horroroso sistema el deleite y la fuerza? Desaparece la fe recíproca, que es el vínculo de seguridad que une á los ciudadanos, sucediendo en su lugar la falacia, el engaño, la rapiña y la violencia, bajo los especiosos nombres de industria, sagacidad y derecho, perdiendo el temor á la sagrada obligación del juramento, teniéndolo por demencia, á leyes santas por fanatismo, y á los hombres virtuosos por imbéciles y tímidos.”⁹¹⁹

⁹¹⁵ Id.

⁹¹⁶ *Ibíd.*, p.6

⁹¹⁷ *Ibíd.*, p.7

⁹¹⁸ *Ibíd.*, pp.10-11

⁹¹⁹ *Ibíd.*, p.11

Acusa Margallo a la tolerancia de ser generadora de las guerras de religión, siendo más proclives los libertinos a sacrificar a sus enemigos por su causa:

“No pudiendo sufrir los errores que no eran propios de su secta, convertían sus armas unos contra otros hasta destruirse mutuamente. (...) para calmar los novadores el odio en que habían incurrido, pensaron en disimularse mutuamente sus errores, como los enfermos de un hospital, resueltos á absorber los gases pútridos de otros, en cambio de que toleren todos la corrupción del hedor propio. (...) el tolerantismo, nacido en el paganismo, educado por Calvino, y últimamente amamantado por los libertinos y masones para seducir a las gentes, bajo los negros estandartes del impío é inconsequente Rousseau”⁹²⁰

En general, acusa a los promotores de la tolerancia de “Astuta concupiscencia...”⁹²¹ Que los infieles y heterodoxos hablasen así, no le sorprendía; pero que cristianos colombianos planteasen esa política, era un asombroso descalabro del orden divino:

“...que los hombres educados en los principios sólidos e incontrastables de la Religión cristiana, que estudiaron en unos Colegios que no eran teatros cómicos ni escuelas de danzantes, hablen y escriban así, preciándose más de secuaces de esos impíos que de discípulos de los apóstoles, esto sí que asombra”⁹²²

Los “frutos del árbol masónico” son todos corrupción y desasosiego, aún en términos del orden político, el cual, “se engañan muchos”, no pertenece a los hombres, sino que es consecuencia de la ordenación divina⁹²³. Lo político no está separado de lo religioso, ni viceversa: la premisa fundamental de una sociedad civil liberalmente concebida es inconmensurable con la propuesta de Margallo:

“El interés de la felicidad pública, que no depende ciertamente de los resortes de la política, ni menos de las intrigas ocultas de la impiedad; sino de las disposiciones de aquel Señor, que tiene en sus manos las riendas de los imperios y traslada los reinos por los pecados del pueblo, el interés temporal, digo, debe estimular en zelo de los que gobiernan a favor de la religión, para atraerse las bendiciones del Cielo.”⁹²⁴

De este modo Margallo defiende “unidad de culto en un Estado” la cual “es un centro en el cual vienen á unirse todos los miembros”, siendo la diversidad religiosa “perjudicial y sumamente nociva, no sólo á los derechos de la Iglesia, sino también, á los intereses políticos del Estado”⁹²⁵.

⁹²⁰ Ibíd., p.12

⁹²¹ Ibíd., p.13

⁹²² Id.

⁹²³ Id.

⁹²⁴ Ibíd., p.15

⁹²⁵ Ibíd., p.17

Vicente Azuero intentó, en Bogotá, seguir un proceso en contra de Margallo⁹²⁶, sin éxito gracias a las influencias y benefactores del presbítero. Entretanto, en Caracas, cuyo partido clerical era débil frente a los reformistas⁹²⁷, el padre Miguel Santana reimprimió la *Serpiente* de Margallo. Santana, quien durante la guerra había sido declarado “libertino” e “insurrecto” en las causas de infidencia, y que además era racionero del Cabildo Eclesiástico de Caracas, fue acusado de sedición por el síndico municipal José Toribio Iribarren, y luego fue detenido, en espera de su audiencia con un Jurado Municipal -rápidamente formado- que oiría el caso de la acusación y la defensa⁹²⁸. De acuerdo con Andrés Level de Goda, en sus *Memorias*, los denunciadores del folleto son descritos como “los patriotas de Caracas”⁹²⁹, en tanto que el padre Santana no es sino un “candoroso” agente del Cabildo Eclesiástico Metropolitano, quien habría sido azuzado en varias oportunidades por el presbítero José Cecilio Ávila, a la sazón rector de la Universidad de Caracas. Entre los miembros del jurado *ad hoc* formado en Caracas estarían los ciudadanos Felipe Mejías, José Vargas, Lázaro Carías, Juan Josef García, Carlos Cornejo, Pedro Parras, y Esteban Molowny⁹³⁰.

Luego de la publicación de la *Serpiente* y los cargos de sedición auestas, Santana aparece públicamente intentando defender su empresa con el corto folleto *Colombia defendida por la Serpiente de Moisés*, presumiblemente redactado por el rector Ávila. Moderando los términos de Margallo, trata de explicar a quienes no desean, por ignorancia afectada o malignidad descubierta⁹³¹, su advertencia. Si la Constitución no defiende el culto público de no-católicos, sostiene, y éste es atacado

⁹²⁶ Watters, Op. cit., p.106

⁹²⁷ *Ibíd.*, p.108; Ocando Yamarte, Op. cit., pp.45-53.

⁹²⁸ Según Silva Montañés, en una *Revista Semanal*, impresa en la Imprenta de Valentín Espinal publicada en Caracas entre febrero y mayo de 1826, aparecieron con lujo de detalles los procedimientos del juicio a Santana. Sin embargo, no fue posible acceder a ejemplar alguno de esta publicación. (Silva Montañés, Ismael (1971): **Algunos papeles periódicos venezolanos 1808-1830**. Caracas, Amazonas Artes Gráficas, p.102).

⁹²⁹ Level de Goda, Op. cit., pp.1176-1177

⁹³⁰ "Aviso", en **El Colombiano, Semanario comercial bilingüe**, N° 145, Caracas, 22-02-1826; UN ALEMÁN, (1826): **Cartas de un alemán a S.E. el Vicepresidente**. Caracas, Imprenta de Tomás Antero, Carta n° 2, p.1

⁹³¹ SANTANA, Miguel (1826a): **Colombia defendida por la Serpiente de Moisés**. Caracas, Imp. de Valentín Espinal, p. 3

por la *Serpiente*, es cuestionable señalarla como sediciosa, cuando no ataca mandato expreso. Denuncia a sus perseguidores como propulsores de “una censura (...) que poco se vio en el sistema inquisitorial”⁹³², y que se han hecho imputaciones estrafularias: Margallo y él, buenos creyentes, desean “convertir, no destruir”⁹³³. Frente a un supuesto ambiente de libertades, Santana lanza una feroz advertencia:

“Escritores libres! Volveréis a tomar la pluma si una vez la cavilosidad interpreta a su antojo vuestros discursos? Incorruptible jurado! No se resiente vuestro digno orgullo cuando se os presente esta pauta tiránica? (...) Seamos justos: si alguno quiere impugnar el escrito nada se lo impide; pero ahogarlo en el calabozo de la sedición sería la opresión mayor”⁹³⁴

Uno de los polemistas contrarios a Margallo-Santana será José de la Natividad Saldanha, quien publicará su *Discurso Teológico-Político sobre la Tolerancia en que se acusa y refuta al escrito titulado la Serpiente de Moisés*. Saldanha, liberal y masón brasileño, llegó a Venezuela luego de varias peripecias en Europa y Estados Unidos tras el fracaso de la rebelión de Ceará y Pernambuco, en 1823. Actuando como polemista en Caracas, desde donde publicaría folletos a favor de reformas en el derecho civil (como el derecho al divorcio civil)⁹³⁵, cuida en caracterizarse como un creyente ilustrado:

“Yo nací y fui educado en esta religión, y este es el motivo porque me lleno de un santo celo, cuando veo que aun en el siglo 19, siglo llamado (...) de las luces, y de la filosofía, aparecen hombres que pretenden abusar de ella para favorecer sus máximas perniciosas, sus perniciosos caprichos, o una piedad poco ilustrada.”⁹³⁶

Nada tendría la religión católica de incompatible con la tolerancia, dice si es su primera máxima: “Amad a vuestros Enemigos y haced beneficios a los que os tienen odio”⁹³⁷; “toda la vida de Jesucristo no respira sino dulzura y mansedumbre”⁹³⁸. Católicos fanáticos la despojaron de su verdad evangélica, a costa de los principios básicos de la convivencia

⁹³² *Ibíd.*, p.1

⁹³³ *Ibíd.*, p.3

⁹³⁴ *Ibíd.*, p.2

⁹³⁵ SALDANHA, José de la Natividad (1825): **Disertación jurídica, en que se muestra que la disolución del matrimonio como contrato permitido por el derecho canónico y no contraria al divino positivo**. Caracas, Imprenta de José Núñez de Cáceres.

⁹³⁶ SALDANHA, José de la Natividad (1826): **Discurso Teológico-Político sobre la Tolerancia en que se acusa y refuta al escrito titulado la Serpiente de Moisés**. Caracas, Imp. de Tomas Antero, p.1

⁹³⁷ Mt.,v. 44; *Ibíd.*, p.1

⁹³⁸ *Ibíd.*, p.7

política de los pueblos, amenazada por la *Serpiente* al atacar la tolerancia civil:

“La Serpiente de Moisés no solamente rechaza abiertamente la tolerancia religiosa, sino aún la civil; lo que es destruir de un sólo golpe la basa de la fraternidad entre las naciones, se sus mutuas relaciones, de sus intereses mutuos”⁹³⁹

Del mismo modo, la filosofía (la doctrina ilustrada y liberal), no estará nunca alejada de la religión, como dicen “hipócritas y fanáticos”, que en todo ven corrupción y concupiscencia:

“La religión y la filosofía deben darse de la mano para conducir al hombre a la verdadera felicidad; la religión sostiene la filosofía en sus desvíos; y la filosofía con la antorcha de la razón ilumina las difíciles oscuridades de la religión separando con acierto, y prudencia lo que es de Dios y lo que es obra perecedera de los hombres. La razón y la religión, siendo obras de un mismo Dios, no pueden contradecirse”⁹⁴⁰.

La *Serpiente* incitaba, según Saldanha, al odio contra los extranjeros, animando a desobedecer el artículo 183 de la Constitución y “a la perturbación de la tranquilidad pública”⁹⁴¹, excitando la “persecución entre los herejes, o protestantes”⁹⁴²; esto la hace más que subversiva, sediciosa, al estimular un conflicto antinatural. Es el fanatismo, señala Saldanha, el causante de guerras y pesares que azotaron a los pueblos cristianos desde la Reforma: “No fue ciertamente la tolerancia, sino la intolerancia, no del catolicismo que es tolerante, sino de los católicos, que produjo tan desastrosos males. La guerra supone siempre discordia: y si todos los hombres fuesen tolerantes; si todos los hombres no se entrometiesen con la conciencia de los demás hombres, que motivos habría para estas contiendas? Que causas para tantas guerras?”⁹⁴³

“Cállate pues, y vuelve a lo que antes eras!”, pide Saldanha a la *Serpiente*⁹⁴⁴, acusándola de atrevimiento al señalar que en las ciudades tolerantes no hay fe, mintiendo descaradamente “en la faz de la Historia y de lo que pasa en nuestros días”⁹⁴⁵. Inglaterra y los Estados Unidos, las sociedades comerciales por excelencia, son verdaderos ejemplos de

⁹³⁹ Ibíd., p.2

⁹⁴⁰ Ibíd., p.9

⁹⁴¹ Id.

⁹⁴² Ibíd., p.14

⁹⁴³ Ibíd., p.13

⁹⁴⁴ Id.

⁹⁴⁵ Ibíd., p.14

respeto a la moral pública, a la “fe recíproca”, a la protección al desvalido, cosas que los países que sufren bajo el fanatismo católico no pueden ostentar. Saldanha increpa a la Iglesia al grito de “tenéis fe, tenéis la verdadera religión, pero en donde están vuestras obras?”⁹⁴⁶, argumentando que la virtud piadosa era un pobre auxilio a los problemas terrenales:

“... Dónde la moral publica es más respetada? Dónde la fe conyugal es más bien guardada? Dónde la orfandad y la indigencia encuentran mas protección, y apoyo? Dónde hay mas Seminarios, mas Colegios y mas hospitales de Caridad edificados voluntariamente por los fieles que en estos estados? Y vosotros, intolerantes, cuáles son las obras de caridad, que habéis hecho?”⁹⁴⁷

Termina Saldanha, lejos de toda burla, en tono grave y sereno. Advierte a sus anfitriones que no han de engañarse “...la religión enseña, pero no obliga”; sólo se ve de otro modo por el “pestífero idioma de la mentira.”⁹⁴⁸ Advierte también al jurado de Caracas: “Esta es la primera vez que la felicidad de los Colombianos depende de vuestro arbitrio: acordaos que vuestra sentencia no influirá solamente sobre esta capital, sino también sobre toda la Republica”. La sentencia sobre la *Serpiente* “decidirá la suerte de Colombia, esto es, de su honor, y gloria, o de su perpetua infelicidad”⁹⁴⁹ La perpetua felicidad se encontraría en seguir la caridad ilustrada y la política tolerante, de acuerdo a los modelos de Inglaterra y EEUU, que tienen sus “ojos sobre nosotros”.⁹⁵⁰

Otra respuesta a Margallo-Santana la dio un anónimo alemán (en este caso seudónimo de Andrés Level de Goda⁹⁵¹), quien publicó sendas *Cartas de un Alemán a S.E. El Vicepresidente*, en la Imprenta de Tomás Antero. Ambas cartas, la primera antes del proceso a Santana, y la segunda luego de su condena, están dirigidas como suerte de remitido público al vicepresidente Santander. En ellas, el alemán pone bajo

⁹⁴⁶ Id.

⁹⁴⁷ Id.

⁹⁴⁸ Ibíd., p.15

⁹⁴⁹ Id.

⁹⁵⁰ Id.

⁹⁵¹ Si descontamos la intervención de Saldanha, los seudónimos y testaferrros abundan en esta polémica: el racionero Santana actuó bajo el estímulo de autoridades clericales más elevadas; más tarde, Andres Level y José Ma. Vargas intervendrán bajo ficciones. Es un hecho curioso, especialmente si consideramos que Tanto Level como Vargas defienden la ortodoxia liberal predominante.

sospecha a la *Serpiente* no sólo de sedición, sino de confabulación traidora con un trono extranjero, lamentando que,

“... llamado por la constitución del estado colombiano a gozar pacíficamente de la libertad de sus ciudadanos, de la igualdad ante las leyes, y de la seguridad que ofrece a cuantos viva en Colombia, me vine de Alemania, mi patria, donde seguía la carrera literaria, he servido a la República y vivía tranquilo, cuando inesperadamente mordió y ha tumbado mi alma la serpiente de Moisés.”⁹⁵²

El padre Santana, acusa el alemán, además de perturbar su tranquila vida en este país liberal, sirve de instrumento a otros, más perversos: al Cabildo Eclesiástico, que lo ha utilizado para reimprimir el sedicioso folleto, aprovechando lagunas de la ley de imprenta, que Santana ha desafiado abiertamente, consternando los espíritus más apegados a la ley:

“vemos ya zapada la constitución en sus fundamentos, la intolerancia predicada con desvergüenza y furor, las conciencias alarmadas con la excomunión y el infierno, y por resultado necesario de tanto esfuerzo los hachos listos para encender las guerras religiosas, y nosotros los extranjeros, lo mismo que muchos colombiano ilustrados y fuertes, sin garantía que nos salven si no se hace un ejemplar que detenga estos ataques probados a la experiencia de todos los siglos con los más poderosos y seguros.”⁹⁵³

Acusa a este “fanático” Margallo y a Santana (preso gracias a la igualdad que existe entre los hombres frente a la ley)⁹⁵⁴ de querer poner ante ojos de incautos e inocentes la palabra de las Escrituras, para deslumbrarles “sin discernir lo que de ella debemos adoptar, y desta manera los obceca, los fanatiza y los hace dentellear”⁹⁵⁵. Empeño de los clérigos y frailes dirigidos por Roma y animados por España, como sucediera en tiempos de Isabel de Inglaterra, amenazada en más de una ocasión por “los sacerdotes que con esa península supersticiosa de cuya política son el instrumento.”⁹⁵⁶:

“[La *Serpiente de Moisés*] es descarada y muerde a campo raso. Ella cita como teatro de revoluciones para calentar las conciencias y levantar en Colombia el estandarte de la guerra de religión a la “Olanda en tiempos de Felipe II”. ¿Y cuáles son las revoluciones de ese tiempo? Las mismas que ahora las de Colombia –La independencia por causa del despotismo y crueldades del gobierno español, y la ganaron como ahora los colombianos. (...) Si la citada revolución de Olanda es herética, la de Colombia lo es también, y siéndolo deben todos los colombianos absolverse de esa excomunión y reconciliarse con Fernando VII. (...) La *Serpiente* se nos presenta cuerpo a cuerpo con la religión á sublevar á los devotos y fanáticos para quitar la libertad, batiendo en brecha la constitución en un artículo muy esencial de sus sistema para poner los pueblos en guerra religiosa, y

⁹⁵² Un Alemán, Op. cit., carta n^o1, p.1

⁹⁵³ Id.

⁹⁵⁴ Ibíd., p.7

⁹⁵⁵ Ibíd., p.2

⁹⁵⁶ Ibíd.,p.3

en seguridad venir mediando la Europa con un príncipe del Escorial para que apacigüe nuestras controversias.”⁹⁵⁷

Exponiendo sediciosamente a los extranjeros a ser víctimas de un “puñal fanático”, Santana “se presenta denodado por la imprenta contra nosotros que venimos de buena fe a fomentar el país con nuestros capitales, industria y población.”⁹⁵⁸. Frente a estos crímenes, no puede el jurado, dejar correr impune a la *Serpiente*. Reiterando los argumentos de Saldanha, “desde la presente jeneración se verá cubierto de oprobio y maldiciones. Este jurado según sea su conducta está bajo la detestación o alabanza del universo que lo mira, porque la cuestión es del mundo entero que tiene abiertos los ojos sobre nuestros estados”⁹⁵⁹. Incluso, se coloca en un plano moralmente superior al de cualquier sacerdote, pues inmigrantes cómo él han venido “no a quitar labradores la décima parte de su trabajo, no a vivir a la holganza con el sudor de nuestros prójimos, no a lucir ridículos manguillos blancos, sino a soltar nuestra sustancia para alimentarnos, y fomentar la riqueza de la república.”⁹⁶⁰

En la carta segunda, mucho más extensa, el alemán anónimo celebra el “carácter asustadizo de la libertad”⁹⁶¹. A fin de cuentas, luego de tantos sufrimientos y miserias durante la guerra es natural que se alarme frente a estas amenazas a sus frágiles e incipientes instituciones y libertades, las cuales habían triunfado antes ya contra tantos “errores y las preocupaciones”⁹⁶².

Celebra el alemán el resultado del juicio. Santana fue condenado por sedicioso a pagar una multa; el síndico Iribarren, (sobre quien nuestro anónimo no hace sino alabanzas) se lució frente a los argumentos del presbítero, deslucido por la algarabía y agotado por lo largo del proceso. Iribarren: “no debió decir más, ni debió decir menos- Salvar la línea hubiera sido imprudente, y ello le habría hecho acreedor a la justa mota

⁹⁵⁷ *Ibíd.*, p.4

⁹⁵⁸ *Id.*

⁹⁵⁹ *Id.*

⁹⁶⁰ *Id.*

⁹⁶¹ Un Alemán, *op.cit.*, carta n^o2, p.1

⁹⁶² *Id.*

de cobardía⁹⁶³. La *Serpiente*, comenta agradecido el alemán, develó abiertamente sus intenciones, permitiendo que la ley la sometiese y sirviendo así a la república:

“...forzó a un sabio a descorrer el velo y arrancar la más cara de las hipocresías que han engañado en los siglos de la ignorancia, impelió a un patriota manejando las armas de la defensa natural á poner en descubierto la superstición y sus fines, y estrechó á todos sin quererlo a conocer de lleno el blanco y término á que se han encaminado las astucias sacerdotales. (...) El tiempo es llegado de que comiencen a sudar las prensas de objetos tan dignos, como que son de la primera consideración é interés, para que con franqueza, decencia y verdad se trate de cuanto cumple al bienestar de la república, y brillantes de una religión que tan pura vino del cielo a consolar a los mortales”⁹⁶⁴

De este modo, la fe política de “todo caraqueño” queda acendrada, unida por la enemistad hacia la *Serpiente* y sus propagadores. Da este enemigo un sentido de unidad y refuerza el patriotismo de todos los hombres libres frente a los que atacan sus libertades⁹⁶⁵:

Sólo una causa sencible y palpable que á todos punce con fuerza y ofenda llevando la ofensa y el peligro a los hogares de cada cual; sólo esto es lo que podrá formar una identidad de ideas, y levantar á todos á buscarse, tocarse y prevenirse á deshacer el agravio recibido.- La opresión es conocida, la conciencia estimulada: estos son los dos únicos resortes que creo puedan inflamar á los hombres apartados, para reunirse a pedir con calor la libertad y el cielo. V.E. estará convencido desta verdad y conocerá por lo mismo que Colombia es responsable á la filosofía, al mundo, á la humanidad y á la razón, de cuanto haga de más en los deberes del ciudadano”⁹⁶⁶

Similar señalamiento hacen en el periódico comercial bilingüe *El Colombiano*, regentado por un coronel Inglés de apellido Stophord⁹⁶⁷, apuntando en breve nota un comentario sobre el suceso de Margallo-Santana:

“¿Y no es cosa triste observar entre nosotros que ese espíritu monástico vuelva a levantar su cabeza en medio de toda nuestra expansión y adelantamiento; vemos clamorear por los haces de leña y por el sable, como en los días de la Inquisición española; pidiendo siempre que las mismas cadenas se remachen á los hombres, nuestros hermanos, y creyendo que lo que ha constituido debilidad e infortunio de la Iglesia es lo que contribuye a su gloria, dignidad y fuerza?

[... La Serpiente de Moisés] proporcionará a toda la unión un sólido y durable beneficio. (...) Inducirá al gobierno y la Nación a adherir con más firmeza que nunca a los principios de la tolerancia, que se ha visto ahora amenazada abiertamente de una subversión, y que es esencial á la estabilidad del gobierno. Pensamos que esta investigación es peculiarmente necesaria en las actuales circunstancias, y si la Serpiente de Moisés produce tan benéfico resultado, habrá llevado en el cuerpo, como muchas de su especie, el antídoto contra su veneno”⁹⁶⁸

El alemán sugiere que la raíz del problema, pasando a profundizar sobre la polémica, es que a partir del Edicto de Constantino, el mundo temporal y el espiritual se confundieron “quedando ambos como han quedado

⁹⁶³ *Ibíd.*, p.2

⁹⁶⁴ *Ibíd.*, p.3

⁹⁶⁵ *Ibíd.*, pp.3, 8-9

⁹⁶⁶ *Ibíd.*, p.9

⁹⁶⁷ Silva Montañés, Op. cit., pp.35-36

⁹⁶⁸ ANÓNIMO, (1826b): "Editorial", en *El Colombiano, Semanario comercial bilingüe*. Caracas, N° 149, 22-03-1826.

envueltos en la política y combinaciones de la dataria y penitenciaria romana; pero la inesperienza de aquellos tiempos en una carrera nueva que abría el cristianismo no dio lugar a reflexión”⁹⁶⁹. Sin embargo, por la buena fe de los políticos, y por la natural tolerancia de los primeros cristianos, era difícil prever tal confusión “¿Cómo en aquellos tiempos habría sido posible dudar de la buena fe [...de] los papas, obispos y presbíteros que viéndose perseguidos por los emperadores predicaban la tolerancia en sus apologías?”⁹⁷⁰ Fue forjada a partir de entonces la inmovible liga del sacerdocio con la monarquía: corrompió la molición de los clérigos a “las conciencias embotadas con la ignorancia de los siglos medios” sobre las que “se arraigó la superstición, concluyó aquella libertad varonil de los anteriores, cayeron los hombres en la “languidez y el sopor de la esclavitud” del cual hubieron de salir sólo gracias a la Reforma⁹⁷¹, desde la cual se han avanzado en las libertades, de las que hoy la *Serpiente* y aquellos que la propagan “quisieran privarnos del arte de la lectura y retrogadarnos al siglo VIII y siguientes”⁹⁷². El alemán celebra que las guerras de emancipación frente a la liga Corona-Iglesia, hubiesen diezmando sus filas: “uno de los resultados más importantes en política que indirectamente ha traído esta lucha de independencia es haber mermado en los desastres de la revolución mucha parte del clero del territorio erijido en república de Colombia.”⁹⁷³

Colombia, sin embargo, habría vuelto peligrosamente a Roma, buscando relaciones diplomáticas (cosa que efectivamente sucedía, a partir de la revolución liberal en España en 1820), obrando “en sentido gótico e inverso de las demás naciones del orbe que tanto huyen de Roma”, dándose vigor a los designios de los curas de Venezuela, mandados por el Vaticano, como sucede con el Obispo de Mérida, Lasso

⁹⁶⁹ Un Alemán, Op. cit., carta 2ª, p.6

⁹⁷⁰ Id.

⁹⁷¹ Ibíd., p.6

⁹⁷² Id.

⁹⁷³ Id.

de la Vega, quien mantenía correspondencia con el Papa⁹⁷⁴. Pese a esta trama, el alemán sostiene que es poco probable la propagación de su influjo, gracias a la escasa concentración de población, dispersa toda en un vastísimo territorio; condición que, no obstante, sería propicia para adelantar, cambios profundos y no meras correcciones:

“... es de advertir que donde sólo hai menos de tres millones de habitantes diseminados en el inmenso terreno (...), hai la mayor facilidad de dar leyes que se quieran y fundar un estado por los principios tan deseados de los hombres sensibles al jemido de la humanidad tiranizada. (...) En Colombia, donde se atraviesa por desiertos grandes para encontrtrar un pueblo de 12 o 20 vecinos: donde ese mismo vecindario está subdividido en labranzas algos distantes unas de otras (...) ¿qué no ha podido y puede hacerse? ¿De quién o de qué se ha temido? ¿Qué confabulación se respeta, ni puede amedrentar? Los hombres deben tocarse para confabularse, y los hombres de Colombia están muy dispersos y separados”⁹⁷⁵

No acabar con el “sistema sacerdotal” es hacer peligrar a la república, y sostener al clero como si no hubiese habido revolución; es proveerles de la holgura económica necesaria para darles “mullida cama donde parir *Serpientes de Moisés...*”⁹⁷⁶. Habrían, dice el Alemán, de hacer como los suizos y los norteamericanos, dándonos instituciones libres, justas para un “pueblo sin muelles morales”⁹⁷⁷, alejando la educación de las “fuentes corrompidas” de los “clérigos serpentinos”⁹⁷⁸.

El padre Santana, multado por el jurado, protesta sordamente en su panfleto *Día que no se contara entre los de Colombia...*, donde denuncia todo el proceso judicial, acusando a sus denunciantes de corromper a la opinión pública para que presionase al jurado:

⁹⁷⁴ *Ibíd.*, p.10-11; El obispo Lasso de La Vega fue comisionado por el gobierno de Bogotá a procurar la apertura de relaciones entre ambos Estados. En *La Aurora de Caracas*, más tarde, Lasso es acusado de predicar la intolerancia: “Hemos recibido varios impresos de Bogotá, firmados por el Obispo de Mérida, uno de ellos titulado *Discurso contra el tolerantismo* que se ha querido introducir en Colombia y los primeros números de un periódico que redacta su Sria. Ilma., con el nombre de *Mis Sentimientos*. Fanatismo, necedades, mal gusto, mala lógica, y lo que es peor, un espíritu de persecución a los hombres y a las luces, es todo lo que hemos encontrado en estos escritos, Da compasión ver ocupadas las prensas de Bogotá en imprimir los delirios de este prelado, que más bien parecen dictados por el supremo inquisidor de España, que por un obispo de la República, que ocupa un asiento en el Senado. (...) Lamentamos que el Sr. Obispo ignore, entre otras cosas, el país y siglo en que vive. (...) En Venezuela ya pasó el tiempo tenebroso: dosel y mitra son sinónimos: y querer sojuzgar con el Gallo de San Pedro, la Serpiente de Moisés, el Perro de Sto. Domingo, &c., es lo mismo que pretender hoy que estos pueblos retrocedan un paso atrás en el camino que han emprendido para asegurar sus instituciones”. En “El obispo de Mérida”, *La Aurora de Caracas*. Caracas, nº 2, 16-06-1826

⁹⁷⁵ *Ibíd.*, p.10

⁹⁷⁶ *Id.*

⁹⁷⁷ *Ibíd.*, p.9

⁹⁷⁸ *Ibíd.*, pp.10-11

“El acto se comenzó, y desde antes que el orador de la acusación tomase la tribuna ya serpenteaban en los ojos y semblantes de muchos el furor convencional y la condenación de la Serpiente. El orador, confundiendo las tolerancias: suponiendo que la Serpiente quería devorar a los moderados extranjeros que habitan con nosotros: esforzándose en caracterizarla de subversiva de que no estaba acusada; y al mismo tiempo abriendo juicio temerario de residencia a la Religión católica, y a sus ministros, se desvió del punto preciso de la cuestión que era si el papel merecía la nota de sedicioso”⁹⁷⁹

En medio de burlas y abucheos, Santana se veía expuesto, sin defensa alguna, sorprendiéndose de la acusación que recibe de conspirar coaligado con la corona española y la Iglesia de Roma⁹⁸⁰, y de armar una sedición en contra de la tolerancia civil, lo cual estaba lejos de la intención de Margallo, que sólo se proponía “...refutar la tolerancia teológica”⁹⁸¹. Tales persecuciones, añade, serían insólitas en otras naciones donde hubiese una verdadera libertad de imprenta, que ampara al catolicismo⁹⁸², ofendiendo

“en la ocasión primogénita de la libertad, la ilustrada y religiosa Caracas, que cuando resolvió ser independiente de la España protestó espontánea, solemne y repetidamente que se honraba quedar dependiente del Dios verdadero a quien había tenido la dicha de conocer. El 19 de Abril, primero dijo Religión que Libertad.”⁹⁸³

Tal como antes para Padilla y Méndez, para Margallo, Santana y buena parte del clero la empresa emancipadora no debía ser contraria a la defensa de la fe. Al contrario, era instrumento de la cristiandad, para protegerla de la impiedad que desde el continente le amenazaba. No critica la *Serpiente* a la caridad con el extranjero, sino la asociación con el seductor “que con su trato puede pervertir”⁹⁸⁴. Es más, apunta Santana, buscando aclarar su idea de la república y sus leyes:

“Republica, libertad y tolerancia son palabras sinónimas, aseguró el orador de San Francisco. Si por republica se entiende un desorden babélico, y por libertad el libertinaje; se habría discurrido con razón: pero si por la primera se entiende un estado como Colombia con Dios y leyes justas, y por la segunda la facultad de proceder dentro de los términos no prohibidos por ley natural divina o humana, la tolerancia bien teológica o bien civil lejos de ser una misma cosa con ellas es un mal que las mina y destruye. Atenas, muestra de republicas en lo antiguo, sacrificio a su intolerancia a Sócrates, idolatrado por valiente, sabio y virtuoso. Génova y Venecia fueron republicas sin ser

⁹⁷⁹ SANTANA, Miguel (1826b): **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, Imp. de Valentín Espinal, p.1

⁹⁸⁰ Id.

⁹⁸¹ *Ibíd.*, p.2

⁹⁸² El artículo 4º de la Ley de Imprenta, efectivamente, señala que el primero de los abusos de la libertad de imprenta, publicando escritos subversivos, es la publicación de textos contrarios a los dogmas de la religión católica, apostólica, romana. Sobre esto, léase UN CIUDADANO [Vargas, José María] (1826/1999, atribuido): “Reflexiones Imparciales acerca del Folleto titulado la Serpiente de Moisés”, en Caballero, Op. cit., p.27

⁹⁸³ Santana, 1826b, Op. cit., p.3

⁹⁸⁴ *Ibíd.*, p.6

tolerantes (...) republicas las cuales desean emular las mas de los impugnadores de la serpiente y la pacifica tolerancia⁹⁸⁵

La persecución del acusador se dedicó, fundamentalmente, a hacer denuncia desmedida de “la intolerancia de los católicos”, pero, ¿cómo no van a serlo? La tolerancia teológica es pecaminosa e intrínsecamente perniciosa, y la civil es sólo un mal que ha de sufrirse si es inevitable o necesario “pero que de ningún modo debe buscarse. La misma palabra lo significa, pues el bien no se tolera, sino que se ansía. La [tolerancia] de personas se ha dicho está recibida en todo el mundo con las precauciones que señalan las leyes y los cánones”⁹⁸⁶. No es el momento, apunta, en que sea necesario establecer la tolerancia civil; ni siquiera lo será de aumentar la inmigración de extranjeros, ya que esta deberá ser siempre “moderada, de suerte que la nación no vea sofocados su carácter y anchos usos y costumbres: si se hiciera indiscriminadamente, Colombia se vería luego convertida en un retazo heterogéneo de la Europa⁹⁸⁷. Puede Colombia ser generosa con sus huéspedes, pero, como cualquier “amo de casa liberal”, no puede permitir familias que “vengan a alterar el orden doméstico”⁹⁸⁸, causando conflictos y “canales de sangre”. Al final, señala, ningún país que ha pasado por tales guerras de religión, causadas por la institución de la tolerancia “es perfectamente tolerante: pues aunque las leyes lo mandan, a despecho de ellas la religión que en la ultima lucha quedo con mas poder oprime mas o menos a las otras, particularmente a la católica”⁹⁸⁹. Por lo cual le parece risible el ejemplo de los Estados Unidos, donde una supuesta expansión del catolicismo ha contribuido a la paz: “...derramando las luces y la moral más pura que han activado la industria y el comercio”. Irónicamente, “La religión en el Norte á impulso de su verdad y ventajas hace rápidos progresos, y en Caracas algunos trabajan por arrojarla del país”⁹⁹⁰. En tono sombrío, Santana

⁹⁸⁵ *Ibíd.*, pp.10-11

⁹⁸⁶ *Ibíd.*, p.12

⁹⁸⁷ *Ibíd.*, p.12-13

⁹⁸⁸ *Ibíd.*, p.13

⁹⁸⁹ *Ibíd.*, p.14

⁹⁹⁰ *Id.*

recuerda el momento de la sentencia, la que fue celebrada ruidosamente por el público presente: “Esta ignominia de la imprenta fue celebrada con una orquesta que se llevo a la casa del orador de la acusación con una palma que se le presentó y con un bolso que se formo y se le entregó”⁹⁹¹.

Finalmente, y recordando a quien antes, tal como él ahora, fue desafortunado en el tribunal de la opinión, William Burke, denuncia la hipocresía de las instituciones liberales, que en toda su indiferencia han optado por dedicar su fuerza y empeño en someter a un pobre sacerdote católico, sometiendo con él las libertades nacientes de los venezolanos, sometiéndole al escarnio y apabullando su opinión:

“...la Serpiente que defiende el don más estimable concedido a los hombres [su fe], y que preserva a Colombia de irremediables males, y de que incautamente y a paso gigantesco se ven hechas presa de la irreligión, que convertida en sistema político nada dista de la barbarie (...) La Serpiente ha sido proscrita cuando ya contamos 15 años de libertad. Cualquiera que haya visto en el Espíritu de los mejores diarios discursos enérgicos en pro y contra de la tolerancia, dirá con indignación republicana que en una corte monárquica fue más liberal la imprenta que en Caracas. El que recuerde las apologías de la intolerancia que contra los escritos de Burke se publicaron el año 1811, convendrá en que el 18 de Marzo de 1826 no ha de contarse entre los días de Colombia, porque la haría retroceder mas allá del glorioso 19 de Abril”⁹⁹²

Así termina Santana su intervención en la polémica, notablemente amargado por la suerte que su partido tenía hoy, triunfante y libre como fue en 1811. Acusado de sedicioso, de coaligado con España, Santana pasaría al silencio, protegido en los claustros del Cabildo Eclesiástico de Caracas, desde donde habían promovido su acción.

Un último aporte a la polémica es aquél que un anónimo, “un ciudadano”, publicó como *Reflexiones Imparciales acerca del folleto titulado: La Serpiente de Moisés*⁹⁹³. El mismo ha sido atribuido a José María Vargas, quien para entonces no sólo fue testigo excepcional del proceso contra Santana, sino que además había recién vuelto a Venezuela, reiniciando sus actividades en la Universidad de Caracas. Este es quizás el alegato que con mayor fuerza liberal interviene en la polémica. Alejado de la estridencia del alemán, o de las lamentaciones de Saldanha, Vargas se dedica a ver dos asuntos: la justicia intrínseca de lo

⁹⁹¹ Id.

⁹⁹² Ibíd., pp.14-16

⁹⁹³ Vargas, Op. cit. 1826/1999, reproduce fielmente el original: UN CIUDADANO (1826): **Reflexiones Imparciales acerca del Folleto titulado La Serpiente de Moisés**. Caracas, Imprenta de Devisme Hermanos.

planteado en la *Serpiente* y, si al final, éste es sedicioso o no. Parece abordar queriendo verlo sin las pasiones ya sofocadas del tribunal: “creemos que el papel no ha sido todavía considerado con la debida distinción que al censurarlo como sedicioso y, por tanto, contrario a la ley de la libertad de imprenta, los escritores se han detenido demasiado, o exclusivamente, en el conjunto erróneo de su doctrina”⁹⁹⁴

Sostiene Vargas que Margallo confunde, “por ignorancia o malicia” los diversos sentidos de la palabra tolerancia: entre las tolerancias teológicas, que permitan no creer en religión alguna o que permite la salvación de los herejes, la tolerancia civil (“justo medio entre los extremos”) por “la cual se tolera a los hombres de diferentes religiones de la del Estado o dominante, y aun se les dan derechos civiles y políticos”, y con la caridad fraternal, que “debe reinar entre todos los hombres, de cualquiera nación o religión que sean”⁹⁹⁵. Siendo el culto público un problema político, es natural que la advertencia de Margallo corresponda a un pueblo más bien teocrático⁹⁹⁶, donde los ámbitos del poder espiritual y el temporal no están delimitados, y donde el designio individual está sometido al peso de la autoridad opresora, noción que es inconmensurable con la política liberal, y que es explotada engañosamente:

“El autor prescinde, al tratar de una cuestión puramente política, de las pruebas políticas, y va a tomarlos de argumentos y autoridades que aplicados a esta cuestión tienen muy poco peso. Así, afectando del modo más capcioso derivarlos de autoridades en otras materias incontrovertibles, por una falta de debida distinción, propende a alucinar a la parte menos instruida del pueblo”⁹⁹⁷

Cita Vargas al abate Bergier⁹⁹⁸, quien define la tolerancia como

“la libertad concedida por el gobierno civil a los sectarios de diferentes religiones, de ejercerlas públicamente, de seguir sus ritos y disciplina, de enseñar sus dogmas en asambleas, y esto es lo que se llama tolerancia civil y política. (...) ¿Es ventajoso a un gobierno, sea el que fuere, el permitir el

⁹⁹⁴ *Ibíd.*, p.19

⁹⁹⁵ *Ibíd.*, pp.19-20. La confusión entre las diversas nociones de tolerancia era argumento común de los apologistas de la intolerancia contra los “filósofos”, pero casi nunca era usado por los partidarios de la tolerancia.

⁹⁹⁶ *Ibíd.*, p.22

⁹⁹⁷ *Ibíd.*, p.21

⁹⁹⁸ Nicolas-Sylvestre Bergier (1715-1790) fue un teólogo y apologetico francés, vinculado, en su interés de refutarles, al movimiento de los Enciclopedistas. El texto cita al trabajo de Bergier “*Traité historique et dogmatique de la vraie religion*”, publicado en París en 1780, y reimpresso muchas veces. Puede considerársele como un ilustrado, aunque siempre intentó alejarse del anticatolicismo de este movimiento en su país. Léase la *Catholic Encyclopedia* [<http://www.newadvent.org/cathen/02490a.htm>]

ejercicio de muchas religiones; o el no autorizar más que una sola? No nos toca resolución de este problema: corresponde a la política y depende de muchas circunstancias cuya combinación no es fácil”⁹⁹⁹

Así, la política queda enteramente separada del poder: frente a la duda, es mejor el defecto que el exceso de influencia del gobierno. Éste, con sus leyes y resortes, debe cuidarse de no propasar sus fines, siendo fundamentalmente el mantenimiento del orden público y la convivencia entre individuos. Claro está, esta, sin pasar de la indiferencia a la indolencia: como apuntamos, el culto es un problema público y requiere de la atención del gobierno

“... por la íntima conexión con la moral pública, sobre que se fundan el orden y el y el cumplimiento de las leyes. Este cuidado de una religión lo toman los gobiernos de diversos modos y en una extensión más o menos lata. Esta es una cuestión política que ha sido triunfalmente resuelta por las naciones modernas más cultas y siempre a favor de la latitud de la tolerancia”¹⁰⁰⁰

Sin embargo, de allí a sostener que no puede haber bien público, moralidad, justicia y virtud si no hay religión, es un error mayúsculo. La religión importa como todo fenómeno que pueda afectar el orden, pero no de modo intrínseco. Por otro lado, sería un exabrupto atar la comisión de delitos y la inmoralidad de los ciudadanos a “la profesión de esta o aquella religión. Dependen inmediatamente de su educación e ilustración y, además, de los efectos de una buena legislación. Afortunadamente sucede esto así; porque si tuviéramos que acusar a la religión exclusiva o universal del país, de los crímenes de los hombres, no quedaría muy bien la cristiana, apostólica, romana”¹⁰⁰¹. Aún más, la intolerancia religiosa fortalece entre los menos aventajados ciudadanos, de modo prominente, los prejuicios y resabios de incivilidad que obstaculizan el buen funcionamiento de un orden liberal¹⁰⁰². En fin, los absurdos que plagan a *La Serpiente* hacen “ridículo” el tratar de probar las ventajas de la tolerancia, “dogma político (...) acerca del cual ningún hombre ilustrado duda, y cuyas razones y ventajas, además de abundar en todos los escritos de los publicistas, vemos cada día pruebas de hecho que llevan

⁹⁹⁹ *Ibíd.*, p.20

¹⁰⁰⁰ *Ibíd.*, p.24

¹⁰⁰¹ *Ibíd.*, p.25

¹⁰⁰² *Ibíd.*, p.25

el más firme convencimiento a la razón”¹⁰⁰³. La tolerancia es, pues, para sus partidarios:

“la base principal de la prosperidad de las naciones más florecientes y, en nuestro juicio, es una de las fundamentales del fomento de Colombia, es un derecho sagrado de las gentes y ejercido de hecho para todos los pueblos cristianos, aún en mayor latitud que por el gobierno de esta república.”¹⁰⁰⁴

Pasa Vargas a una revisión de la legislación y la práctica vigente alrededor del tema de la tolerancia, para ver si efectivamente el escrito impugnado es sedicioso o no. Al constatar que si bien la autoridad política, por medio de la ley “permite publicar las opiniones, sean verdaderas o falsas, no las reprime, no tiende a impedir las divagaciones del entendimiento humano, ni los extravíos de la razón; prescinde de los errores, y sólo se dirige a conservar el orden social [cuando] es ofendido de modo más o menos directo”¹⁰⁰⁵, la evidencia efectiva es que el escrito acusado podía, potencialmente, atacar dicho orden, al impugnar, entre otras cosas, la tolerancia teológica. Discutir las leyes es válido; incitar a su desobediencia explotando la salvación de los hombres, es sumamente peligroso y, sin duda, sedicioso:

“Cierto es que si el autor no hubiera ignorante o maliciosamente, embrollado y confundido las tan varias acepciones de la palabra tolerancia, [su reclamo] sería justo. Si no hubiera variado de objeto con el párrafo de sus conclusiones, diciendo al fin de la civil y política lo que antes había dicho de ella en las otras dos acepciones, nada erróneo y alarmante contendría”¹⁰⁰⁶

El más grave error, sostiene Vargas, es que la retórica encendida de la *Serpiente* asombra a los incapaces de discernir errores, a los desprotegidos de la razón. A aquellos cuya ilustración y civilización era insuficiente para poder distinguir la sana política del embrollo serpentino. De otro modo, tal escrito apeas si sería “despreciable. Más por el modo capcioso de expresar dichas ideas, es, no solamente absurdo, sino capaz de arrastrar fácil y probablemente” a la desobediencia y a la violencia.¹⁰⁰⁷ Ejemplos no faltaban. Aunque su éxito fuese improbable, gracias al nivel de ilustración cierta del pueblo caraqueño, que ha encontrado en su desagrado un excelente correctivo a su amenaza., sólo se ameritó una

¹⁰⁰³ *Ibíd.*, p.27

¹⁰⁰⁴ *Ibíd.*, p.29

¹⁰⁰⁵ *Id.*

¹⁰⁰⁶ *Ibíd.*, p.30

¹⁰⁰⁷ *Id.*

leve intervención de la autoridad a través del jurado de Caracas, cosa que habría sido innecesaria en países más acostumbrados al ejercicio de las libertades:

“En pueblos más acostumbrados a la libertad, y a ver con sangre fría el embate de las opiniones; en pueblos más acostumbrados a ser tolerantes, y a mantener sus pensamientos y sus conciencias, más independientes de los hábitos de un despotismo mixto; la libertad de la imprenta basta, ella produce por sí el lleno de sus efectos, difunde la calma en el espíritu de los hombres y la razón y reflexión en cuantos saben que son libres para examinarlo todo antes de creerlo. Todavía no es este nuestro estado”¹⁰⁰⁸

Sin embargo, y diferenciándose de acusadores anteriores, este ciudadano no se atreve a caracterizar el patriotismo de Santana, cuyos errores son visibles y no están disimulados por un falso carácter:

“*La serpiente de Moisés* no viene sola, forma parte de un sistema, otros papeles la acompañan, no se trataría en caso de intenciones perversas (cuya existencia nos abstenemos de asegurar) de que produjese ahora mismo su efecto, basta que sean un elemento de combustión preparado para un tiempo oportuno”¹⁰⁰⁹

Al final, ponderando como es debido en estos casos, si con la condena no se estimula la publicación clandestina de los textos de Margallo y la victimización de Santana, admite que éste, como la desobediencia, es un riesgo cierto. Pero frente a tales amenazas la fuerza de la opinión, y de ser necesaria, la eficaz acción de las autoridades, habrían de ser suficientes correctivos:

“Refútense sus errores, demuéstrese la razón de todos los imparciales que el folleto no aparece con un carácter alarmante, sino a fuerza de confundir de un modo muy capcioso las ideas más diversas con los errores de juicio, sino que proceden por una intención perversa. Entonces, adonde no alcanzan las restricciones de la ley de imprenta, llega el freno de la administración, reprimiendo los conatos criminales, desplegando contra sus asomos toda la firmeza del gobierno”¹⁰¹⁰

Finalmente, y presto a considerar si con la condena no se hizo más daño a la Libertad de Imprenta que al folleto, cree Vargas que esto es una falaz discusión: la libertad de imprenta es el “sostén de todas las libertades”, pero no el cobijo de los crímenes y la máscara de la impunidad. Es así un exabrupto la pretensión de Santana de presentarse como víctima del espíritu liberal:

“A la verdad que predicar tolerancia contra la misma intolerancia es una paradoja ridícula; valdría tanto predicar respeto a la conservación del hombre, a favor de un asesino que nos asentase sus tiros. Además, la libertad de pensar y la de creencia son correlativas. La libertad de imprenta y la tolerancia civil y política son, pues, hermanas, y bien identificadas. Respetar la tolerancia o verla con consideración en el tribunal de aquella, sería transigir con su enemigo mortal”¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁸ *Ibíd.*, p.31

¹⁰⁰⁹ *Id.*

¹⁰¹⁰ *Ibíd.*, p.31

¹⁰¹¹ *Ibíd.*, p.32

Y tal transigencia, para el sistema liberal, debía ser considerada como inaceptable, tal como recomendaba la prensa anticlerical más suspicaz. Como sugirió Level bajo el seudónimo del *alemán*, al final de su segunda carta: “No basta con herirla, es menester matarla; porque la herida la enfurece y entonces su mordedura es de necesidad mortal”¹⁰¹². Entre los intelectuales y promotores de la tolerancia religiosa, cabía la natural aspiración a que fuesen las instituciones y la ilustración de los ciudadanos los que permitiesen la actualización de esa promesa, y esa convicción se había visto fortalecida más que como propuesta política (como en 1811) sino ante la evidencia de una oposición tenaz por parte de la Iglesia. Esta oposición se vería reforzada, aunque sólo temporalmente, por el apoyo recíproco que el alto clero y el poder político se prodigarían durante la crisis de la república de Colombia.

EL RÉGIMEN DICTATORIAL BOLIVARIANO Y LA IGLESIA

Más allá de algunas consideraciones generales, no sería este el lugar para desarrollar las causas y desarrollo de la expansión del poder ejecutivo colombiano hasta el establecimiento del régimen dictatorial bolivariano, que encuadra los últimos cuatro años de la república instaurada a inicios de la década. Aún hoy los historiadores encuentran el punto como problemático, preguntándose sobre las aparentemente contradictorias acciones de Simón Bolívar a su regreso de la campaña del Sur y al someter la rebelión venezolana de 1826-1827¹⁰¹³. Lo que sí es cierto es que, al menos en términos discursivos, se presenta un balance favorable para la Iglesia que recuperará parte de la influencia –que no el poder– perdida durante el régimen de Santander. Decimos en términos discursivos porque, al evaluar las acciones de reversión de las leyes sobre materia religiosa elaboradas entre 1821 y 1826, no puede hablarse

¹⁰¹² Un Alemán, Op. cit., carta 2ª, p.12

¹⁰¹³ Para una excelente discusión historiográfica sobre el último gobierno de Bolívar, léase a BUSHNELL, David (1983): “The Last Dictatorship: Betrayal or Consummation”, en *Hispanic American Historical Review*, vol. 63, nº 1. Durham, Duke University Press, esp. pp. 68-74

de una renuncia del poder civil colombiano ante todas las demandas de la Iglesia. Pero no se tratará de una reversión insignificante: provocada por los hechos, que en esta ocasión confirmaban las inclinaciones ideológicas del liderazgo en control, la Iglesia verá como sus enemigos ideológicos se verán debilitados y hasta perseguidos, mientras que su autoridad social se verá reforzada (aún si esto no implicaba una expansión concreta de su poder o una recuperación de sus recursos materiales).

En términos de la historia de las ideas, esto es lo significativo: la noción bolivariana según la cual la Iglesia estaba dentro del Estado para servir a la salud pública (heredera del regalismo español, por una parte, y de la impronta rousseauiana, por otra) se verá apuntalada por la expectativa eclesiástica de convertirse nuevamente en la fuente exclusiva de la moral social. Dentro del contexto de la crisis colombiana, esto implicaba la crítica y eventualmente la persecución de los sectores ideológicamente más comprometidos con un lenguaje de limitación al poder político y religioso, es decir, con el lenguaje liberal. Si se quiere, es la extensión lógica de la crispación observada en la prensa libre desde la fundación de la república, sólo que durante este breve período se intentará reforzar la idea según la cual la supervivencia moral de la república y la virtud de sus ciudadanos dependía de la existencia de un único culto.

Por eso no es posible ver el asunto desde la perspectiva de la creencia religiosa personal de sus protagonistas, en especial las de Simón Bolívar¹⁰¹⁴. No sólo por el hecho de que se trataría de proposiciones no falsables, sino porque no se trata de una tardía conversión religiosa o de una renuncia a sus convicciones políticas (del tipo "...no era ya el Libertador"¹⁰¹⁵). En realidad, el régimen dictatorial y sus "decretos reaccionarios" son la culminación necesaria de la vertiente en la que se encuadra el lenguaje republicano de Bolívar, sostenido en la idea rousseauiana del legislador extraordinario: era preciso crear un

¹⁰¹⁴ *Vid. supra*, nota 31.

¹⁰¹⁵ Gil Fortoul, *Op. cit.*, "Historia Constitucional de Venezuela", vol. I, cáp. VI, p. 642

nueva naturaleza humana y, para ello, debían suprimirse los escarceos libertinos de los extremistas, para apelar a una virtud sencilla y para eso era preciso utilizar el recurso más eficaz a mano, la religión. Para la jerarquía católica de la república, cuya preocupación fundamental era el mantenimiento de la ortodoxia religiosa dentro de Colombia, era necesario apuntalar la autoridad del general caraqueño. En cierto modo, tal era la apreciación que Bolívar y sus seguidores –no todos de acuerdo con la influencia del clero- tenían de la voluntad general en medio de la crisis política. Esto puede apreciarse en el modo en que el presidente describe la situación al general Páez en 1828, al colocar el interés de las mayorías en contra de la aristocracia demasiado imbuida en las ventajas que le proveen sus nuevos derechos:

“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.”¹⁰¹⁶

Bolívar pasa a decir, de inmediato, que en Venezuela, entre los publicistas del centro del país que para ese momento trataban de acaudillarse en Páez, “están los adictos y actores del plan” más sedicioso. La urgencia iba acumulándose en tanto se hacía más inviable cualquier arreglo institucional, dado el precario equilibrio de fuerzas entre dos partidos seriamente polarizados. La apelación a la religión, que debía alienar a buena parte del partido opositor, convenciéndolo de la necesidad de extremar las medidas en contra del gobierno, lo que a su vez generaba más suspicacias, mayores muestras de “retroceso” religiosos y una mayor concentración de poder por parte del Ejecutivo.

¿Cómo era esto posible? Retrocediendo apenas un par de años, Bolívar había reiterado en Perú su postura de neutralidad constitucional en materia religiosa. Como es sabido, la constitución Boliviana aprobada en 1826 declara a la religión católica como culto oficial y exclusivo, en

¹⁰¹⁶ Bolívar a Páez, 30-06-1828

términos más definitivos que los textos de Angostura y de Cúcuta. Bolívar no había contemplado en su proyecto una religión de Estado; sin embargo, los constituyentes optaron por definir tal culto público en los siguientes términos: “La Religión Católica, Apostólica, Romana, es de la República, con exclusión de todo otro culto público. El Gobierno la protegerá y hará respetar, reconociendo el principio de que no hay poder humano sobre las conciencias” (art. 6º). ¿Era esto una contradicción absoluta? No necesariamente: en la presentación de su proyecto al congreso constituyente boliviano declaró extensamente los términos en que concebía su política religiosa, calibrando entre sus aspiraciones más ilustradas y la aplicación concreta de sus principios (con una continuidad en el tema que refleja la existente entre el *Emilio* y el *Contrato Social*).

Para Bolívar, “las mejores doctrinas sobre las leyes fundamentales” indicaban que era preciso un silencio constitucional sobre la materia religiosa: “... como la religión no toca a ninguno de estos derechos [políticos y civiles], ella es de naturaleza indefinible (...), y pertenece a la moral intelectual”¹⁰¹⁷. Entonces, como la religión sólo gobierna al hombre “dentro de sí mismo”, mientras que las leyes “miran la superficie de las cosas”, era imprudente para el legislador prescribir en tales asuntos, ya que le quitaría “el mérito a la fe”, al crear un culto de obligatoria observancia, y eficacia a tales leyes, puesto que los castigos derivados de las infracciones religiosas no pertenecen al ámbito temporal.

Sin embargo, Bolívar advierte que “el desarrollo moral del hombre es la primera intención del Legislador”, y que una vez logrado tal desarrollo, “el hombre apoya su moral en las verdades reveladas, y profesa de hecho la Religión que es tanto más eficaz, cuanto que la ha adquirido por investigaciones propias”¹⁰¹⁸. Ciertamente no se manda en esas materias, pero el prócer describe a los constituyentes una alianza entre sus deberes, los de los padres de familia y aquellos de los pastores espirituales; alianza que debe reforzar la observancia del ciudadano a sus

¹⁰¹⁷ Discurso al Congreso Constituyente de Bolivia, 25-05-1826, en Pérez Vila, Op. cit., comp. 1995, p. 201.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 203

deberes sociales, aún si estos maestros, padres y religiosos no tenían poder, sino meramente influencia¹⁰¹⁹. Ahora bien, podemos hacer cómodamente una lectura inversa, manteniendo la expectativa bolivariana: sin la religión, es imposible sostener el desarrollo moral. Sin este desarrollo moral –que es la preocupación más importante del legislador- es imposible crear la sociabilidad necesaria para un orden político estable. En consecuencia, las doctrinas políticas y morales que desdeñen a la religión eran en sí mismas reprobables e impolíticas; tanto más si, en aras de la libertad civil, mantenían una actitud sediciosa bajo un ocultamiento religioso. Bolívar, al momento, no llegaba hasta aquí, pero recordemos que eso mismo había sido sugerido por la Iglesia acerca de los liberales masones, y viceversa.

Tal era la amenaza al lenguaje liberal, que los más radicales estaban plenamente apercibidos de la situación. A medida que el poder ejecutivo acumulaba más poder, denunciaban que la república degeneraba en una tiranía que como tal necesitaría el auxilio de lo que catalogaban como fanatismo religioso. Entre los liberales, además, existía la idea según la cual miembros del alto clero eran partidarios de la monarquía y, en tanto que tales, no objetarían que Simón Bolívar –que se había convertido su principal aliado entre los políticos laicos- expandiese sus competencias al punto de subvertir el gobierno republicano hasta convertirlo en alguna forma de gobierno más adecuada a la influencia clerical. Esto se correspondería con la aceptabilidad que, dentro del pensamiento político católico tenía la monarquía, la cual era vista como una forma de gobierno justa si no contrariaba a la religión. Para llegar a esa conclusión no necesitaban las prescripciones de Montesquieu, ni la apelación a los ejemplos de la historia reciente: casi se trataba de una certeza, en ocasiones derivada en el modo en que miembros del clero y Bolívar intercambiaban elogios; autores como Carrera Damas y Straka¹⁰²⁰ han resaltado la sacralización de las victorias militares:

¹⁰¹⁹ Id.

¹⁰²⁰ Straka, Op. cit., 2006, pp.59-62

“Rodeado el pueblo judaico de enemigos poderosos que conspiraban a destruir su independencia, lleno de aflicción y de amargura por la falta de un caudillo que gobernase con acierto y le hiciese triunfar de los tiranos, no halló otro medio de salvación que arrojarle en los brazos del denodado Simón, poner su suerte en sus manos, y darle una autoridad absoluta, diciéndole: tú eres nuestro jefe, dirige nuestras batallas, prestaremos eterna obediencia a todas tus órdenes. El éxito correspondió a esta ilimitada confianza: el poder supremo ejercido con una moderación sin ejemplo por el valeroso macabeo, hizo temblar a los déspotas incircuncisos, su espada vengadora llevó a la victoria por todas partes, y él tuvo la gloria de asegurar por sus incansables esfuerzos la libertad de la nación. Vuestros pensamientos, señores, se anticipan a este suceso memorable; ¿Qué es esto? ¿Se han trastornado los tiempos? ¿Es esta una historia de dos mil años, o un acontecimiento reciente que ha pasado delante de nuestros ojos? ¿Es de Israel afligido y restablecido a su grandeza, de quien habla este célebre texto, o del oprimido Perú restituido a su independencia? ¿Es a Simón Macabeo, o al héroe colombiano del mismo nombre, a quien se confía y quien consuma una empresa tan gloriosa? ¡Qué conformidad de circunstancias! ¡Qué semejanza de peligros! ¡Qué igualdad de triunfos! Parecen presagios en los hechos del ilustre hermano de Judas, los sucesos del inmortal Bolívar. Vosotros, señores, lo sabéis: la suerte del Perú casi desesperada; los españoles, orgullosos de sus ventajas, cantaban ya una victoria decisiva: faltaba un jefe experimentado y valiente que llevase las riendas del gobierno...”¹⁰²¹

Si el obispo Mariano Talavera hacía notar que ante la amenaza de disolución y guerra era preciso “arrojarse en los brazos del denodado Simón”, ya que no había otro medio de salvación, el propio Bolívar no acallaba estas consideraciones. Ante un sermón encomiástico de tono similar, el general presidente contestaba al obispo de Cuzco, José Calixto Orihuela, en los siguientes términos:

“V. S. I. me felicita por el éxito glorioso de esta empresa, reconociendo con justicia que ella es obra del cielo, quien (...) fortaleció, en fin, el brazo de los que vinieron a salvarla, sin más objeto que el de que exista bajo la égida de sus propias leyes, que a beneficio de ellas prospere y se exalte el culto del Señor. V. S. I. me considera instrumento de la voluntad el Ser Supremo en el desenlace de este gran plan que tenía trazado desde la eternidad (...). Por lo demás, siempre sostendré los fueros del santuario (...), espero que V. S. I. despliegue todo el poder de su alta misión para radicar la paz, promover el espíritu de unión y difundir por todas partes la fraternidad y concordia, aun entre los que, insensibles a la voz de la naturaleza, miren con poco entusiasmo las instituciones patrias. V. S. I. sabe que el patriotismo es un fuego sagrado, que no puede estar oculto; y que tanto cuanto se extienda en un sentido verdaderamente puro, tanto más habrá ganado la felicidad del país cuya moralización demanda extraordinariamente todo el paternal cuidado de los sucesores de los Apóstoles.”¹⁰²²

El amor a la patria, virtud suprema del ciudadano republicano, era en la concepción de Bolívar una de las tareas del clero. La república era una prescripción Providencial: Dios era, después de todo, el protector de la libertad y la inocencia, según había dicho Bolívar a los constituyentes bolivianos. Ante el regreso de Bolívar a Colombia, los liberales debían estar precavidos de sus intenciones en cuanto al tema religioso, potencialmente tan peligrosas como la instauración de un poder ejecutivo poderoso. La adoración del clero era motivo de alarma en la prensa liberal, incluso antes de romper con el presidente colombiano:

¹⁰²¹ TALAVERA y GARCÉS, Mariano (1826): “Oración por los triunfos del Perú”. En Blanco y Azpúrua, Op. cit., vol. X, p.18

¹⁰²² Bolívar a José Calixto Orihuela, obispo de Cuzco, 28-01-1825

“Inmortal Bolívar, jénio tutelar de nuestra patria (...) Acuérdate que esos que te ofrecen el vil incienso de la adulación son tal vez aquéllos que en otro tiempo deseaban empaparse con tu sangre y (...) sepultarte en el enojo de tus conciudadanos”¹⁰²³

Claro está que estas impresiones no eran recogidas con la gravedad de tono propia de la prensa elevada. Desde panfletos como *El Bobo Entrometido* y *El Aviso con Notas* se ironizaba sobre la cercanía entre el “sistema clerical” y el gobierno de Bolívar, y sobre la creciente desconfianza hacia todo opositor, tildado de masón:

“Se avisa tambien: que cuando los SS Colegios electorales se reunan para elegir diputados al Congreso, deben aberiguar primero si los candidatos son MM :: [Masones] (Debe proscrivirse esta familia: no hai remedio.) porque en este caso no hay eleccion (...) Se advierte tambien que para la lejislatura del año de 1826 no han de elegir ningun individuo que por lo menos no sea ordenado *in sacris* (El presidente de la República debía ser por lo menos arzobispo; el vicepresidente obispo siquiera, y por este orden los demás empleados. ¿No sería muy bueno justo y santo? Pues manos á la obra), pues han de saber y entender que el congreso debe ser compuesto de teologos y casuistas, y de ninguna manera de esos filosofos modernos é ilustradillos del siglo (...) que pueden oponerse al sabio plan del Divino teocratico gobierno.”¹⁰²⁴

Esto lo confirmaban a su modo los hechos cuando, tras el fracaso del segundo congreso colombiano, se abría la posibilidad de una nueva asamblea constituyente (la convención de Ocaña¹⁰²⁵) que restaurara el equilibrio político a favor de los bolivarianos. Ante esta circunstancia el obispo Lasso indicaba a los sacerdotes bajo su jurisdicción que informaran a los votantes sobre candidatos aptos, además que ordenaba la intercesión espiritual por su partido: “La gravedad del negocio, y su justificada importancia (...) nos obliga a todo el Clero interpongamos con fervor nuestros ruegos a Dios para el acierto y logro de las medidas que el Supremo Gobierno ha dictado”¹⁰²⁶.

Para los liberales colombianos más radicales, la expansión de las competencias y honores del poder ejecutivo transformaba la naturaleza del gobierno republicano, deslegitimando el modo en que las aspiraciones bolivarianas pretendían permanecer vinculadas a la tradición del gobierno constitucional y popular¹⁰²⁷. Vicente Azuero, político vinculado a las logias

¹⁰²³ “El Cielo ha robado el Rayo, y el Cetro a la Tiranía”, en **El Para-rayo**. Caracas, Imprenta de Tomás Antero, 1827

¹⁰²⁴ **El Aviso con Notas**, n° 1, Bogotá, 24-02-1825

¹⁰²⁵ Es de notar que Bolívar no hace referencias a la Iglesia en su mensaje a la Convención de Ocaña. Claro está que cuando hace una referencia, está sacralizando la virtud política presentándose como modelo (“yo que he consagrado un culto religioso a la patria y a la libertad”), virtud cuya difusión era su objetivo fundamental ante “el caos que nos envuelve”. Mensaje a la Gran Convención de Ocaña, 29-12-1828, en Pérez Vila, Op. cit., p.223

¹⁰²⁶ “Se disponen Preces para la elección de Diputados del nuevo Constituyente” (16-12-1829), en Silva, op. cit., vol. IV, p.283

¹⁰²⁷ Urbaneja, Op. cit., 2004, p. 181, nota 273

masónicas neogranadinas, expresaba en una carta pública su temor ante esta transformación que sospechaban en las apelaciones a la salud pública hechas por el general Bolívar: “restablecer el poder ejecutivo vitalicio y hereditario (...) Cuanto distaron [los pueblos libres] de atribuirle esta funesta irresponsabilidad, que hace de un hombre un dios, ¡o más que un dios! (...) el estado habitual de [las monarquías] es la arbitrariedad de los soberanos, la opresión de los poderosos y el anonadamiento del pueblo”¹⁰²⁸. Frente a la percibida cercanía entre el poder ejecutivo y el alto clero, retaban: “... ofrecemos no soltar la pluma mientras nos alumbre el Sol de la Libertad, ¡mas que les pese á todos los capuchinos del universo...”¹⁰²⁹.

Este “anonadamiento” tendría su fuente en el fanatismo religioso, explotado interesadamente por el clero, como se hacía notar en *El Observador Caraqueño* –haciendo tímido eco de la crítica de Juan Germán Roscio- cuando indicaba que las tiranías y los despotismos de la más dudosa calaña intentarían recurrir a la religión para consolidarse, lo cual hace ver que esta es una fuente dudosa de legitimidad política en una república de hombres libres:

“Dicen que los reyes reinan por Dios (...) ¿cómo podrían reinan por Dios un Sardanápalo, un tiberio, un Nerón, un Calígula, un Eliogábalo, un Atila, (...) y un Fernando VII de España? (...) Estos hechos convencen sin mayor esfuerzo cuan ridiculo es hacer intervenir á la Divinidad en las cosas que ella ha dejado a la voluntad y libre albedrío de los hombres, bien que bajo su responsabilidad”¹⁰³⁰.

Podía ser ridículo, pero no por ello era un asunto desdeñable. Precisamente, el presunto apoyo de importantes e influyentes sacerdotes al gobierno dictatorial de Bolívar implicaba, más que una aceptación del gobierno individual, que la república tal como había existido hasta el momento había sido problemática para la Iglesia. Es por eso que, según registra Parra Pérez, tanto promotores como críticos de una eventual coronación de Bolívar mencionaban a los prelados Lasso de La Vega y Méndez entre aquellas personalidades que no se opondrían a esta

¹⁰²⁸ AZUERO, Vicente (1826) “Exposición de los sentimientos de los funcionarios públicos así nacionales, como departamentales y municipales y demás habitantes de la ciudad de Bogotá, hecha para ser presentada al Libertador presidente de la República” en MORALES BENÍTEZ, Otto (comp., 1997): **Origen, programas y tesis del liberalismo**. Bogotá, Partido Liberal Colombiano, p.169

¹⁰²⁹ “Denuncio al público”, **El Bobo Entrometido**, Bogotá, n° 1, 24-06-1827

¹⁰³⁰ “Del Gobierno Monárquico”, **El Observador Caraqueño**. Caracas, n°52, 23-12-1824

institución en Colombia. Ya en el año 1819 el ex presidente Cristóbal Mendoza notaba que entre los más decididos y entusiastas partidarios del modelo expansivo de poder ejecutivo propuesto por Bolívar se encontraba el padre Ramón Ignacio Méndez, compartiendo con sus copartidarios la creencia que veía al pueblo como corrompido y debilitado en sus virtudes morales¹⁰³¹. Aunque no dice Mendoza que el proyecto bolivariano de 1819 haya sido monárquico (a fin de cuentas era apoyado también por republicanos sin tacha como Roscio, Fernando Peñalver y Francisco Antonio Zea), Méndez vuelve a aparecer mencionado por Louis Delpech, agente francés, como un personaje poseedor de la influencia y la inclinación política necesarias para proponer al general caraqueño esta fórmula gubernativa, a cambio de colocarlo en una posición de supremacía sobre el clero de América¹⁰³². Un observador británico en Colombia, el comerciante J. Sutherland, relata que el general Rafael Urdaneta, celoso partidario de Bolívar, habría nombrado al obispo de Mérida y Maracaibo, Lasso de la Vega, como un “determinado y celoso amigo de una monarquía constitucional” que “dé seguridad al gobierno” y garantice “la estabilidad” del país, para la cual estaba dispuesto y preparado a dar ayudas temporales y espirituales¹⁰³³. Pero, aunque se tratara de comunicaciones verificadas y registradas, era especulativo sostener que el clero apoyaría un plan monárquico, especialmente si el propio Bolívar no parecía inclinado a este arreglo. Lo cierto es que buena parte de las autoridades eclesiásticas apoyarían las reformas político-sociales de Bolívar, convencidas de que era el mejor modo de salvaguardar a la Iglesia de la influencia de los liberales, masones, tolerantistas y librepensadores que desde su perspectiva abundaban en Colombia.

A partir de un diagnóstico similar, se llegó a la inusitada proposición de conceder en el presidente Bolívar los derechos de un patronato

¹⁰³¹ PARRA PÉREZ, Caracciolo (1957): **La Monarquía en la Gran Colombia**. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, p.2

¹⁰³² *Ibid.*, p.256

¹⁰³³ *Ibid.*, p.126

personal en la jurisdicción colombiana. El autor de semejante propuesta fue el flamante Arzobispo de Caracas, el veterano sacerdote y político Ramón Ignacio Méndez, quien había sido propuesto para esa posición a finales de 1827 por Bolívar, luego de haber servido como parlamentario en los primeros congresos colombianos, y quien había llegado a ocupar su sede episcopal a mediados del año de 1828. En una carta secreta dirigida al papa León XII, Méndez propone, “para no omitir cuanto pudiera hacerse en bien de la Religión y de la Patria”¹⁰³⁴, que se le conceda el derecho de patronato no a la República de Colombia, sino de modo personal para el paladín más importante que ésta tiene para defender la religión: Simón Bolívar¹⁰³⁵. Méndez describe las circunstancias como de una de depravación alarmante: “...transformado el orden político como lo exigían las circunstancias de nuestros tiempos, el espíritu de vértigo arrebató de tal modo a los ciudadanos que unos se propusieron destruir la Religión...”, mientras que a su juicio otros pensaban necesario reducirla a apenas una formalidad ritual o al culto privado¹⁰³⁶.

Méndez ya había planteado que el orden político era más mudable que el establecimiento religioso, ya que aquél concebía varias formas de institución, mientras que la religión sólo podía concebirse como una verdadera: si había que escoger entre república –que no era sino una forma de gobierno más- y la fe católica –que era insustituible-, la decisión era evidente. Ante esa circunstancia, una modificación aparentemente insustancial de los arreglos políticos entre el Estado colombiano y la Iglesia de Roma podía ser lo que hacía falta para asegurar la supervivencia de una fe inalterada en la república, cuyos poderes estaban temporalmente concentrados en la figura de Bolívar. Bolívar era el jefe supremo de la nación, y como tal, podía sustituir a Colombia en la asunción del patronato:

¹⁰³⁴ La versión original de la carta, escrita latín, reza: “ut satis essem votis religiosorum populorum et tu si quid utile **pro Religione et Patria**”.

¹⁰³⁵ Ramón Ignacio Méndez a León XII, Archivo Secretísimo de la Sagrada Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios (1814-1831, A. III, n. 265), recogida y traducida del latín por LETURIA, Pedro (1952): “Elogio del Libertador”, en **Boletín de la Academia de la Historia**, tomo XXXV, nº 140 (Octubre-Diciembre). Caracas, Academia Nacional de la Historia, pp.374-380

¹⁰³⁶ *Ibid.*, p.376

“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. Le estoy unido con íntima amistad, y él me ha prometido con repetidas protestas mirar por el bien de la Religión y de la moral, y me ha pedido en cartas familiares que le proponga cuanto me parezca ser útil a la Iglesia. 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.”¹⁰³⁷

Méndez también reporta al pontífice que ha sugerido al gobierno colombiano que solicite a Roma la autorización para recaudar mayores fondos para causas pías, en especial para reiniciar el establecimiento de las misiones, tan afectadas por la guerra: “son innumerables las tribus de indios que están por evangelizar”¹⁰³⁸. Esta era una medida cara a Bolívar, quien ya había dado los pasos para la reversión de la mayor parte de las medidas religiosas promovidas por el santanderismo. A medida que afianzaba su dominio, prohibió el uso de los textos de Bentham para la educación superior, revirtió la supresión de los conventos menores y bajó la edad para permitir el sacramento de la ordenación religiosa (medidas tomadas, ostensiblemente, a favor del restablecimiento de las misiones), reinstuyó las capellanías militares (donde varios de sus más fieles partidarios entre el clero habían servido durante la guerra, como los padres Méndez y José Félix Blanco), pospuso la confiscación de los diezmos a favor del crédito público, y aunque mantuvo la liberalización de los bienes amortizados para la Iglesia, desestimó que el producto de su venta fuera a parar al tesoro colombiano. Asimismo, promovió la celosa observancia de los artículos en defensa de la religión contenidos en la ley de imprenta, logrando con eso la confiscación de Biblias protestantes y textos políticamente enojosos¹⁰³⁹. Por último, en el Decreto orgánico que dio forma a su régimen dictatorial, Bolívar dejó establecido que su gobierno sostendría y protegería “la Religión Católica, Apostólica, Romana, como la religión de los colombianos” (art.25), concentrando en

¹⁰³⁷ *Ibid.*, p.377

¹⁰³⁸ *Ibid.*, p.378

¹⁰³⁹ Gil Fortoul, *op.cit.*, “Historia Constitucional de Venezuela”, vol. I, cap. VI, pp. 631-6312, 643-644; Bushnell, *Op. cit.*, 1983, pp.85-87

el poder ejecutivo las competencias derivadas de la ley de patronato (art.10, ord.3)¹⁰⁴⁰.

Incluso la reforma republicana de los estatutos de la Universidad de Caracas ocurrida en 1827, bajo la negociación de los profesores laicos (liderados por J.M. Vargas), los catedráticos clericales (dirigidos por el entonces rector José Cecilio Ávila) y el gobierno de Bolívar¹⁰⁴¹, se convertiría en una victoria para la Iglesia en un escenario tan desventajoso para ella como lo era la capital del Departamento de Venezuela. Si bien esta reforma es más recordada hoy por sus cambios al régimen docente y la apertura de nuevas cátedras acordes con la ilustración colombiana, la misma garantizó la autonomía académica, territorial y financiera de la necesitada casa de Estudios, que mantenía entre sus prerrogativas el mantenimiento del núcleo teológico en las cátedras impartidas, manteniendo el vínculo con el pasado énfasis espiritual y religioso del cuerpo. El nuevo rector, el Dr. Vargas, “juró dedicar sus esfuerzos a la gloria de la Universidad y al esplendor de la religión”¹⁰⁴². Los estatutos mantendrían, en lo tocante a la educación del derecho canónico, la enseñanza en las otras cátedras del “fundamento y apología de la Religión”¹⁰⁴³, ahora unidas a la prohibición de doctrinas peligrosas.

Ha de notarse que todo esto sucedió en el transcurso de pocos meses y, si bien se mantuvieron varias de las políticas de Santander¹⁰⁴⁴ e incluso se promovieron algunas nuevas medidas más bien ilustradas¹⁰⁴⁵,

¹⁰⁴⁰ Decreto Orgánico de la Dictadura de Bolívar (27 de agosto de 1828), en Pérez Vila, Op. cit., pp.230-236

¹⁰⁴¹ LEAL, Ildelfonso (1981): **Historia de la UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA**. Caracas, Ediciones del Rectorado de la UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA, p. 144

¹⁰⁴² Cita de la biografía del Dr. Vargas escrita por Laureano Villanueva, en Leal, Op. cit., p. 123

¹⁰⁴³ Léanse los artículos 97 al 105 de los estatutos, en MÉNDEZ Y MENDOZA, Juan de Dios (1924): **Historia de la Universidad Central de Venezuela. Decretada por su Rector como contribución del instituto a la celebración del Primer Centenario de la Independencia Nacional**. Tomo II Caracas, Tipografía Americana, pp. 17-19.

¹⁰⁴⁴ En especial las prerrogativas derivadas de la ley de Patronato de 1824, a la cual, como vimos, no se había opuesto Bolívar. Sin embargo, ello no obstó para que las medidas de los liberales colombianos fueran censuradas como santanderistas y antibolivarianas por el clero venezolano. STRAKA, Tomás (2009): **La Épica del Desencanto: bolivarianismo, historiografía y política en Venezuela**. Caracas, Editorial Alfa, pp. 203-242

¹⁰⁴⁵ Bushnell (Op. cit., 1983, pp.88-89) menciona el establecimiento de cementerios públicos e higiénicos, con la consecuente prohibición de usar las Iglesias como camposantos; la firma de tratados de comercio y amistad con países no-católicos; y, por supuesto, el patronato republicano. Esto al punto de elevar a Quito al status de arzobispado sin el consentimiento previo de Roma, enviando a su gran aliado, el obispo Lasso, a

la celeridad de los cambios sobre políticas alrededor de la cuales la opinión liberal había atado la suerte y libertad de la república, era un grave error político que sin duda alarmó a los liberales bogotanos y caraqueños, y que preocupaba a sus aliados tradicionales.

Al respecto, las cartas sobre la situación de Venezuela como reacción a las medidas del gobierno que envían los generales Páez y Pedro Briceño Méndez a Bolívar son más que elocuentes. Páez había en los años anteriores logrado detener con relativo éxito conflictos político-religiosos entre el clero y los periodistas más radicales, por lo cual estaba convencido de la susceptibilidad que la posición bolivariana despertaría, toda vez que se mostraba tímidamente como contrario a las mismas, dado el peligro de revivir el fanatismo religioso y con é los temores sobre el regreso del poder tiránico:

"Doy á U. francamente mi opinión, y con la misma franqueza le aseguro que estoy dispuesto á retractarla si no la encontrare buena. (...) Me dice U. también que va á apoyar su plan sobre Religion. Es inútil que yo le haga observaciones acerca de esto; pero como hay tanta diferencia entre el ejercicio del poder religioso en Bogotá y Venezuela, tampoco puedo dejar de recordárselo. Mucho hemos trabajado para salir de los horrores del fanatismo, y del influjo sacerdotal sobre los pueblos; en Venezuela apenas se mezclan ya en su ministerio, y están persuadidos que éste es puramente de paz, sin introducirse á averiguar el régimen interior de las casas, o á ejercer actos de jurisdicción bajo pretextos doctrinales; así pues, yo considero, que cuando U. me dice que va á apoyar el Gobierno sobre la Religion, será con toda aquella delicadeza que demanda la ilustración del siglo, que prefiere, en mi concepto, la libertad del entendimiento á la libertad civil."¹⁰⁴⁶

Con mayor urgencia escribía el general Briceño Méndez, en este caso preocupado por como los decretos iban a afectar la fidelidad de los venezolanos ante la nueva situación política dictada desde Bogotá, en especial cuando se consideraba que beneficiaba a un sector apenas superficialmente republicano:

"El día 21 del corriente se prestó aquí el juramento de obediencia á U., como Jefe Supremo de la Nacion. (...) No ha habido la más ligera murmuración, y me parece que se ha consolidado más la opinión (...); pero debo advertir que los decretos sobre el clero y los frailes, no han dejado de hacer una mala impresión. Todos convienen en que es preciso para sostener la moral, sostener la religion y aplauden que U. conozca y obre conforme á este principio. Pero al mismo tiempo, dicen que puede conseguirse el fin sin dar nuevas alas á un cuerpo que siempre ha sido formidable y exagerado en sus pretensiones. Por mi parte me permitirá u. añadirle, que quizás alcanzará los mismos o mayores sucesos, reduciendo á hechos individuales las concesiones que haga al clero. (...) El mal está en que una protección abierta, es interpretada generalmente como deseo de liga para miras ulteriores, y esta fué una de las principales causas que echaron por tierra á Iturbide..."¹⁰⁴⁷

cubrir esta posición; sin embargo, la Iglesia estaba para ese momento más que adecuada al uso del patronato por parte de Bolívar, como lo reflejaba la propuesta de Méndez).

¹⁰⁴⁶ José Antonio Páez a Simón Bolívar, 07-08-1828, recogida en O'Leary y O'Leary, Op. cit., tomo II, pp.149-150

¹⁰⁴⁷ Pedro Briceño Méndez a Simón Bolívar, 27-09-1828, en *Ibíd.*, tomo VIII, pp. 275-276

Bolívar contestaba con cierto denuedo lacónico, de acuerdo a las memorias sueltas de su confidente Daniel O’Leary, que si bien eso era cierto, era “necesario oponer el fanatismo religioso al fanatismo de los demagogos”¹⁰⁴⁸. Y así fue: todas estas aprehensiones y censuras, que corrían en todos los departamentos del país, llevaron a varios políticos y militares opuestos al gobierno a recurrir a la conspiración, en tanto que las vías institucionales para combatir estas y otras medidas del gobierno estaban canceladas. En efecto, las negociaciones clandestinas terminaron en el intento de derrocamiento del 25 de septiembre de 1828 consolidó la polarización de los últimos años de Colombia. Lo confuso del plan y su violenta ejecución convenció a los bolivarianos que la vida de Bolívar había estado en peligro, al producirse un atentado contra el presidente, quien probablemente habría opuesto resistencia a ser arrestado. Bolívar pudo escapar y sus oficiales más leales habían podido controlar la situación; rápidamente se llevó a cabo un proceso judicial sumario contras los conjurados capturados –aunque eventualmente se procedió a indultar a los involucrados que habían corrido con mejor suerte¹⁰⁴⁹. Esto además inició una nueva apoteosis de la autoridad de Bolívar, especialmente celebrada por los partidarios eclesiásticos del régimen, que denunciaron que el hecho era consecuencia directa de la corrupción política y moral de los inicios republicanos:

“Al mencionar la propia degradacion por donde á sabiendas o sin apercibirse, empieza su carrera todo traidor, é indicar la parte que han tenido algunos jóvenes en la horrible conspiración (...) el respeto que debemos á la generacion que se prepara á ocupar nuestro teatro político nos mueve á añadir algunas observaciones. (...) lo pronta que siempre está a obrar la incauta juventud, desde que se llega á alucinarla, o que se consigue interesar sus pasiones. Mas queremos llamar la atención de todos al notable descuido de algunos padres de familia en reprimir las malas inclinaciones de sus hijos, en la edad en que éstas son muy imperiosas; á la indiferencia con que algunos los ven entregados á lecturas perniciosas y á compañías aun mas tachables; y sobre todo á la parte con que

¹⁰⁴⁸ HUMPHREYS, Robert Arthur (comp., 1969): **The Detached recollections of General D. F. O’Leary**. Londres, University of London/ Institute of Latin American Studies, p.31. Esta frase evoca la nota que en el libro IV del *Emilio* de Rousseau, cuando señalaba que “el fanatismo, aunque sanguinario y cruel, es con todo una gran pasión, que eleva el corazón del hombre, que le hace despreciar la muerte, que le da un resorte extraordinario, y al que sólo es necesario mejor dirigir para extraer las más sublimes virtudes: al contrario de la irreligión, y en general del espíritu razonador y filosófico, que amarra a la vida, afemina, degrada las almas, concentra todas el pasiones en la bajeza del interés particular (...) y mina así como un pequeño ruido los verdaderos fundamentos de toda sociedad”. Aunque Rousseau había dicho preferir personalmente -apenas antes de la profesión de fe de su vicario saboyano- no abrigar ninguna creencia, antes que poseer alguna idea fantástica y sin fundamento, en general el ciudadano virtuoso y piadoso debía sobreponerse al individuo celoso de su privacidad y tolerante.

¹⁰⁴⁹ Gil Fortoul, Op. cit., “Historia Constitucional de Venezuela”, tomo I, cáp. VI, pp.633-638;

inadvertidamente han concurrido a la empresa parricida los directores inmediatos de la educación pública y aun las mismas leyes.”¹⁰⁵⁰

Las pastorales y sermones en celebración de la salvación de Bolívar, así como condenatorios del atentado, abundaron. El arzobispo de Bogotá, Fernando Caicedo y Florez renovarían la teoría de la obediencia como virtud fundamental del buen cristiano, ante el “enorme crimen de sedición”: los católicos de Colombia estaban en conciencia obligados a “vivir unidos entre sí y bajo el gobierno que les protege”¹⁰⁵¹. De la desgracia que implicaba el éxito de los conjurados sólo les había salvado la Divina Providencia, y por ello era preciso dar gracias y dirigir “incesantes oraciones al Señor por la preciosa vida y conservación de nuestro Libertador presidente, que tanto protege a la religión, la Iglesia y a sus ministros”¹⁰⁵². La vinculación entre el atentado y la masonería fue expuesta eficazmente, y si no era cierta, era verosímil, dada la acritud de muchos notorios masones con el gobierno de Bolívar. De acuerdo al testimonio de uno de los testigos citados en el proceso a los conjurados, el subteniente Francisco Salazar, aquéllos estaban vinculados a las logias bogotanas. A éste oficial uno de los implicados le habría dicho “Salazar, vengo de la logia donde me protegen todos y hemos de joder a ese viejo Bolívar que ha dado en [ser] un tirano y he adelantado mucho con los muchachos de Vargas y son todos muchachos decentes (...) ¿no sabe vuestra merced que soy masón?”¹⁰⁵³ A otro conjurado, el capitán Benedicto Triana, quien declaró que compadecía la suerte de Bolívar, y que había estado conversando sobre “cuadernitos de masonería” con algunos otros oficiales interesados en formar una logia, aunque se negó a ser catalogado como masón¹⁰⁵⁴. En cualquier caso, la eficacia de la conexión era secundaria, ya que el gobierno de Bolívar consideró suficiente las evidencias para decretar la prohibición de las logias, y su

¹⁰⁵⁰ “Conspiración del 25 de setiembre”, **Las Reformas**, Cartagena de Colombia, n°10, 30-10-1828 (reproduce el artículo de la **Gaceta de Colombia**, n° 377).

¹⁰⁵¹ Pastoral del Muy Reverendo Arzobispo de Bogotá, 30-09-1828, recogido en MEJIA PAVONY, Germán y PERDOMO PARDO, María Isabel (comps., 1990): **Causas y memorias de los conjurados del 25 de septiembre de 1828**. Bogotá, Fundación Francisco de Paula Santander, p.375

¹⁰⁵² *Ibíd.*, p.376

¹⁰⁵³ Declaración del primer testigo, Subteniente F. Salazar, 26-09-1828, recogida en *Ibíd.*, pp.6-7

¹⁰⁵⁴ Declaración del Capitán B. Triana, 26-09-1828, recogida en *Ibíd.*, pp. 8-9

persecución en todo el territorio de Colombia. El considerando era elocuente:

"Habiendo acreditado la experiencia, tanto en Colombia como en otras naciones, que las sociedades secretas sirven especialmente para preparar los trastornos políticos, turbando la tranquilidad pública y el orden establecido; que ocultando ellas todas sus operaciones con el velo del misterio, hacen presumir que no son buenas, ni útiles a la sociedad, y por lo mismo excitan sospechas y alarman a todos aquellos que ignoran los objetos de que se ocupan"¹⁰⁵⁵

El arzobispo de Caracas Ramón Ignacio Méndez también vituperó a los conjurados en una carta pastoral, y también aportó la obediencia como virtud paradigmática del buen católico:

"Dios es tan autor de la sociedad como lo es de la Religión, y esta cuenta entre los caracteres de su divinidad y exclusiva certeza, el que teniendo por primer objetivo el cielo, nos encamina también y con mas seguridad que otra cosa á la felicidad que pueda gozarse en la tierra (...) Remontándose [la religión] a un principio más alto que el de las conveniencias sociales enseña, que la potestad que ejercen los hombres viene de Dios y de este modo hace mucho más necesaria y urgente nuestra correspondencia á ella (...). Nadie podrá persuadirnos de que por que los hombres elijan los que han de gobernar, su autoridad deja de traer el origen de Dios, y no les deben mas consideraciones que las que arranque la fuerza o el capricho humanos. (...) Que este fue el espíritu puro del cristianismo, lo manifiesta un proceder conforme de los primeros cristianos (...). No se encontró un Cristiano en la conjuración contra Neron (...)."¹⁰⁵⁶

Méndez compara esta prescripción canónica y doctrinaria con la conducta política de los colombianos, y sugiere que las novedades sociales habían debilitado el influjo de la moral religiosa sobre las conductas. Méndez vincula a las reformas del régimen de Santander con el desarrollo de la crisis de 1828:

"Del perjuicio de estos principios ha provenido el espíritu de vértigo que gradualmente ha crecido con la inmoralidad é irreligión, mucho mas después que no habiendo enemigos en las fronteras, parece que la atención que ellos se llevaban se ha contrahido á la propia ruina y á meditar los modos de desquiciarlo todo. De aquí los continuos proyectos de mejoras peligrosas o ideales; de aquí la versatilidad, especiosidad é inobservancia de las leyes: de aquí la sucesión de ensayos, sin haber esperado el resultado de los anteriores: de aquí en fin la actual triste situación de Colombia en lo político y en lo moral"¹⁰⁵⁷.

Otro tanto hizo el arzobispo de Mérida, Lasso, quien se hacía eco de la estupefacción expresada por Méndez, al tiempo que recordaba el pecado que implicaban el magnicidio¹⁰⁵⁸ y la conjura:

"... horroroso crimen es la conjuración (...); porque, por sus consecuencias nada os diré que vosotros mismos no hayais palpado en los presentes sucesos de invasiones y conmociones que mas o menos

¹⁰⁵⁵ Decreto del Poder Ejecutivo sobre la prohibición de las sociedades secretas, 08-11-1828, en *Ibíd.*, pp.434-435.

¹⁰⁵⁶ MÉNDEZ, Ramón Ignacio (1828): **Nos el Dr. Ramón Ignacio Mendez, por la gracia de Dios y de la Santa Silla Apostólica Arzobispo de Caracas y Venezuela, &c. a nuestro Illmo. Cabildo metropolitano, á nuestro Venerable Clero secular y regular, a todos nuestros amados diocesanos y demas fieles estantes y habitantes en nuestra Diócesis.** Caracas, hoja suelta sin pie de imprenta, 06-11-1828.

¹⁰⁵⁷ *Id.*

¹⁰⁵⁸ Restrepo ha sugerido que tras el suceso se reavivaron las recomendaciones del clero bogotano en cuanto a la necesaria prohibición de la doctrina del tiranicidio, tal como en 1810 habría recomendado el padre Francisco Margallo, dados "los grandes abusos á que naturalmente debía dar lugar semejante doctrina, y el peligro de que los malvados á pretexto de tiranía quitaran la vida á los mejores soberanos"; la Junta de Bogotá sólo habría recomendado que se enseñara la doctrina con las advertencias sobre su abuso. RESTREPO, Juan Pablo (1885): **La Iglesia y el Estado en Colombia.** Londres, publicado por E. Isaza, p.334

hasta ahora no olvidais, y os sacan todavía lágrimas por sus males, querais aun habitar mas bien con las fieras en los bosques. Dad, pues, pruebas de su detestacion con la obediencia.”¹⁰⁵⁹

No sólo se identificaba a los conjurados con la masonería, sino que esa alarma era transmitida hacia fuentes más siniestras: “son conocidos los ardides de nuestro comun enemigo, el Demonio, padre de las mentiras”. La renovada prohibición de libros irreligiosos, más los decretos reconsiderando la enseñanza del utilitarismo, debían ser vigilados por la Iglesia, como agente efectivo del Estado. Uno de los decretos posteriores al atentado reiteraba la prohibición sobre los libros de Bentham y otras doctrinas similares, mientras que igualaba a su propagación –así como la pertenencia a logias masónicas- con otros vicios antisociales. La corrupción individual era asunto de urgente preocupación del poder público:

“S. E., meditando filosóficamente el plan de estudios, ha creído hallar el origen del mal en las ciencias políticas que se han enseñado a los estudiantes, al principiarse su carrera de facultad mayor, cuando todavía no tienen el juicio bastante para hacer a los principios las modificaciones que exigen las circunstancias peculiares a cada nación. El mal también ha crecido sobremanera por los autores que escogían para el estudio de los principios de legislación, como Bentham y otros, que al lado de máximas luminosas contienen muchas opuestas a la religión, a la moral y a la tranquilidad de los pueblos, de lo que ya hemos recibido primicias dolorosas. Añádase a esto, que cuando incautamente se daba a los jóvenes un tósigo mortal en aquellos autores, el que destruía su religión y su moral, de ningún modo se les enseñaban los verdaderos principios de la una y de la otra, para que pudiesen resistir a los ataques de las máximas impías e irreligiosas que leían a cada paso.”¹⁰⁶⁰

Por si acaso, se añadía un estímulo a la autocensura a favor de la salud pública en el texto del artículo 229 del mismo plan:

“Los autores designados en este decreto para la enseñanza pública no se deben adoptar ciegamente por los profesores en todas sus partes. Si alguno o algunos tuvieren doctrinas contrarias a la religión, a la moral y la tranquilidad pública o erróneas por algún otro motivo, los catedráticos deben omitir la enseñanza de tales doctrinas, suprimiendo los capítulos que las contengan, y manifestando a sus alumnos los errores del autor o autores en aquellos puntos, para que se precaven de ellos y de ningún modo perjudiquen a los sanos principios en que los jóvenes deben ser imbuídos.”¹⁰⁶¹

En otro decreto, que perseguía abolir la actitud levantisca en los jóvenes, se prohibían las “casas de juego, fondas, cafés, corrillos y otras escuelas de vicio”, se atacaba el ocio y se prescribía el ejercicio físico, y finalmente se mandaba a que la reputación de honradez predeterminara la admisión de nuevos profesores a las escuelas y colegios, donde a los estudiantes debían aprender, de manera preferente y precedente, “el conocimiento y práctica de los deberes sociales” antes que al “estudio de los derechos

¹⁰⁵⁹ “Preces por razón del atentado cometido contra Bolívar el 25 de setiembre” (19-10-1828), en Silva, Op. cit., p.276

¹⁰⁶⁰ Decretos del Libertador, III, pp.53-54; en Mejía Pavony y Perdomo Pardo, Op. cit., p. 46

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p.47

del hombre”¹⁰⁶². La incautación de libros e impresos impolíticos era una de las tareas a las que el clero debía dedicarse a solicitud del Poder Ejecutivo:

“... los venerables curas y confesores pondreis el mayor cuidado en ello, dandonos pronto aviso, con el juicio que formeis de cada uno de dichos libros, y de que no obstante, acompañeis un ejemplar á lo menos, pidiendo á sus dueños que lo entregarán so pena de Excomunion mayor.”¹⁰⁶³

Este mandato de Lasso a sus sacerdotes, que evoca las órdenes de Coll y Prat a favor del gobierno de Monteverde, era ilustrativo de la declaración que había hecho Bolívar en ocasión de la consagración de las sillas episcopales de Bogotá y Caracas a finales de 1827 (casi exactamente un año antes del atentado septembrino):

“La causa más grande nos reúne en este día: el bien de la Iglesia y el bien de Colombia. Una cadena más sólida y más brillante que los astros del firmamento nos liga nuevamente con la Iglesia de Roma (...) La unión del incensario con la espada de la ley es la verdadera arca de la alianza. ¡Señores! Yo brindo por los santos aliados de la Patria...”¹⁰⁶⁴

Consolidada la alianza política entre la Iglesia, interesada en mantener la ortodoxia, y el gobierno dictatorial de Bolívar, interesado en sostener la salud pública, se rompía toda posibilidad de un acuerdo pacífico entre los contendientes políticos de la crisis colombiana. La oposición neogranadina, convencida de la ilegitimidad del gobierno, procurará su disolución; la oposición venezolana, convencida de las tendencias tiránicas de Bogotá, acelerará los pasos para evadir la unión colombiana. Así, las auspiciosas palabras de alianza entre el Estado y la Iglesia que habían fluido como “tributos retóricos”¹⁰⁶⁵ durante la República de Colombia, servían ahora para acelerar la destrucción de este plan político.

* * * *

En sus últimas proclamas y manifiestos, Bolívar reiteraría la necesidad de mantener la salud pública a través de la religión. Declaraba su voluntad a favor de una alianza entre el pueblo llano, los militares y el clero, a favor de la unión colombiana: “...los pueblos obedeciendo al

¹⁰⁶² *Ibíd.*, p.434

¹⁰⁶³ Carta pastoral del Obispo de Mérida de Maracaybo, Rafael Lasso de la Vega, “Que el Gobierno pide nota de los libros impíos para prohibirlos” (02-04-1829), en Silva, *Op. cit.*, pp.284-285

¹⁰⁶⁴ Discurso de Bolívar con motivo de la consagración de los Obispos de Bogotá, Caracas, Santa Marta, Antioquia y Guayana, 28-09-1827. Blanco y Azpúrua, *Op. cit.*, Tomo XI, pp. 618

¹⁰⁶⁵ Bushnell, *Op. cit.*, 1983, p.87

actual gobierno para libertarse de la anarquía; los ministros del santuario dirigiendo sus oraciones al cielo; y los militares empleando su espada en defender las garantías sociales”¹⁰⁶⁶.

En ese sentido, había expresado vehementemente el deber que tenían las autoridades que lo suplantasen, dada su personal y acelerada decadencia física, en defender la causa de la Iglesia, considerándola como uno de los baluartes de la estabilidad política de su nación. Ello no obstó para concebirla más como una herramienta al servicio de la salud pública, que como un cuerpo dotado de derechos y prerrogativas propias. El patronato fue celosamente mantenido, así como el recelo hacia la capacidad del clero más refractario a la independencia para conjurarse contra el orden republicano si este no le era satisfactorio: “La religión debe gozar de una absoluta protección parte del gobierno, pero esto no quiere decir que dejen de evitarse los males que la intriga española pueda hacernos por este órgano”¹⁰⁶⁷. Puesto a escoger entre el laicismo de los liberales con sus garantías políticas, y la ortodoxia religiosa de los dogmas clericales, siempre escogería aquél factor que apuntalara la salud pública; no se trataba sólo de realismo político o estrategia, sino de la coincidencia de dos convicciones: la primera, que el pueblo colombiano estaba aún poco preparado para las demandas de la virtud republicana; la segunda, que la religión católica, decididamente separada de sus vínculos con España, podía servir como el medio para instruir a las juventudes colombianas en las virtudes necesarias para madurarlos y así mantener a la república. Aunque desengañado en sus últimos días, esta combinación pareció funcionar eficazmente:

“En Bogotá únicamente se han disparado las armas. De resto todo ha salido pacífico, espontáneo y admirable. El entusiasmo reside principalmente en lo que se puede llamar el pueblo, animado por la Iglesia que se ha hecho militante contra masones y liberales. Todos se han convencido y algunos se han desengañado.”¹⁰⁶⁸

A este desengaño, sin duda, había colaborado el clero. Al menos de eso estaba convencida la élite liberal venezolana que, alejada del área de

¹⁰⁶⁶ Proclama a los pueblos de Colombia, 10-12-1830

¹⁰⁶⁷ Bolívar a Estanislao Vergara, 22-11-1829

¹⁰⁶⁸ Bolívar a Pedro A. Herrán, 11-10-1830

influencia directa del general caraqueño, podía promover decididamente la secesión de Colombia. Los juristas, agricultores, comerciantes y letrados que formaban la accidentada coalición de 1830 habían avizorado el peligro de la influencia religiosa: “estos señores no perdonan medios de hacer la guerra sorda”¹⁰⁶⁹, exclamaba el general Briceño Méndez. Decenas de manifiestos y comunicados emanados de las ciudades y pueblos de Venezuela revierten el experimento de 1828, mientras que la insatisfacción acumulada contra Bogotá hacía que un regreso a los planes de 1821 fuera casi imposible. La religión no fue el único factor en este fracaso, pero su compromiso con Bolívar colaboró en su descrédito frente a los sectores ilustrados y liberales de la opinión colombiana. El proyecto quedó visto como la obra de “*un déspota, un malvado, un ambicioso...*”, que todo ciudadano verdaderamente amante de la libertad debía rechazar, tal como reclamaba Lander:

“¿Qué hombre de juicio no se asombrará al ver la tenacidad con que algunos pocos aduladores del poder se empeñan en sostener las miras ambiciosas de Bolívar, y en desacreditar la meditada y digna resolución de Venezuela al separarse del resto de la República? Pero no es posible que pueda ser de otro modo. Ellos llegaron a persuadirse que, realizado el plan de la monarquía, cada uno tendría colocación *en la nueva aristocracia colombiana* (...). Estaban íntimamente persuadidos de que semejante proyecto era contrario a la voluntad nacional, y por lo mismo creyeron que el único medio de lograrlo era el de aturdir a los pueblos con los inciensos, encomios que prodigaban a Bolívar...”¹⁰⁷⁰

La alianza del incensario y la espada fue incompleta, y fracasó por circunstancias no del todo atribuibles a su conformación. Así, los “masones y liberales” que el militar caraqueño repudiaba en sus cartas, regresarían tenazmente a restaurar y profundizar las reformas de la primera etapa colombiana, manteniendo la idea según la cual no sólo debía mantenerse a la Iglesia sometida bajo la autoridad civil, sino que además debía su moral cristiana ser ilustrada o sustituida por la aspiración, ahora sí, de la propagación de las virtudes liberales: la industriosisdad, el ahorro, la tolerancia... De este modo, la naciente república venezolana promoverá el triunfo del lenguaje liberal, a la vez que protegía a los particulares del clero, ya demasiado debilitado para un nuevo enfrentamiento.

¹⁰⁶⁹ Pedro Briceño Méndez a Simón Bolívar, 28-12-1828, en O’Leary, Op. cit., 1879-1888, tomo VIII, pp.295-297

¹⁰⁷⁰ “Comunicado a los electores”, *El Fanal*, n° 27, 31-03-1830, en Lander, Op. cit., p.37

Capítulo 6

El inicio de la República Liberal

1830-1834

El proceso de disolución de Colombia y la acusada decadencia del régimen dictatorial republicano sostenido por Bolívar, permite que en 1830 se replantee la situación política y social de la religión, y con ello se asuma la definición (que será ahora más permanente) de las relaciones entre la Iglesia y el nuevo orden de cosas.

Durante el gobierno de Páez (a diferencia del experimento liberal de 1811), los publicistas y políticos de la república de 1830 no buscarán la alianza con la Iglesia, sino su sometimiento para lograr el establecimiento seguro del nuevo orden, que a su juicio había enfrentado ambiguamente la cuestión eclesiástica en sus experimentos previos. Se consideraba que la libertad y el progreso, panaceas de los repúblicos criollos, dependían de una política eclesiástica integral, cuyos aspectos esenciales eran la reafirmación del Patronato colombiano, la omisión explícita acerca de la religión nacional, el levantamiento de las restricciones económicas establecidas por las instituciones y modo de vida católico, la limitación de la influencia religiosa en el sistema educativo y la legislación a favor de la inmigración y la libertad de cultos. La laicización moral de la élite, progresivamente proyectada a todos los sectores sociales, será la aspiración de fondo de estos años.

Ante estas circunstancias, la Iglesia parecerá preferir una preeminencia disminuida a una competencia aparentemente privilegiada. La aspiración tradicional máxima del clero ortodoxo ha sido la perfecta armonización de la autoridad eclesiástica con el poder civil, en una situación de predominio moral para aquéllas: tal era, en la concepción de los sacerdotes republicanos, la institución de 1811, cuyo fracaso había invitado a experimentos institucionales más animados –según el juicio de los religiosos- por el ánimo anticlerical que por la búsqueda de la armonía. La alianza con el régimen bolivariano, si bien no era un estado de cosas

óptimo, establecía la preponderancia de la religión católica en la sociedad colombiana. El orden paecista, que reasumía y radicalizaba la política religiosa santanderista –apoyado en su momento por los votos de los liberales venezolanos en el congreso de Colombia, ahora líderes y preceptores de una nación independiente- proponía, en su modelo más moderado, la continuación de las relaciones de subordinación del poder eclesiástico bajo la autoridad civil (que en virtud de los debates sobre la prolongación unilateral del patronato debía ser visto por la Iglesia como una esclavitud), y entre sus voceros más radicales, la separación absoluta de ambas potestades. La reducción de la religión al culto privado y a la intimidad del individuo era consistentemente denunciado como un mal para la Iglesia.

Por primera vez, la dirigencia eclesiástica se encontraba fuera del conjunto de la élite nacional, ya fuese por su propio retroceso o por un designio de los nuevos jefes. Las líneas generales del proyecto para forjar una república liberal, tal como fue avanzado por los civiles y militares (propietarios de tierras y capitales, comerciantes, publicistas, letrados y jefes políticos)¹⁰⁷¹ concebían como camino hacia la felicidad social ya no la promoción de la virtud heroica por sí misma, sino la promoción de la agricultura, las ciencias, las artes y el comercio como mecanismos que promovieran el amor al trabajo, el espíritu de industria y el respeto a la ley. Se trataba de un “patriotismo ilustrado”¹⁰⁷², que pretendía marcar el camino para la superación de los elementos antisociales, antipolíticos y antieconómicos del orden colonial, en la idea que su crisis había tenido lugar precisamente para el establecimiento de éste –y no otro- modelo liberal, dotado de una moral racional y un fuerte estímulo económico, alejado de los fanatismos asociados a la preeminencia religiosa: “Según las nuevas reglas, la prosperidad pública depende de las condiciones materiales que pueda proveer la autoridad con el objeto de hacer expedito el juego de los patrimonios particulares” profundizándose así la

¹⁰⁷¹ URBANEJA, Diego Bautista (1988): *La Idea Política de Venezuela 1830-1870*. Caracas, Cuadernos Lagoven-Serie Cuatro Repúblicas, pp.20-27

¹⁰⁷² PLAZA, Elena (2007): *Patriotismo ilustrado o la organización del Estado en Venezuela, 1830-1847*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.

instauración de una economía moderna “en cuanto sacuden muchas conductas y concepciones de la sociedad tradicional que permanecían pese al huracán de la guerra anterior”¹⁰⁷³. El interés de esta élite así concebido era el mejor interés de la nación.

En ese sentido, las instituciones políticas que empiezan a plantearse jurídicamente luego del rompimiento venezolano con la República de Colombia, debían enfrentarse a los costos que para la antigua sociedad colonial venezolana habrían tenido las convulsiones de las dos décadas anteriores tras el gravoso proceso emancipador¹⁰⁷⁴. No sólo costos materiales y económicos, como era reiterativamente expresado, sino además costos políticos y sociales que requerían atender al establecimiento de un nuevo orden de cosas que permitiese el mantenimiento de la predominio social de los propietarios y que, con estabilidad, ayudara al florecimiento de una élite que fuera capaz de dominar paternalmente los ánimos sociales, estableciendo a la vez el fuero de la ley.

Se trataba del “remodelamiento de la sociedad tradicional”, impidiendo que los elementos sociales considerados como nocivos para este proyecto “pusiesen en peligro el orden social”¹⁰⁷⁵, incluidos el atraso de maneras y tecnología de una sociedad rural, pero apenas primitivamente agrícola¹⁰⁷⁶. Esto se avenía con un orden político concentrado en un sector reducido de la sociedad llamado a construir racional y jurídicamente a la sociedad. Al decir construir no se asume este verbo con ligereza: sólo los prohombres podían hacer prohombres, y eso, esos “hombres hábiles” que hacía tanta falta, eran vitales para la composición de la sociedad y del Estado mismo, aún precario, aún escaso. Los prohombres asumieron, casi como constante, su rol matriz, impulsor. Preferiblemente a través de la gestión austera del gobierno y la economía doméstica como muestras de esa capacidad de la élite civil de

¹⁰⁷³ PINO ITURRIETA, Elías (1991): “Estudio Preliminar”, en VVAA (1991): **Pensamiento Conservador del Siglo XIX**. Caracas, Monte Ávila Editores, p. 15

¹⁰⁷⁴ CARRERA DAMAS, Germán (1997): **Una nación llamada Venezuela**. Caracas, Monte Ávila Editores, pp. 83-86

¹⁰⁷⁵ Guerra, Op. cit., p. 369.

¹⁰⁷⁶ RAYNERO, Lucía (2001): **La noción de libertad en los políticos venezolanos del siglo XIX (1830-1848)**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, pp.57-77

transformar, guiar, acomodar y reorganizar racional, jurídica e institucionalmente a la sociedad que no vivía aún de acuerdo a las aspiraciones morales de sus líderes¹⁰⁷⁷. Como resume Haydée Farías

“... correspondería al Estado, como máxima institución vinculante, difundir a la sociedad civil en ciernes, los hábitos de laboriosidad, productividad, libre iniciativa, honor por capacidad y virtudes, ética del bienestar, entre otros, considerados indispensables en una sociedad liberal. Con lo cual se nos presenta la paradójica conclusión de qué será el Estado precisamente el que pondrá las bases para un modelo de sociedad caracterizada por una atenuación máxima de la intervención estatal”¹⁰⁷⁸

De esta noción se desprende que esta sociedad no podía abrirse hacia sí misma, sino más bien había de ser transformada desde arriba –a través de un “ejercicio fuerte de la autoridad”¹⁰⁷⁹- y con la benéfica influencia del exterior antes de que el sistema liberal pudiera actuar por completo. Así, la sociedad había de abrirse hacia fuera, modificando en lo posible el hermetismo interno (más en sus aspectos religiosos y económicos, que raciales o sociales), de modo que se evitase la exaltación de pretensiones juzgadas como fanáticas e irracionales. Tal apertura implicaba dos propósitos: la inserción de la nación al comercio internacional (con su dulcificadora influencia) y la inmigración de gentes buenas y laboriosas del extranjero. Propósitos para los cuales se consideraba que la religión predominante era un obstáculo casi irremontable.

Era así como el modelo de república liberal planteado a partir de 1830 no correspondía –pese al mote de *conservador* que mucho de la historiografía posterior le ha asignado¹⁰⁸⁰- a una visión regresiva de la sociedad y sus instituciones, sino más bien a un proyecto que resultaba

¹⁰⁷⁷ Plaza, Op. cit., 2007, pp.127-216; PÉREZ PERDOMO, Rogelio (1982): “Teoría y práctica de la legislación en la temprana República (1821-1870)”, en **Politeia**, nº11. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela; Alcibiades, Op. cit., pp. 1-31

¹⁰⁷⁸ FARÍAS, Haydée (1977): “La ideología liberal de la Sociedad Económica Amigos del País”, en **Politeia**, nº 6, Caracas, IEP-UCV, p.386. De esto, pese a no revisar el principio atenuador de la acción estatal, tenían plena conciencia los repúblicos “conservadores” de 1830: “Los pueblos todos tienen en sí el poder de elevarse a las más altas ideas, a las acciones más heroicas, al mayor esplendor según la educación que reciben, las circunstancias en que se encuentren y la influencia bienhechora de su gobierno y de sus leyes. Si el clima y los otros agentes físicos de la localidad modifican el desarrollo primitivo de un gobierno, de su carácter y legislación; sin embargo, esta influencia puede ser, y siempre ha sido, dominada y corregida por las instituciones y las leyes, quedando desde entonces como un matiz que acompaña a un pueblo en sus estados diversos de progreso, grandeza, decadencia y ruina” (Vargas, José M^a.: “Discurso del Doctor José Vargas en la Junta General del día 3 de febrero de 1833, de la Sociedad Económica de Amigos del País, de Caracas, en su carácter de Primer Censor Conciliario de dicha sociedad”). De la revisión de ese principio, siempre continuando la visión paternal del Estado, se ocuparía la élite “liberal”.

¹⁰⁷⁹ “Ejercicio firme de la autoridad quiere decir que, para resguardarlo que entienden por orden social y político, los conservadores no vacilarán en aplicar los instrumentos de control y represión que el ordenamiento legal, restrictivamente interpretado, ponga en sus manos...” URBANEJA, Diego Bautista (2006): **El gobierno de Carlos Soublette, o la importancia de lo normal**. Caracas, UCAB, p. 71

¹⁰⁸⁰ Mary Watters, anotando que la élite venezolana pretendió someter al fuero estatal a todos los grupos e individuos que pudieran competir con su autoridad y con el objetivo de reformas económicas entonces planteado, observó la contradicción de utilizar esta denominación especialmente en lo tocante a su política eclesial. Watters, Op. cit., p. 125.

abiertamente perturbador de las estructuras sociales sobre las que dominaba. El énfasis del proyecto político-social del partido paecista no correspondería a una genuina posición conservadora (salvo, en un criterio mínimo y teóricamente insatisfactorio, de defensa del orden social): la única institución tradicional sobreviviente de la crisis emancipadora, la Iglesia, queda fuera del abrigo del proyecto liberal, sin apoyos políticos en su defensa: muy al contrario, se le ataca tanto por cuestiones dogmáticas, hasta como obstáculo al nuevo esquema de relaciones sociales propuesto¹⁰⁸¹. Los estudios sobre su doctrina, como corresponde, hacen énfasis en sus posturas sociales, económicas y, digamos, de clase, ironizando sobre la base espiritual de la crítica de algunos notables conservadores a sus contemporáneos o, cuando más, tomándola como una posición excepcional¹⁰⁸² sin explorar los orígenes religiosos de este disenso, cuyas raíces se encuentran en las convulsiones político-religiosas de esta etapa

LAS NUEVAS VIRTUDES LIBERALES

En 1828, en los albores de la dictadura bolivariana, el flamante Arzobispo de Caracas, Ramón Ignacio Méndez, se lamentaba de la situación en la cual la prédica liberal había dejado la moral pública y las costumbres privadas. Según Méndez, las “obras inmorales” circulaban “como un torrente casi por toda la Diócesis”, y con ellas se propagaba la “doctrina de la sensualidad”, enseñando a la población “a no avergonzarse de los placeres los más brutales”. Se seducía a los jóvenes con la idea del placer terrenal disfrazando las “pasiones más bastardas” de las “dulces ilusiones”, mientras que “la misma corrupción parece

¹⁰⁸¹ “...su disputa no se refiere a aspectos propiamente espirituales, ni a la validez del dogma. La Iglesia es objeto de sus dardos en cuanto significa un escollo para el desarrollo económico” (PINO ITURRIETA, Elías (2003): **Las ideas de los primeros venezolanos**. Caracas, UCAB, p. 38)

¹⁰⁸² “En todo caso, prominentes conservadores tenían una filosofía moral y social contraria al individualismo que sirve de sustento económico” (Urbaneja, Op. cit., 2006, p. 75) Claro está que tales prominentes ideólogos conservadores no surgirían sino tras la década de 1840, en personajes influidos por la opinión eclesiástica del período que aquí estudiamos, y quienes manifestarán su insatisfacción, sin embargo, dentro de los linderos de las ideas liberales: Fermín Toro, Juan Vicente González, Cecilio Acosta, Rafael María Baralt (SUÁREZ FIGUEROA, Naudy (s.f.): **La restauración Católica venezolana del siglo XIX (1830 a 1870)**. Caracas, apuntes transcritos electrónicamente.)

transformarse en virtud moral”¹⁰⁸³. En cierto modo, las muestras de la nueva civilidad resultaban ofensivas al criterio del Arzobispo, quien se preocupaba por las consecuencias que podían tener estos nuevos hábitos para la vida religiosa de la nación:

“Qué de cosas se han inventado con el sólo designio de apagar toda idea de pudor y de religión! Pinturas lascivas, teatro, espectáculos, cantos afeminados, pero sobre todo libros perversos, obra de las tinieblas... En tales escuelas y con tales maestros es donde se forman tanto jóvenes que apenas han tocado los 15 años, que ya pretenden figurar como filósofos ilustrados: ellos conocen los nombres y las producciones de los mayores libertinos y herejes y se hacen una gloria de citarlos y de seguirlos...”¹⁰⁸⁴

Acaso errado en su juicio, no era desatinada la descripción del prelado al enfatizar lo central de los placeres terrenales en la prédica de sus contemporáneos laicos. A diferencia del proyecto liberal de 1811, una vez alcanzada la independencia política como objetivo fundamental y asumida la forma de gobierno republicana como mecanismo idóneo, lo importante era el progreso material económico y la consolidación político y social del sector que se presentaba como el dominante: los propietarios agrícolas y los comerciantes. En ellos se concentraban las virtudes y los bienes que la nueva república debía aparejar, y ellos tenían entonces de servir como modelo de conducta para el resto de la sociedad, rezagada en términos de su civilidad y participación política.

Esto respondía, en parte, al interés de los periodistas e intelectuales en promover el ingreso de Venezuela al reconocimiento y consideración de las potencias extranjeras, en especial de Gran Bretaña. El comercio, la tolerancia y en general la civilización eran medios para el progreso y, en sí mismas, constituían la felicidad pública; tanto mejor si eso nos vinculaba al avance cultural y económico de nuestro modelo británico, como lo había concebido desde muy temprano el irlandés William Burke¹⁰⁸⁵. Para los británicos, los recursos naturales y financieros que proveían las colonias, así como las consideraciones concretas acerca de la legitimidad ideológica de la rebelión contra la atrasada España (pese a ser su aliada en el continente europeo), servían de contexto intelectual

¹⁰⁸³ “Pastoral sobre libros tenebrosos”, septiembre de 1828. Recogida en MALDONADO, Francisco Armando (1973): **Ramón Ignacio Méndez, 1827-1939**. Caracas, Serie Arzobispos de la República de Venezuela, Ediciones del Ministerio de Justicia. p.257

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, p.259

¹⁰⁸⁵ PAQUETTE, Gabriel (2004): “The intellectual context of British diplomatic recognition of the South American republics, c. 1800-1830”, en **Journal of Transatlantic Studies**, vol. 2, n° 1. Dundee, Institute for Transatlantic, European and American Studies, university of Dundee/Routledge, p. 83

para el reconocimiento de estas nuevas naciones (proceso que, en justicia, no se inicia con la década de los 1830, sino que arranca desde la constitución de Colombia)¹⁰⁸⁶. Atender los intereses extranjeros era una incómoda pulsión de nuestros dirigentes, quienes veían en la prensa inglesa –referida a ellos por los comerciantes e inmigrantes que de manera incipiente se acercaban a la pacificada nación- el estímulo a sus propias ideas ilustradas acerca de la transformación y civilización del territorio. En el país todo estaba aún por hacer, ya que la victoria militar y la emancipación política sólo adquirirán significado pleno una vez que se modificaran los valores tradicionales contrarios a la nueva civilidad, material y terrenalmente concebida, es decir “... la fundación de una convivencia civilizada...”¹⁰⁸⁷.

El logro material sobre el cual descansaba esa convivencia era el dominio del territorio a través de la institución de nuevas formas económicas –aun si estas serían regidas casi por el mismo sector social que había marcado el predominio ideológico y económico antes de la crisis bélica-, en tanto la destrucción y el apego a modos de vida contrarios a la ilustración habían dejado un panorama desolador, que encerraba a su vez una importante promesa para quienes se incorporaran a la tarea de intervenirlo:

“El país es un misterio; verde y frondoso en todas las estaciones con una gigantesca vegetación, con selvas inmensas, con valles de todas alturas y en que tenemos todos los climas y con una asombrosa variedad de animales y plantas útiles, apenas tenemos lo necesario para la vida. Sin duda que la guerra nos ha empobrecido, pero mientras tenemos el número de brazos necesarios para que unos a otros se estimulen al trabajo, aumentando las necesidades y dificultando los medios de satisfacerlas, es un deber de los encargados de nuestra felicidad activar el interés particular y multiplicarlo”¹⁰⁸⁸.

El trabajo y la economía –lo que se debía esperar de los ciudadanos (“Trabajo y economía por parte de los ciudadanos; caminos, inmigración y policía por parte del gobierno”¹⁰⁸⁹- eran las muestras más acabadas del

¹⁰⁸⁶ *Ibíd.*, pp.86-88

¹⁰⁸⁷ PINO ITURRIETA, Elías (2001): **País archipiélago. Venezuela, 1830-1858**. Caracas, Fundación Bigott, p. 69

¹⁰⁸⁸ “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, Antonio Leocadio (1983): **La Doctrina liberal: Antonio Leocadio Guzmán**. Caracas, Serie Pensamiento político venezolano del Siglo XIX. Textos para su estudio (5), Congreso de la República / Ediciones conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar, p. 99

¹⁰⁸⁹ “Movilización del Crédito Territorial”, 1845, en VVAA (1983): **Conservadores y Liberales: los grandes temas políticos**. Caracas, Serie Pensamiento político venezolano del Siglo XIX. Textos para su estudio (12), Congreso de la República / Ediciones conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar, pp.443-444

progreso civilizatorio del hombre, las que lo elevarían frente a los salvajes desorganizados y sobre los pueblos bárbaros dominados por el despotismo, la ignorancia y el fanatismo. Una república civil sólo puede serlo en tanto que sea civilizada, y ello sólo sería posible en un ambiente intelectual y de seguridad propicio para la expansión de la industria y las artes. Es así como se fomenta el conocimiento económico, que se convertía en el medio más claro de conocer las causas de los fenómenos sociales y administrar la riqueza natural. La acción de estos repúblicos – que ocupaban la más alta escala social y oficial- se activaba hacia la prosperidad nacional, pasando por la bonanza individual:

“Generalizado el espíritu de asociación, las atracciones y simpatías que rigen y son influyentes en toda la naturaleza, se estrechan y conocen: los sabios, los artistas, los especuladores, el agricultor y el comerciante, cada cual encontrara con su semejante, y su afinidad producirá una ecuación de intereses que llevarán la organización social a la perfección (...); y llegado el tiempo en que así se entiendan y ocupen las altas y sublime inteligencia de la patria, ellas debe acabar por destruir la disidencia de opiniones y fijar un solo espíritu y objeto en la nación: *la felicidad común combinada con la individualidad...*”¹⁰⁹⁰

La élite que prescribe esta receta, encarnada en los políticos y publicistas civiles, será la que debía en adelante servir de ejemplo, y sobre la cual recaían los ojos del resto de la sociedad, cuyos hábitos o ignorancia la hacía o reacia o retrasada en su capacidad de intervenir en los asuntos públicos: “... y entonces se verá la cúpula social despidiendo los brillantes rayos de la inteligencia humana, celeste que iluminará al mundo sin incendiarlo”¹⁰⁹¹. No se trataba de una utopía igualitaria, sino de un proyecto cuya realización debía ir desde la cúspide dirigente hacia los sectores menos aventajados, incluso si estos se hallaban en contra de las indicaciones que la civilización pudiera imponer, por lo que serían avasallados según el progreso de la historia¹⁰⁹². Al describir las nuevas virtudes –que no se encontraban entre el pobre, el piadoso o el guerrero- se describía el nuevo modelo de ciudadano, y así, a los hombres que servían como rectores de la sociedad:

¹⁰⁹⁰ Discurso de Domingo Briceño y Briceño en la Sociedad Económica de Amigos del País, de la provincia de Caracas, 03-03-1834. En PINO ITURRIETA, Elías (1991): **Pensamiento Conservador del Siglo XIX**. Biblioteca del pensamiento venezolano José Antonio Páez, volumen 5. Caracas, Monte Ávila Editores, p. 84

¹⁰⁹¹ Id.

¹⁰⁹² Esta desigualdad social como premisa básica se ve reflejada en un texto de la década siguiente: “El sistema republicano, propende a la división de la propiedad. La división de la propiedad aumenta la riqueza pública (...). Dejemos obrar libremente el sistema republicano y respetando y auxiliando en privado la desgracia del que baja, rechazemos en público las injustas tendencias. Trabajo y economía son los únicos medios para subir el que está abajo, para sostenerse y elevarse el que está arriba. Pésame para la desgracia del amigo, enhorabuena por la felicidad de la patria”. “Las fortunas. Fortunas Coloniales. Fortunas Republicanas”, citado por PINO ITURRIETA, Op. cit., 2001, p.98

“Basta, pues, que un gobierno de la naturaleza del nuestro logre engendrar los hábitos de honesta ocupación, de modo que por ella ningún ciudadano carezca de los objetos necesarios a su subsistencia. Cuando haya conseguido este grandioso fin, sin gozar de la opulencia llegará ser próspero, fuerte y virtuoso. (...) ninguna virtud social es más susceptible de un pronto desarrollo en manos de un gobierno activo inteligente que el amor al trabajo, puesto que sus poderosos resortes existen siempre en el corazón humano. El bienestar y el deseo de procurárselo, ¿hay acaso resortes más eficaces?”¹⁰⁹³

¿Quiénes eran los sujetos históricos de esta transformación social? Los propietarios, agricultores -y a veces comerciantes- que participaban en la política, opinaban en la prensa, y se colocaban a sí mismos con la responsabilidad paternal de crear una nación todavía en su infancia. Como en varias ocasiones evocará Tomás Lander, el buen ciudadano venezolano era “...padre de familia”, ocupado en “cultivar la tierra natal...”¹⁰⁹⁴. Estos “títulos” de mérito, como los llamará el publicista caraqueño, justificaban su “fervor, porque ellos no presuponen poder ni patrocinio, sino amor a la patria en interés en la conservación de las instituciones liberales”¹⁰⁹⁵, y éstos eran avales “más que suficientes”, para ser considerado una persona de interés público y de miras políticas, de modo que debía y podía elevar su “voz a las altas regiones de la política venezolana...”¹⁰⁹⁶: ese era el modelo de Burke y del *Manual del Colombiano*. Como el mismo Lander resumía, describiendo a sus compañeros de responsabilidad un cuestionario introspectivo, donde evaluarían las cualidades que debía poseer un ciudadano idóneo:

“¿Fulano, a quien quiero proponer, tiene alguna profesión, alguna industria, algún arte? ¿Es como yo, médico, abogado con bufete abierto, comerciante, hacendado, farmacopola, etc.? ¿Vive de su trabajo? Si V.E. conoce que no tiene otro oficio que el de gobernar, deséchelo...”¹⁰⁹⁷

Si el buen ciudadano vive de su trabajo, su arte lo tendrá que llevar al aprendizaje de una nueva prudencia, que coaligada con la urbanidad, el hábito de industria y la ilustración, completaran la nueva virtud social. Ya no se trataba de la virtud política del pasado, sostenida en la prudencia de los textos clásicos, la jurisprudencia, o de la moralidad hallada en los cánones teológicos: al contrario, la nueva virtud se encontraba en el aprendizaje de textos heterodoxos y fuera de las preocupaciones usuales sobre la ley, el gobierno o la fe. La pieza faltante a la formación del buen

¹⁰⁹³ Discurso de José María Vargas en la Sociedad Económica de Amigos del País, de la provincia de Caracas, 03-02-1833. En PINO ITURRIETA, Elías (1991): **Pensamiento Conservador del Siglo XIX**. Biblioteca del pensamiento venezolano José Antonio Páez, volumen 5. Caracas, Monte Ávila Editores, p. 220

¹⁰⁹⁴ “Fragmentos, n° 7 / Petición al Congreso de Venezuela”, 1835, Lander, Op. cit., p. 269

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p.270

¹⁰⁹⁶ “Petición de Tomás Lander”, 1836, Lander, Op. cit., p.421

¹⁰⁹⁷ “Fragmentos, n° 8 / Al ciudadano presidente de la República”, 1835, Lander, Op. cit., p.291

ciudadano eran las lecciones de la economía política, que durante la crisis apenas habían sido asomadas tímidamente, siendo las cuestiones políticas el centro del debate ideológico. Tales lecciones implicaban, independientemente de la escuela económica a la que respondieran, que el bienestar de los particulares era necesario para el bienestar público, y que tal bienestar debía servir de base material para las acuciantes tareas de la civilización. Desde la *Sociedad Económica de Amigos del País*, un expositor expresaba esta expectativa educativa con entusiasmo, ya que era fundamental para el establecimiento exitoso de una sociedad comercial:

“...cuánta es la utilidad del estudio y aplicación de la economía política; de esa ciencia nueva que había desentrañado verdades eternas sacadas de la naturaleza de las cosas, ha enseñado a los hombres los medios de adquirir, de conservar, de producir, ir y hacerse felices con el trabajo guiado por los principios; que ha multiplicado la civilización, y con ella el comercio del mundo; y que establecida sobre la moral más perfecta de justicia más bien distribuida sirve de cimiento a la libertad civil y la prosperidad de las naciones.”¹⁰⁹⁸

Todo el mundo civilizado, lo que a los ojos del expositor eran las naciones europeas, habría reconocido “la importancia de la propagación de estos conocimientos [de economía política], y su novedad hizo una verdadera revolución en las ideas (...), preconizando siempre el influjo de la economía en la conveniencia universal de los hombres” y marcando “una época de la cual podría buscarse la dicha general y particular en la observancia estricta de las luminosas reglas que inculcan el modo de consumir reproduciendo.”¹⁰⁹⁹ El entusiasta criollo, que transcurre su discurso alabando las referencias clásicas de esa naciente disciplina (Adam Smith, Étienne Joseph Garnier, François Quesnay, Jean Baptiste Say, John Malthus...), promete alcanzar a través de la economía política la felicidad moderna de la abundancia y no la antigua de la virtud, mientras que denuncia a aquellos que -por conservar antiguos prejuicios y mortificaciones corporales en búsqueda de ganancias espirituales- como escollos para el alcance de las “ventajas prácticas de la libertad”, en tanto están convencidos que: “... otras residencias, sin el auxilio del economía, nos bastan para dirigir los negocios políticos, [debido lo cual] pasaremos

¹⁰⁹⁸ Discurso de clausura de las actividades de la Sociedad Económica de Amigos del País, 27-12-1830, citado en Raynero, Op. cit., p. 64

¹⁰⁹⁹ Id.

la vida en ensayos infructuosos y acaso perjudiciales”¹¹⁰⁰. Entre esas personas que mantenían los prejuicios del pasado y el desdén a la prosperidad material se encontraban los sacerdotes más ortodoxos, quienes además –por encontrarse socialmente en una posición de influencia considerable- afectaban en la práctica la propagación de los hábitos de economía y trabajo entre los sectores menos aventajados, los que se encontraban así sometidos al ascendente clerical. Su inadecuación ante el nuevo orden se notará, en especial cuanto dicho clero se oponía tradicionalmente a la más necesaria de las medidas, considerada la panacea entre los publicistas de la década: la libertad religiosa.

La relación entre libertad religiosa y prosperidad había sido publicitada con frecuencia, y a ella volveremos a referirnos más adelante. Sólo cabe mencionar en este punto que las carencias civilizatorias de la población nativa –por razones de hábitos y molición cultural, aunque soterradamente también por consideraciones de carácter racial- debían ser suplidas por la positiva influencia que los extranjeros emprendedores tendrían entre nosotros. Este ideal será presentado hacia finales de la década, como una realización concreta del influjo extranjero, en el periódico *El Liberal* de Caracas.

“Sastres, carpinteros, maquinarios, sombrereros, herreros, zapateros; plateros y otros artistas se han establecido en el país y difundido en él conocimientos importantes en sus artes respectivas. Nuestros trapiches, casas, muebles, vestidos y todo lo que sirve para aumentar la riqueza y los goces personales, atestiguan por todas partes la mejora que disfrutamos (...) Vestidos, modales, circunspección, amor al trabajo, división de él y todo lo que puede comprenderse bajo la palabra ‘costumbres de un pueblo’, ha hecho entre nosotros una mejora considerable.”¹¹⁰¹

En suma, la inmigración habrá logrado el ingreso de nuevos y mejores ciudadanos, cambiando con ello la estructura y aspiraciones del pueblo. Porque ante la realidad de un país feraz pero culturalmente inhóspito, debían adelantarse todas las medidas civiles que promovieran su transformación. Para ello hacía falta población, pero no cualquier población, sino la de un pueblo de mejores costumbres que –en virtud de tales- pudiera participar de manera útil en la civilización y dirección de la

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, p.65

¹¹⁰¹ “Progresos de Venezuela”, *El Liberal*, Caracas, nº 106, 22-05-1838

sociedad; porque, como diría unos años antes Lander, el pueblo no existía, y sólo vendría si se proclamaba la libertad de cultos:

“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.”¹¹⁰².

Esto lleva, casi por descontado, a la impugnación del carácter de los miembros del clero. No se trataba sólo de la reactancia política de la jerarquía eclesiástica –vinculada como estuvo al autoritarismo bolivariano– la cual acogía en sus seno a “cualquier plaga de fanáticos hipócritas”¹¹⁰³, sino además de su incapacidad intrínseca para concebir el mundo de acuerdo a la ideología material que se presentaba como panacea, toda vez que su conducta lo hacían la antípoda de los buenos ciudadanos (los padres de familia, agricultores y comerciantes). Su aspiración al fuero eclesiástico¹¹⁰⁴ y las “cartas de esclavitud”¹¹⁰⁵ burlaban la igualdad legal y socavaban las verdaderas leyes de la naturaleza; sus convicciones religiosas presentaban a la vida contemplativa e infértil de solterones como un modelo de vida digno a ser imitado; sus conventos¹¹⁰⁶ y sus propiedades amortizadas¹¹⁰⁷ estancaban la economía, al consumir –sin reproducir– ingentes recursos materiales y humanos que pertenecían a la sociedad, mientras que exigían vorazmente el gravoso diezmo a los ciudadanos productivos¹¹⁰⁸. La economía política, en la boca de Say,

¹¹⁰² “Libertad de cultos”. **Fragmento Semanal** [nº 3], 24-12-1833. Lander, Op. cit., p. 219. Es notable en este punto cómo la existencia de un culto único y poderoso alejaría a los inmigrantes verdaderos, aquellos que se convierten en ciudadanos al hacerse propietarios y agricultores. Trasciende incluso en estos escritos la oposición posterior que liberales como Lander plantearán entre los comerciantes, logreros o especuladores y los agricultores. Claro está que para la década de 1830 estas diferencias estaban apenas en latencia.

¹¹⁰³ “Remitido”, **El Conciso**, Caracas, 10-02-1834, n° 13

¹¹⁰⁴ “El Fuero Militar y el de los Eclesiásticos”, **Semanario Político**, Caracas, 1º-09-1830, n° 14

¹¹⁰⁵ En la colección de Libros Raros de la Biblioteca Nacional, bajo el registro de Hojas Sueltas, se encuentran numerosos ejemplos de estas cartas, que son más bien planillas donde el fiel hacía constar ante la Iglesia las ocasiones y recursos que dedicaría ese año al culto “con la mayor devoción que pueda”, en especial, de la Virgen María en sus distintas advocaciones. Estas cartas seguían vigentes y en uso durante los primeros años de la república. Sobre su origen, léase GONZALBO AIZPURU, Pilar (1997): “Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús”, en GARCÍA AYLUARDO, Clara y RAMOS MEDINA, Manuel (1997): **Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano**. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.259-261. Para manifestaciones venezolanas de esas cartas, léase FEBRES CORDERO, Tulio (1959): **Tres siglos de imprenta y cultura venezolanas: 1500-1800**. Caracas, Universidad Central de Venezuela.

¹¹⁰⁶ “Remitido”, **El Conciso**, Caracas, 10-03-1834, n° 50

¹¹⁰⁷ “Ojeada al proyecto de Constitución que el Libertador ha presentado a la República Bolívar”, 1826, en Guzmán, Op. cit., p. 37

¹¹⁰⁸ “Memoria...” en *Ibid.*, p.117. En los considerandos de la ley de cesación de los diezmos del 6 de abril de 1833, se proclamaba que ésta carga parafiscal era contraria al progreso y a la economía: “... el impuesto decimal es excesivo, pues grava no sólo la renta de los ciudadanos, sino también frecuentemente sus capitales, y por consecuencia, es contrario a la felicidad pública”. Además, alentaba un mercado oscuro de

Quesnay, Smith o Jovellanos, desdeñaba su aporte social positivo o, cuando menos, lo minimizaba. En una palabra, los sacerdotes no eran dignos de la ciudadanía, por lo que su influencia en los asuntos públicos debía ser reducida paulatinamente, así como la ciencia y la economía desplazarían paulatinamente al fanatismo y la ignorancia que sostienen a la falsa religión, a consecuencia de la vinculación de la Iglesia con el poder, abandonando su original posición evangélica.

Así, a los ojos de los publicistas liberales venezolanos, el catolicismo de Roma se había convertido, de emanación natural del carácter espiritual del hombre –que aquéllos no niegan del todo-, en un aparato temible de poder, tal como se reflejaba en ingentes impresos¹¹⁰⁹: la Iglesia había abandonado su carácter democrático originario¹¹¹⁰ para pasar a la hipocresía del dominio oligárquico¹¹¹¹, y esto hacía que sus reuniones sirvieran como una fuente de amenazas potenciales contra una República liberal y comercial. Por una parte, se trataba de un cuerpo presto a recibir a los más fanáticos intolerantes, además de ser un espacio donde los holgazanes podían encontrar un refugio socialmente aceptable, desde el cual propagar su existencia viciosa. En uno de sus *Fragmentos*, Lander resumía la situación sucintamente mientras que criticaba la amortización de las propiedades conventuales a favor de la Iglesia: los conventos y monasterios serían “alcázares del despotismo edificados por la holgazanería y el fanatismo”¹¹¹². Con una expropiación y conventos, a los que llama “zahúrdas” y “pocilgas”, suprimiendo a éstos como centro de enseñanza y religión, y sustituyéndolos por escuelas y colegios nacionales. A fin de cuentas para el polemista caraqueño “los

capitales, al terminar las deudas de los fieles y productivos ciudadanos “...a beneficio de los rematadores y colectores”. Recogida en CARRILLO BATALLA, Tomás (1993): **Pensamiento Económico de Santos Michelena**. Caracas, Academia Nacional de Ciencias Económicas, vol. III, pp.446-447

¹¹⁰⁹ Uno de los más citados será uno del jansenista italiano Pietro Tamburini, teólogo afín al Sínodo de Pistoia en el siglo XVIII, y adversario del ultramontanismo, cuyo texto seminal será reimpresso en Caracas. TAMBURINI, Pietro (1832): **Verdadera idea de la Santa Sede**. Caracas, Imprenta de Valentín Espinal.

¹¹¹⁰ “Política eclesiástica de la Iglesia, desde Jerusalén hasta Caracas. Primer período: Democracia”, **El Fanal**, Caracas, N° 46, 24-03-1831

¹¹¹¹ “Política eclesiástica de la Iglesia, desde Jerusalén hasta Caracas. Segundo período: Oligarquía”, **El Fanal**, Caracas, N°s 71 y 72, 19 y 29-10-1831

¹¹¹² “Fragmentos nº 8” (Conventos), 1835, en Lander, Op. cit., p.299

que no trabajan no pueden tener propiedades”¹¹¹³, y si no son propietarios, mal pueden ser ciudadanos.

Para Lander la Iglesia no sólo era improductiva por omisión -al evitar la circulación de ciertas propiedades, mantener una clase holgazana, la reproducción del lujo de los altares- ni siquiera sólo por acción -al denunciar a la economía como una trampa de los filósofos, impugnando el lucro, la acumulación y el flirteo con proposiciones heterodoxas en materia de religión-; además de lo anterior, la Iglesia resultaba enemiga de la prosperidad gracias al despliegue de sus actividades más simples: la caridad distraía el justo pago de las deudas y los ritos estorbaban la actividad laboral. “Nuestros antepasados, seducidos por el fanatismo de la muchedumbre de cerquillos y sotanas, que entonces como directores espirituales de todos, lo eran por consecuencia de los bienes terrenales, disminuyendo las fortunas venezolanas con la creación de cargos a favor de obras que llaman pías, y en perjuicio de sus hijos.”¹¹¹⁴ Lander razona que, si se ha empobrecido a los propietarios futuros con el fin del tráfico de esclavos y la progresiva manumisión de la mano de obra rural, también debían reducirse las cargas monetarias que, a favor de la Iglesia, debían sufragar los agricultores. Especialmente si se considera que estos diezmos no sólo mantienen a una clase holgazana, sino que además se dirigen en gran medida a los días festivos del santoral, celebraciones que, como ha mencionado antes Lander, sustraen a los trabajadores del campo para actividades licenciosas y además distraen al agricultor en gastos adicionales:

“Todos ellos son para celebrar el día de algún patriarca o profeta, cuyas intercesiones solicita para mejorar la suerte del propietario. Pero es maléfica, que destruye hasta sus esperanzas, porque este santo tiene para su celebración un día que se destina el peonaje a santificarlo con la beodez; por aquello de que como no se trabaje, se agrada a Dios, aunque se pase en bacanales (...) Son, pues dos días que el santo quita trabajo al propietario, después que le ha quitado parte de sus ahorros para provocarle este mismo desorden, en que todos perdemos y sólo gana el que canta la misa, el que predica el sermón y el sacristán.”¹¹¹⁵

¹¹¹³ Para aumentar la herida, añade: “Se exceptúan los ladrones. Algunos dirán que muchas de las rentas de los conventos son robos piadosos, o triunfos de la falsa piedad, obtenidos al favor de la ignorancia de nuestros no muy adelantados progenitores.” Id.

¹¹¹⁴ “Reducción de réditos”, en **Fragmento Semanal**, n° 8, 1835. Lander, Op. cit., p.305

¹¹¹⁵ *Ibid.*, p.306

Atendiendo a una posible refutación basada en la necesidad de estas fiestas, y la pertinencia del diezmo para servir a la causa general de la moralización pública, Lander añade a lo anterior que los representantes deben atender a una voluntad distinta, y no equilibrar las cargas sociales que, al momento, perjudican gravosamente al pueblo votante. La situación es tal que se lucra a una parte de la sociedad "...en perjuicio de la otra"¹¹¹⁶. Este último aspecto era considerado particularmente oneroso, ya que la administración y secuencia de actividades propias de una visión utilitaria del tiempo¹¹¹⁷ (requerida para la integración de nuestra letárgica agricultura a los ritmos del comercio y la civilidad), era interrumpida por las invocaciones religiosas que se adaptaban mal al nuevo tiempo del trabajo productivo. Como lo muestra en una famosa queja el polemista:

"Mejora el trabajo la condición de los asociados, porque es el origen de donde pueden emanar la mayor suma de productos que cada uno obtenga, y la moralidad de todos. El que se ocupa algo gana, y mucho se aleja de los vicios y excesos que precipita la ociosidad. Y ¿qué es lo que sucede en nuestro país, con la multitud de días festivos establecidos en España, nuestra antigua metrópoli, cuando la espada y el bonete se dividieron el imperio del mundo? Deja el campesino de trabajar el día festivo por presentarse a la holganza y a la beodez; deja el ciudadano de ocuparse por pasear y distraerse, gastando en profusiones lo que no tiene. Así vienen a ser la ociosidad, el licor y el excesivo gasto, otras tantas ofrendas que dedican a Dios los extraviados venezolanos. Así viene a ser la miseria, premio de nuestra falsa piedad. Fiesta hay que se instituyeron para celebrar triunfos o prosperidades cuando se ocupaban de exterminar de vencer y exterminar a los inocentes indígenas. (...) Por otra parte, si un gran número de los 365 días que el año tiene, los emplea el hombre en meditar o en holgarse, claro está, igualmente que desobedece el precepto que recibió de su Creador (...): comerás el pan con el sudor de tu frente. (...) Nuestros campos inspiran compasión observados los días que suceden a San Juan, San Pedro, o a otros semejantes.; abandonadas las sementeras, y los peones o todavía embullados tocando la maraca, el tambor y el carrizo, o lánguidos y postrados sobre los bancos de las pulperías, recobrando las fuerzas que perdieron por el licor y la intemperancia. (...) Cada santo nos arrebató dos días"¹¹¹⁸

Pero no todo pueblo religioso sufre este desorden: los norteamericanos - observa Lander con la admiración que aumenta su escándalo y desconsuelo hacia sus compatriotas- no sufren ese perjuicio: trabajan seis días a la semana, retirándose con celo el único día de su descanso¹¹¹⁹. Sólo las naciones católicas sufren un calendario religioso que conforma a los requerimientos de la producción. Por eso pide al Congreso que uniformice los días de trabajo, y restrinja la iniciativa de los promotores de las fiestas patronales (aunque menciona a las "diferentes

¹¹¹⁶ Id.

¹¹¹⁷ En la teología judeocristiana existe una distinción, parcialmente heredada de la diferencia entre χρόνος y el καιρός de los griegos), entre el tiempo predestinado y el tiempo secuencial sobre cuya ilusión transcurren los asuntos ordinarios del ser humano. Tal tiempo secuencial, y su medición precisa, ha sido una característica principal de las sociedades modernas. Al respecto, léase a FENN, Richard K. (2005): "Time: traditional and utilitarian" en HOROWITZ, Maryanne Cline (2005): **New dictionary of the history of ideas**. Nueva York, Charles Scribner's Sons/Thomson Gale, vol. 6, pp. 2333-2335.

¹¹¹⁸ "Fragmentos, nº 12", 1835, en Lander, Op. cit., pp.410-411

¹¹¹⁹ *Ibid.*, p. 410

religiones”, sus ejemplos son esencialmente aquellos de las festividades católicas)¹¹²⁰. No se trata simplemente de adaptar las fiestas y ceremonial eclesiástico al culto de los valores republicanos –como se había hecho desde 1811-, sino que se busca minimizarlos, de modo que su desarrollo sea menos ostentoso y público, y así no estorbe a las actividades provechosas de los ciudadanos¹¹²¹.

Porque, en el fondo, los ciudadanos honrados y trabajadores eran presentados por Lander como víctimas de la rapacidad clerical. En otra ocasión, a mediados de 1832, aparece publicado un folleto titulado: *Apego sacerdotal a los bienes terrenales*, donde el caraqueño expone con detalle una presunta confabulación antisocial entre el rector del Seminario de Caracas, presbítero José Nicolás Díaz y las autoridades civiles Francisco Rodríguez Tosta y Francisco Javier Yanes (quien había sido abogado del Arzobispo Méndez), de modo de lograr ocupar unas tierras pertenecientes a las familias Castilloveitía, Tovar y Lander en los Valles del Tuy, adyacentes a una propiedad adquirida por aquél sacerdote. Aunque bajo un título que generaliza y pretende llamar la atención, no hay elementos en el texto que censuren, en general, la conducta del clero, sino de uno de sus representantes particulares. Sin embargo, Lander sugiere que algunos sacerdotes amistados con él le habían reclamado el tono del remitido, por lo que decide publicar una continuación que, más que aclaratoria sobre unos puntos con los que el rector Díaz y sus defensores lo habían señalado¹¹²², servía para ilustrar la plena actitud anticlerical del periodista, quien ya había satirizado acerca del boato y el ceremonial eclesiástico en ocasión de la expulsión de los obispos, que revisaremos en la siguiente sección. Fermín Castilloveitía añadía en su

¹¹²⁰ *Ibíd.*, p.411

¹¹²¹ Un comentario similar es hecho por un diplomático brasileño con misión en Caracas, al decir que las “...procesiones se consideran en Caracas como una diversión pública, y son las únicas fiestas en que la generalidad de la población toma parte. Son frecuentes y dispendiosas...”. citado por PINO ITURRIETA, *Op. cit.*, 2001, p.135

¹¹²² Díaz ofrece su versión de los hechos, señalando cómo las familias Castilloveitía, Lander y Tovar habían incurrido en malos negocios y deudas; no hay allí mayores críticas a la actitud anticlerical de Lander, ni mayores detalles aparte de aclaratorias al periodista agricultor; presumimos que otras respuestas o comentarios privados a Lander sí habrían hecho referencia al clima intelectual sobre el cual el periodista y propietario enmarcaba esta disputa particular. DÍAZ, José Nicolás (1832): **Apego a la justicia**. Caracas, Imprenta de Tomás Antero. Fermín Castilloveitía también expondría su versión de los hechos, en un folleto modesto y sin las pretensiones literarias de Lander; CASTILLOVEITIA, Fermín (1832): **Contestación al impreso publicado por el Dr. José Nicolás Díaz, sobre el litis que sigue con el Sr. Fermín Castilloveitía, por una posesion de tierras en los Valles del Tuy**. Caracas, sin pie de imprenta.

defensa el contraste entre el “inmoderado deseo de adquirir” del sacerdote y el trabajo de los afectados como agricultores, quienes se veían interrumpidos en sus tareas por atender esta querrela judicial, reunidos como estaban en la ciudad y fuera de sus haciendas, “...lugar de mis fatigas y objeto de las esperanzas de una familia numerosa”¹¹²³, contraste que será luego desarrollado por Lander.

Aunque Lander reconoce en la continuación a su *Apego Sacerdotal...* que el arzobispo Méndez había intercedido por el avenimiento entre las familias afectadas y el rector Díaz¹¹²⁴, utiliza este nuevo escrito para determinar el carácter del clero en general, y no del rector en particular. En el documento, extendía sus críticas más allá del señalamiento *ad hominem*, manifestando su persuasión acerca de la aplicación de los sacerdotes en obtener beneficios temporales, el uso de su influencia espiritual para fines personales y materiales, y la generalizada ausencia de genuina virtud dentro de este sector socialmente perjudicial. Quien falta en lo poco, falta en lo más, parece exclamar Lander, al mostrar que los apetitos del clero no son sólo los de la posesión improductiva y los de la holgazanería, sino de algunos más lúbricos:

“El hombre moral, (...) procura obrar y que obren sus súbditos, sus parientes y sus discípulos, de un modo consecuente con sus preceptos, para lo cual coloca la virtud, a una elevación proporcionada a la estatura humana. Ustedes [los clérigos] han elevado a virtudes, promesas que no pueden practicarse, verbigracia, el celibato de los sacerdotes y, ¿creemos que las observan, cuando les vemos infringir y atropellar preceptos mucho más proporcionados a nuestra frágil naturaleza? Con razón se reparan como sospechosas las facciones de los párvulos amparados en las casas de los curas, parecidas a las de éstos, y con razón los maridos que tienen mujeres o hijas hermosas, no admiten visitas de frailes bien nutridos y pescuezudos”¹¹²⁵

La luctuosa represión de sus pulsiones naturales por parte de los sacerdotes los distancia del natural, productivo y paternal deseo de engendrar nuevos ciudadanos que tendría para Lander aquél varón parangón de virtudes republicanas y liberales que Lander modela en sus escritos.

Para Lander, la exposición de los sacerdotes como agentes de intereses particulares de un miembro del alto clero era en sí misma escandalosa, y no corresponde al rol que deben tener los eclesiásticos en

¹¹²³¹¹²³ CASTILLOVEITIA, Fermín (1832): **Libertad de Imprenta**. Caracas, Imprenta de Tomás Antero.

¹¹²⁴ “Continuación del apego sacerdotal a los bienes terrenales”, 1832, en Lander, Op. cit., p. 146

¹¹²⁵ *Ibíd.*, p.148

la sociedad. Lander, citando una autoridad anónima, dice que los sacerdotes “son en un Estado (...) lo que son los preceptores en las casas de los ciudadanos, unas personas destinadas a dirigir las almas, hacer oración y dar ejemplo, y que no pueden, esto es entre paréntesis, tener ninguna autoridad sobre los amos de la casa (...). Al contrario, el magistrado debe sostener y contener al sacerdote, así como el padre de familia debe dar consideración al preceptor de sus hijos, e impedir que éste abuse de ella. Un sacerdote bueno es el médico de las almas”, a lo que añade Lander: “y no el tormento de sus prójimos”¹¹²⁶. Sin embargo, Lander ilustra quién debe tener la tarea de ser preceptor de los nuevos ciudadanos en una república liberal:

“Con sobrada justicia, señor rector, son dirigidos los colegios y establecimientos de enseñanza pública, en las sociedades no montadas a la española, o a lo monacal, que es lo mismo, por padres de familia interesados en formar buenos esposos, tiernos padres y verdaderos ciudadanos, por padres de familia, cuyas costumbres domésticas sean otras tantas garantías de las que imitarán los alumnos más después, y cuya visible y reconocida prole, aleje la sospecha y hasta la posibilidad de que enseñen a nuestros hijos la costumbre de...”¹¹²⁷

El maestro ideal es, para Lander, el ciudadano modelo, bajo el patrón que él y sus compañeros ideológicos habían descrito: el propietario (preferiblemente agrícola), padre de familia. No podía entonces serlo un sacerdote improductivo.

Como corolario, sólo el hombre de negocios, el hombre de trabajo, tenía derecho a inmiscuirse en los asuntos terrenales; Lander, citando en ambos folletos a Pablo de Tarso en su carta a Tito¹¹²⁸, resalta lo impropio que es para el hombre ordenado en la Iglesia el ser “litigante... codicioso”. Pero no tanto porque estas fueran actividades que se encontraban –como sugiere Pablo- por debajo de la dignidad del clérigo sino, como gira el asunto Lander, porque los sacerdotes católicos no pueden, dada la

¹¹²⁶ *Ibíd.*, p.147

¹¹²⁷ *Ibíd.*, p.148. Lander remite con esos puntos suspensivos al “tercer artículo de la letra o del Diccionario Filosófico” de Voltaire –“Onan-Onanismo”- que se refiere a la vida “poco edificante” del patriarca Judá y a las consecuencias fisiológicas y morales de dicho hábito “vergonzoso y funesto (...) que tan extendido está entre los estudiantes, los pajes y los frailes jóvenes”. Aparte del chiste sobre la hipocresía de los sacerdotes que se encuentra en la implicación de Lander, hay en Voltaire una reprimenda a la actividad sexual no reproductiva, ya que no sólo “engaña” a la naturaleza, sino que además –siguiendo los estudios de Samuel Tissot- “origina la pérdida de las fuerzas, la impotencia, la depravación del estómago y de las vísceras, los temblores, los vértigos, el embrutecimiento, y muchas veces la muerte prematura”. Dado el interés de los hombres de su tiempo por el vigor corporal de los jefes de familia, así como la exaltación de una moderada continencia y del amor conyugal (como expone, por ejemplo, el *Manual del Colombiano*, esp. los capítulos VII y IX), el reproche de Lander es severo. La edición que usa el caraqueño es la traducción del peruano Cayetano Lanuza: VOLTAIRE (1825): **Diccionario filosófico de Voltaire, traducción al español, en la que se han refundido las cuestiones sobre la enciclopedia, la opinión en alfabeto, los artículos insertos en la Enciclopedia y otros muchos**. Nueva York, Imp. de Tyrell y Tompkins, vol. VIII, p. 169

¹¹²⁸ 1 Timoteo, 3, 2-3. En la edición de los escritos de Lander publicada en 1983 aparece referido, por error, el capítulo 8.

naturaleza de su actividad, lidiar con los asuntos que los hombres no desnaturalizados normalmente tratarían. Los que no trabajan ni producen verdaderas familias no pueden tener propiedades, y por tanto no tienen el interés natural en protegerlas con justicia. Por eso el clero trafica “trafican en nuestra credulidad”, de modo de intentar

“... participar de la veneración que inspira la religión; temamos todos que llegue el día en que la religión participe del odio o desprecio que se hagan ustedes merecedores, temamos todos que la continuación de las injusticias sacerdotales hagan agitar la peligrosa cuestión de *si las instituciones religiosas han sido provechosas a las sociedades o sólo a los sacerdotes.*”¹¹²⁹

Por lo tanto, la nueva sociedad que los repúblicos de 1830 ambicionaban debía tomar en cuenta la amenaza interna que el clero católico concentraba, y así, debía prepararse para neutralizar la influencia pública de la religión.

LA CONSTITUCIÓN Y LOS OBISPOS

La ruptura con Colombia trajo a colación la insatisfacción de las élites seculares venezolanas con el arreglo político religioso de aquella república, tal como lo reflejan los comentarios de oposición a Bolívar expuestos en el capítulo precedente. La petición secesionista de la ciudad de Caracas incluía una referencia explícita a la libertad religiosa, implicando la redefinición de la política eclesiástica instituida por la decaída república: su cuarta cláusula rezaba “Que para facilitar la inmigración de los extranjeros y con ella la agricultura, comercio y artes, se les proporcionen los medios para su establecimiento en el país, sin restricción alguna por la diversidad de su creencia religiosa.”¹¹³⁰ Entre los firmantes de esta petición se encontraban Pedro Briceño Méndez, Carlos Soublette, Tomás Sanabria y José M. Vargas, todos ellos laicos. En general, salvo en el caso de regiones donde las élites eran ostensiblemente partidarias del clero (como en Mérida, Coro, o Maracaibo) las peticiones de las municipalidades venezolanas aspiraban

¹¹²⁹ *Ibíd.*, p. 152.

¹¹³⁰ “Petición del Colegio electoral de Caracas, á 3 de Julio de 1829, al Congreso Constituyente de Colombia”, en ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA (1890): **Documentos para los anales de Venezuela desde el movimiento separatista de la gran Colombia hasta nuestros días. Coordinados y publicados de orden del Presidente de la República, Dr. Raimundo Andueza Palacio, por la comisión que nombró de su seno la Academia Nacional de la Historia**, 1er período. Caracas, Imprenta y Litografía del Gobierno Nacional, tomo II, pp. 237-239.

que el cambio político trajera consigo la implementación de numerosas reformas económicas, a la luz de las cuales se hacían leves críticas a la situación religiosa heredada del último régimen bolivariano¹¹³¹: se pedía que se separara a la Iglesia del poder civil, así como se criticaba las reformas educativas anti-ilustradas de finales de la década anterior¹¹³².

Aunque a lo largo del periodo veremos a la Iglesia a la defensiva – enarbolando los principios del lenguaje político católico tradicional- esta actitud no será evidente desde temprano. A inicios del año de 1830, la oposición del clero más ortodoxo no se hizo sentir con decisión, ya que aunque Bolívar –como expresaba en sus últimas cartas- esperaba la manifestación del entusiasmo eclesiástico sobre el cual había sostenido parte del piso político del que sería su último gobierno, el alto clero venezolano actuaba como si no estuviese involucrado en la contienda: Mariano Talavera, el obispo de Tricala y vicario apostólico de Guayana, interrogado por Santiago Mariño como comisionado de los secesionistas venezolanos, expresaba su desinterés en la diatriba política y su sumisión a la autoridad civil, por lo que el nuevo gobierno no debía temer una reacción adversa de su parte¹¹³³. Mientras tanto, el arzobispo Méndez le escribía a su rival Santander expresándole su interés en mantener la unidad y tranquilidad social, separándose de los secesionistas sin reprochar abiertamente sus intenciones¹¹³⁴. Esto puede evidenciar que los obispos no esperaban, en el corto plazo, una intervención militar colombiana sobre Venezuela, y que, aunque pudieran secretamente abrigar alguna esperanza en ese sentido, no podían saber el modo en que la muerte de Sucre y Bolívar en la segunda mitad del año, así como la incapacidad de Urdaneta para sofocar el disenso neogranadino contra el gobierno militar bolivariano, afectaría estas expectativas¹¹³⁵. Quizás

¹¹³¹ *Ibíd.*, tomo III, p.182-185

¹¹³² Watters, *Op. cit.*, p. 129

¹¹³³ Ocando Yamarte, *Op. cit.*, tomo I, pp.171-173

¹¹³⁴ Watters, *Op. cit.*, p. 128

¹¹³⁵ Por otra parte, Méndez no había mantenido buenas relaciones con el gobierno de Urdaneta, el cual apoyó las medidas tomadas por el general Juan Antonio Padrón acerca de la precedencia de la policía en las procesiones religiosas, medida que produjo la cesación de estos eventos por casi tres años. Ocando Yamarte, *Op. cit.*, tomo I, pp.128-142; Diario de Robert Ker Porter, 21-06-1832. En DUPOY, Walter (comp. 1966): **Sir Robert Ker Porter's Caracas Diary, 1825-1842: a British diplomat in a newborn nation**. Caracas, Foundation Otto and Magdalena Blohm, p.628

ello, tanto como el celo pastoral¹¹³⁶ o la ambición personal¹¹³⁷, pueda explicar la actitud rebelde de los obispos tras el proceso constituyente de 1830, luego de su cautela inicial, a medida que confirmaban que las instituciones no se acomodaban a sus aspiraciones más modestas.

El 13 de enero de 1830 fue convocado, por decreto del general Páez, el Congreso Constituyente de Venezuela, el cual se reuniría a partir del mes de mayo, tras una presurosa elección¹¹³⁸. En este Congreso, los asuntos de política eclesiástica, tendrían para la Iglesia su coyuntura menos a auspiciosa: menos que en 1811, cuando el vocal partido eclesiástico ocupaba casi un cuarto de las posiciones en el Congreso; menos que en 1819, cuando pese a la escasez de sacerdotes, se sentía la pesada autoridad de Bolívar que moderaba a los más radicales anticlericales.

Celebrado -no sin justicia- como una de las congregaciones más ilustradas de venezolanos, el Congreso constituyente de 1830 fue precisamente una reunión que evitó los vínculos con los antiguos estamentos nobiliarios, con el sector militar que había dominado la escena política durante la guerra y, de manera más evidente, con el clero. Se trataba de una colección fundamentalmente civil, de propietarios y letrados laicos: el vínculo de la Iglesia con la decaída dictadura bolivariana puede haberle costado una presencia más significativa. Pese a eso, el Arzobispo Ramón Ignacio Méndez había enviado una felicitación temprana al Congreso, felicitando su instalación y deseando que restaure la concordia en la república, ahora envuelta en un “horroroso (...) caos”¹¹³⁹, pese a no haber recibido una noticia oficial de la incorporación de esta convención. Casi dos semanas más tarde, por una serie de desencuentros entre la cámara plena y la comisión redactora de la

¹¹³⁶ Navarro, Op. cit., 1951, p.302

¹¹³⁷ Watters, Op. cit., p.143

¹¹³⁸ Plaza, Op. cit., 2007, p.23. El sistema para elegir a los diputados era un sistema de segundo grado, donde cada cantón escogía a un elector y éstos a los constituyentes de su provincia. Los votantes debían ser propietarios, rentistas o personas de algún empleo decente y regular. No hay ninguna prescripción específica en contra del clero. “Decreto del trece de enero de 1830, del jefe civil y militar de Venezuela, que establece la forma de la elección de Diputados al Constituyente”, CONGRESO DE LA REPÚBLICA (1979): **Actas del Congreso Constituyente de 1830**. Tomo I, anexos, pp.79-82

¹¹³⁹ Oficio del 28 de mayo de 1830, del Arzobispo Méndez al Congreso Constituyente de Venezuela, citado por Ocando Yamarte, op.cit, tomo I, p. 183

salutación al arzobispo¹¹⁴⁰, el cuerpo envió una respuesta en agradecimiento, solicitando al prelado que se sometiera a su voluntad, como derivada de la soberanía popular y como expresión de la nueva moral liberal. Así, le pedían que restringiera su participación pública a sus intereses pastorales, y que dejara los asuntos públicos a quienes eran sus legítimos rectores:

“... Es sin duda un feliz presagio para Venezuela, la reunión de la Asamblea Constituyente; los pueblos la pidieron como la tabla de salvación y el único remedio para sus males, y el Congreso, que debe corresponder a la confianza pública, y que desea hacer el bien, mejorará la suerte de estos mismos pueblos, proporcionándoles los gozos de un sistema liberal.

El Ministerio espiritual que V.S. ejerce, también proporciona medios de cooperar a la dicha y prosperidad de la Nación; y el Congreso espera de las virtudes políticas y morales de V.S. que exhorte y predique a los fieles la obediencia a las sanciones del mismo Cuerpo soberano, como emanadas de una autoridad legítimamente constituida. Jesucristo enseñó esta verdad a sus discípulos; éstos la predicaron y su laudable ejemplo sería tan glorioso a sus sucesores, cómo útil y benéfico a la causa de Venezuela.”¹¹⁴¹

La advertencia era clara: en esta ocasión, los políticos partidarios de la separación colombiana eran el sector dominante, y entre ellos concebían una política eclesiástica plenamente liberal, al punto que fue una convención escasa en polémicas y dotada de un gran consenso¹¹⁴². En efecto, en el congreso fundador sólo tres diputados, el doctor José María Tellería (por Coro), el padre Juan José Osío (por Carabobo) y el maestro y antiguo seminarista Juan de Dios Picón (por Mérida), defenderán la causa católica; y estos últimos de manera heterodoxa, ya que el segundo había sido defensor del patronato eclesiástico durante el período colombiano, y el tercero promoverá la igualdad absoluta y el desafuero a las corporaciones en una de las más famosas intervenciones de esta constituyente.

“Estando el gobierno republicano fundado sobre la igualdad legal y sobre la justicia y la razón, no sé como puede conciliarse y convenir con una institución cuyo origen son despóticos; que es el gusano roedor de los principios liberales que destruyen la igualdad y anula todos los derechos. (...) Parecía como amortiguado el fuero en el primer período constitucional, en fuerza de las mismas constituciones, cuando de repente, levanta su cabeza orgullosa y amenazante. (...) Ataca la propiedad. Los impulsos y las demás cargas deben repartirse igualmente entre los ciudadanos, sin más diferencia que la proporción; pero no sucede así entre nosotros; los impuestos y cargas de que están exentos, o creen estarlo los privilegiados, pesan sobre los demás ciudadanos con notable perjuicio...”¹¹⁴³

Pero, fundamentalmente, el fuero corporativo eliminaría el sustento básico de la república: la igualdad. La percepción dominante es que la administración de justicia por parte del poder civil se vería enturbiada por

¹¹⁴⁰ Ocando Yamarte, op.cit, tomo I, p. 183

¹¹⁴¹ “Contestación del Congreso a la nota de felicitación del Arzobispo de Caracas”, 08-06-1830, en Actas del Congreso Constituyente de 1830. Tomo I, p.392

¹¹⁴² Sánchez Falcón, citado en Ibíd., p. 26

¹¹⁴³ Intervención del diputado Juan de Dios Picón, acta del 02-07-1830, en Congreso de la República, Op. cit., 1979, tomo II, p. 12

la pretensión de distinción por parte de algún sector de la sociedad, especialmente de aquellos que, por la fuerza o la influencia, podían buscar el favor de la opinión y así intimidar a sus pares. Añade el diputado que el fuero:

“Ataca la igualdad. El ciudadano es ante la ley que recompensa con unos mismo premios y castiga con unas mismas cosas; pero no es así entre nosotros, no hay igualdad legal (...) es muy irregular, que un sacerdote, un militar y un ciudadano que cometiese un homicidio, o que tuviesen competencia entre sí sobre propiedad, sean juzgados por distintos jueces y de distinto modo; de la hace una injusticia notable a un ciudadano que teniendo en su parroquia un juez natural, se vea en la necesidad de ocurrir a la instancia de tres o cuatro días, unas veces al Vicario o Provisor, y otras al Comandante. (...) ¡Qué monstruosidad en un gobierno republicano!”¹¹⁴⁴

Así, Picón relaciona el desafuero clerical con el derecho al patronato: los sacerdotes son simples funcionarios, e iguales ciudadanos. Sin embargo, esto no era demasiado importante: ya desde la constitución de 1811 –que incluía al catolicismo como religión de Estado- el desafuero era ya una costumbre institucional de la República. El debate parecía más concentrado en el desafuero al sector militar, el cual había adquirido una preeminencia política inusitada a partir de la etapa bélica de la crisis, y que era visto por la mayoría de los parlamentarios con extrema suspicacia, como se observa en el prolongado debate sobre la materia: eventualmente esta suspicacia dará paso a una constatación, ya que los alzamientos militares de 1831 y 1835 tendrán como invocación la restauración de los fueros personales y corporativo de los militares y el clero. A fin de cuentas, como en otros asuntos delicados, la constituyente mantendrá su silencio sobre este punto omitiendo una decisión expresa: sin embargo, la constitución establecerá la igualdad en el pago de los tributos (art. 215°) y la regla del juicio por jurados para las causas criminales (art. 142°), debilitando la aplicación de cualquier pretensión del fuero; frente a esto protestará eventualmente la autoridad clerical.

Unas semanas más tarde llegaría al Congreso una comunicación, primera de varias, enviada y redactada por el Arzobispo Méndez, la cual –aunque ostensiblemente dedicada al problema del patronato eclesiástico- exponía la expectativa del alto clero con respecto a las prerrogativas en materia religiosa que acomodaría el nuevo Estado. El arzobispo apelaba a los argumentos de rigor: solicitaba a los constituyentes que eliminaran

¹¹⁴⁴ Id.

expresamente el patronato eclesiástico, invocando como símiles a esta institución las medidas del regalismo absolutista y de la persecución anticristiana de la Francia revolucionaria¹¹⁴⁵, mientras declaraba que era una norma anacrónica, ya que ella fue concedida personalmente a los reyes de Castilla. Por lo tanto, la República, que había suprimido sus vínculos con esas majestades, mal podía conservar esta concesión papal sin un acuerdo previo con Roma¹¹⁴⁶. Al mismo tiempo, recordaba la aspiración de la Iglesia de servir como baluarte moral de la República, ante la cual el dominio civil de las instituciones eclesiásticas –en especial si esa autoridad civil podía manifestar alguna hostilidad a la religión¹¹⁴⁷– iba en contra de los intereses sociales, para lo cual pedía la protección del Estado, sin que ello implicase su sumisión. La Iglesia no aspiraba a la separación absoluta de los poderes eclesiástico y civil, sino a su mutuo respeto:

“La religión que lleva en su mano el cetro de la justicia, que purifica los corazones, que estrecha los vínculos sociales de un modo maravilloso y permanente: que planta el frondoso olivo de la paz en medio de las disensiones y discordias que alteran los estados y las familias y que con la salubridad de su doctrina fecundiza y prepara para los espíritus a recibir las impresiones de la verdad, no se desdeña, no, de ser protegida por las potestades del siglo.”¹¹⁴⁸

El celo parlamentario por las prerrogativas civiles verá en la actitud del prelado una amenaza, y esto precipitará el debate sobre la religión y el Estado en la sesión del 19 de julio. El general Ramón Ayala, diputado al Congreso, plantea con la llegada de las observaciones del Arzobispo, su inconformidad con la redacción propuesta en el artículo 9º del proyecto para la nueva constitución, donde se incluía una previsión favorable a la religión católica. Dicho artículo rezaba: “La Religión de Venezuela es la Católica, Apostólica y Romana. El gobierno la protegerá, y no permitirá otro culto público”¹¹⁴⁹. Para el militar, esta redacción no se correspondía a

¹¹⁴⁵ MÉNDEZ, Ramón Ignacio (1830a): **Exposición sobre el Patronato Eclesiástico hecha al Supremo Congreso de Venezuela**. Caracas, Imprenta de G.F. Devisme, p.10

¹¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 12, p. 37

¹¹⁴⁷ El Obispo Buenaventura Arias, lo expresará así en una representación escrita desde su eventual exilio en Curazao: “Tan absurdo y monstruoso es que el Gobierno constituya por sí los obispos y demás ministros, como lo sería que el Papa eligiese sin el consentimiento del pueblo venezolano los gobernadores de las provincias, y los generales de los ejércitos. Recordemos (...) la práctica de los gobiernos católicos bien establecidos: son ellos [los obispos] los que deben decidir, y no los enemigos de la religión que anhelan por ver cautiva la Iglesia...” ARIAS, Buenaventura (1831): **Exposición sobre Patronato Eclesiástico, dirigida al Primer Congreso Constitucional de Venezuela, por el Illmo. S.D. Buenaventura Arias, Obispo de Jericó y Vicario Apostólico de la Diócesis de Mérida**. Caracas, Imprenta de Valentín Espinal, p.3

¹¹⁴⁸ Méndez, *Op. cit.*, 1830a, p.21

¹¹⁴⁹ GABALDÓN, Eleonora (1991): **Constitución de 1830 (el debate parlamentario y la opinión de la prensa)**. Caracas, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional-Fundación para el rescate del Acervo Documental Venezolano, p. 110.

la vocación ideológica de los miembros del Congreso –era inadecuada a las “ideas más exactas y liberales”, como se criticaba desde la *Gaceta de Gobierno*-, siendo además opuesta a las nuevas instituciones y al progreso de la sociedad:

“... 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.”¹¹⁵⁰

No sólo promovía el militar diputado la idea según la cual que el interés religioso de los extranjeros, por sernos económicamente necesarios, era más importante que las preocupaciones espirituales de los locales. Además, con esta intervención confirma Ayala la tendencia del poder civil en no sólo reafirmar el patronato, sino además expandir los efectos que la tutela estatal sobre la religión debía imponerle. No se trataba de protegerla, sino de ponerle coto, por el bien de la sociedad, considerados antagónico con las fortunas de la Iglesia. La necesidad de la libertad de cultos, así planteada, hace que la protección derivada del patronato –cuya existencia había vuelto a poner en entredicho la crítica de Méndez- pudiese ser concebida más como un arrinconamiento a favor del programa de progreso material imaginado por los repúblicos. Los intereses de sus sectores políticamente relevantes habían tomado el Estado, convirtiéndolo así en el agente de su programa liberal y secular, aún sobre el edificio de las antiguas instituciones regalistas: de otro modo, la inmigración se convertiría en una empresa sólo atractiva por rapaces caza fortunas extranjeros.

Pero su consideración acerca del catolicismo como “religión dominante” complica su posición, tal como lo refleja la modificación que al artículo 9º presentaría el mismo general en la sesión del 25 de agosto. Allí califica a la religión católica como “... la que felizmente ha existido

¹¹⁵⁰ Intervención del diputado Ramón Ayala, acta del 19-07-1830, en Congreso de la República, Op. cit., 1979, tomo I, p. 285

siempre y profesan todos los ciudadanos, es la Religión del Estado”, mientras se instituiría a la vez la tolerancia de cultos, la cual sería “instituida libremente en la república”, por lo que “nadie podrá ser perseguido por opiniones religiosas, violentando su conciencia”, añadiendo que “todo extranjero que quiera establecerse en ella adoptándola por su nueva patria, usará de este derecho...”¹¹⁵¹. Ante esto contesta el diputado José María Tellería, exponiendo la contradicción encerrada en la propuesta de Ayala, al sugerir que el artículo quedase como se encontraba en el proyecto, dada la relación especial del Estado con la Iglesia sobre la base del patronato, así como el sustento social de su religión:

“... la católica es una religión pagada por el Estado, lo que no ocurre con otras religiones, aunque tengan permiso para hacer templos. En otros países se permiten otras religiones, pero no se les permite el uso de campanas que llamen la atención del pueblo. En los Estados Unidos, los actos religiosos los hacen dentro de sus propios recintos, pero el Estado no protege ninguna religión. Me opongo, pues, a la segunda parte por estas razones: porque está en contradicción con la primera parte y también en contradicción con las leyes establecidas, y porque va contra las leyes, como la de imprenta que prohíbe que se escriba contra el dogma. Pareciera que se trataba de establecer en el Estado otra religión contraria a los deseos y opinión del pueblo, y sería una tiranía el que se quisiera obligar a los que tuviesen religión católica a que fuesen a la de Mahoma, por ejemplo. Pero los pueblos apetece la religión católica y yo no veo ese espíritu de persecución en los pueblos. ¿A que ir a encender esa guerra? Basta pues, con que queden **toleradas** por una ley expresa.”¹¹⁵²

El diputado Luis Cabrera, de Caracas, añade su reflexión sobre la naturaleza de la pulsión religiosa entre los seres humanos, desmereciendo la tradición al alegar la fuerza de la verdadera creencia religiosa:

“La religión es un estado íngrmo de la conciencia de cada individuo con el ser supremo. De consiguiente, no hay derecho para decir a nadie que siga en Venezuela la religión católica o la protestante, y siendo nosotros cristianos, parece que ni aún debemos hablar de religión recordando a Jesucristo que dijo: El que quiera que tome su cruz y sígame. ¿Para qué, pues, colocar ese artículo? Yo creo que sería usurpar la libertad de los pueblos y echar abajo las garantías en la parte más esencial, que es el ánimo. Cuando tratamos de echar abajo el despotismo político, no debemos disponer el ánimo de los pueblos; debemos echar abajo también ese despotismo de querer que los que llamamos extranjeros tengan la misma religión que nosotros, cuando ellos adoran también a Dios, bajo diferente forma, pues cada uno puede adorarlo a su modo. A los hombres no se les esclaviza su espíritu, no se les esclaviza su conciencia.”¹¹⁵³

Para Tellería, contestándole a Cabrera, la libertad no es un componente abstraído de la relación social, sino que depende de éstas: se es libre en tanto la voluntad de la sociedad está expresada en las leyes y en la acción del gobierno, y no al revés; por lo tanto, la declaratoria es algo secundaria y mudable. Además, Tellería asume con cierta ingenuidad que la religión de Estado no interferirá con el ánimo religioso particular:

¹¹⁵¹ Intervención del diputado Ramón Ayala, acta del 25-08-1830, en Congreso de la República, Op. cit., 1979, tomo III, p. 211

¹¹⁵² Intervención del diputado José María Tellería, acta del 25-08-1830, Id.

¹¹⁵³ Intervención del diputado Luis Cabrera, acta del 25-08-1830, Ibíd., p.212

"En mi concepto, se ha padecido una equivocación. Los congresos no hacen otra cosa que la voluntad de los pueblos y no por eso deja éstos de ser libres, pues los gobernados no van a cambiar la voluntad de los ciudadanos, pues no hacen más que interpretar el sentir de la mayoría. Y lo mismo sucede con la religión, expresando cuál es la que quieren los pueblos; diciendo que es la católica (...) con esto no se comete ninguna injusticia, ya que en la creencia interior de cada uno no se puede meter ninguna ley ni ningún gobierno. Si algún día la mayoría de los pueblos venezolanos adopta otra religión, por ejemplo, la protestante, la de Calvino, entonces el Estado de Venezuela la adoptará"¹¹⁵⁴.

José María Vargas interviene para señalar que el problema es el sustento moral de la ley, el cual puede ser religioso o filosófico. Admitiendo que preferiría un fundamento filosófico para la conducta social -lo que implica que consideraba a la religión como una carga necesaria para el bien de la sociedad- Vargas reconoce que tal fundamento no existe entre los venezolanos, por lo que entonces ha de encontrarse en la religión. Así, llega a la conclusión de que, por el momento, sería mejor dejar la declaración como aparecía en el proyecto hasta que cambie la población. En ese sentido, Vargas lamenta que nuestra falta de civilización nos obligaba a mantener un vínculo con la religión católica:

"El Estado debe tener siempre una religión y debe sacar partido de la moral en que se basan las creencias religiosas; pero no entraré a considerar si es mejor la católica (...) o la presbiteriana. (...) [Hemos] de comprender el gran fin que desempeña la religión, pues se apoya en principios morales, pues hasta las leyes se apoyan en esa moral, pudiéndose decir que no hay sociedad en que no se haya tomado por base, obrando más allá de donde obran las leyes, ya que éstas no tienen más que un alcance externo. (...) la religión es muy útil a un país, mucho más aquellos que no están morigerados, donde en muchas ocasiones puede ser un sustituto. Si se tratara de pueblos filosóficos que hubieran establecido principios morales, hábitos de morigeración, habrían puesto la moral en ejercicio, que sería como una religión: pero no se me negará que aquí no hay nada de eso, y por lo tanto se necesita una religión. ¿Y cuál será? La que ha existido en Venezuela"¹¹⁵⁵.

No es posible asegurar si Vargas confiaba en el declinar del catolicismo en la medida que avanzaran el progreso y la civilización que imaginaba, pero sí puede decirse que dado que su visión ideal se acercaba a una sociedad filosófica de amor al trabajo, era probable que su expectativa para el progreso de la sociedad viniera aparejada de la transformación intelectual para el país, aquella que había defendido en sus "reflexiones imparciales" contra la *Serpiente de Moisés* en la década anterior. Con cierta melancolía admite que no somos Estados Unidos, país al que se había referido antes el diputado Tellería como modelo de tolerancia, medida que evaluada en su valor abstracto considera necesaria para el alcance de la civilidad, aunque impracticable en el corto plazo: "... Si se me dijera que aquí había una multitud de religionarios o de cualquiera de estas sectas [protestantes], sería preciso dividir la población en tres,

¹¹⁵⁴ Id.

¹¹⁵⁵ Intervención de José Vargas, acta del 25-08-1830, Id.

cuatro o cinco partes porque no son del lugar, tenemos que acogernos a que no hay otra religión en el país...”¹¹⁵⁶.

Las dificultades que presentaba apegarse a una religión de estado y promover la civilidad e industria que traería la tolerancia –dificultades abiertas por la propuesta de Ayala- hicieron que el debate se dirigiera a la supresión del artículo 9º del proyecto, con lo que además se apaciguaba a los sectores más anticlericales de la prensa, así como en peticiones al Congreso, (algunas de las cuales eran descontadas por impolíticas): el cuerpo constituyente habría recibido el 26 de julio una petición a favor del matrimonio para los sacerdotes, además de convertir por extensión a esta institución canónica en una materia de derecho civil; el autor de la petición, un señor Vargas, celebraba la vida familiar y la procreación humana, y ponderaba que bajo la ley civil los sacerdotes –en tanto que ciudadanos particulares- podían contraer matrimonio y así acceder a este bien natural en “aptitud y conformación en todas sus partes”¹¹⁵⁷.

En el *Semanario Político* aparecían largas críticas al artículo 9º del proyecto –que temían fuera aprobado- bajo la prédica de la tolerancia, “un testimonio auténtico de la verdad del Evangelio”, convencidos sus redactores de que la declaración de la religión católica como de Estado no sólo invadía “los sagrados derechos del hombre y del ciudadano”, cerrando “las puertas a la bienaventuranza de Venezuela y a la hospitalidad de los moradores de la tierra”, preciándose de que los venezolanos habían sido siempre “católicos sin ser fanáticos”, por lo que la obligación legal era sólo un innecesario remilgo del viejo sistema¹¹⁵⁸, mientras que una hoja suelta distribuida en la ciudad indicaba que el establecimiento de la religión de Estado no sólo era contradictoria a los principios republicanos, sino que además abría la posibilidad de que en Venezuela se dieran guerras religiosas atizadas por el fanatismo católico (acusación que era la contraparte de la frecuente crítica ante a la tolerancia, en tanto esta introducía elementos extraños a una sociedad

¹¹⁵⁶ Id.

¹¹⁵⁷ Ocando Yamarte, Op. cit., tomo I, p. 193, nota 49

¹¹⁵⁸ *Semanario Político*, Caracas, nº 13, 23-08-1830

homogénea); con terror se recordaban “las Vísperas Sicilianas, el San Bartolomé, las matanzas de Irlanda, Arlés, Nimes, Montauban y otras mil guerras sagradas...”¹¹⁵⁹. Por su parte, el día 25, el periódico polemista *El Canario* presentaba un artículo titulado “Patronato”, el cual iba más allá de la queja del Arzobispo (y de su sugerencia de una protección insumisa), así como de las intenciones de la élite gobernante: expresaba que debía separarse por completo el poder civil del espiritual, al punto de descartar no sólo la religión de Estado, sino el patronato republicano. La petición del Arzobispo de “no residir en el gobierno el patronato de la Iglesia” es para los autores del artículo una oportunidad para dar “el paso más gigantesco hacia la civilización y prosperidad de este país”, es decir, la desvinculación plena del poder civil de la república y el poder eclesiástico¹¹⁶⁰. Se expone que si el primer deber del gobierno es la “dicha, y prosperidad” de sus pueblos, nada había más contrario a la prosperidad republicana que sostener materialmente a una institución que

“... tiene sus cimientos en la tiranía de los reyes y [el patronato] ha sido tomado por éstos como un apoyo de aquellos: el altar y el trono han tenido en todo los tiempos una liga que ha hecho gemir a la humanidad ahogando la libertad de muchos países que tal vez nunca volverán a ser libres (...). La Iglesia Católica es un arma formidable, con la libertad, y en Colombia misma hemos visto un tirano que desde el Perú recomendaba que sus planes liberticidas se insinuasen por el confesionario.”¹¹⁶¹

Al traer a colación a Bolívar, los periodistas recuerdan a los constituyentes liberales remisos a ofender al clero que la discusión sobre la política eclesiástica no era un asunto simplemente retórico, sino de gran urgencia política: el apoyo del Arzobispo Méndez al gobierno dictatorial en Bogotá estaban frescas en la memoria. Pero más allá de Méndez, que apenas era un hombre influyente, la república, y así el modo de vida previsto por los liberales, estaba aún en riesgo de sufrir los ataques de una fuerza invasora a la cual era preciso debilitar, y con la cual no había conciliación posible:

“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. Esto es descender del apogeo de la grandeza a la respetabilidad más arrastrada, especialmente cuando ningún principio de justicia apoya tales procedimientos. Por qué obligarme á ser cristiano si no lo quiero ser? (...) 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

¹¹⁵⁹ “Ojeada sobre algunos papeles públicos del día, breve sin dedicatoria ni discurso preliminar”, citado por Ocando Yamarte, Op. cit., tomo I, p.198

¹¹⁶⁰ “Patronato”, *El Canario*, nº 4, Caracas, 25-08-1830

¹¹⁶¹ Id.

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 que en la presente revolución ha manifestado con descaro ser enemigo de ella el 25 de noviembre último y por fin veríamos, como un bien la concesión de su solicitud por que ella traería envuelta la destrucción de la Iglesia de lanza, espada y cañón y quedaría la Iglesia de voluntad que Jesúscristo estableció.”¹¹⁶²

De un tenor similar aparecía, al día siguiente, un artículo en el papel *El Venezolanito*. Parecía, según esa lectura, que –en razón de la vigencia del patronato y la posibilidad incierta de una reacción clerical antirrepublicana- el artículo 9° no sería suprimido, o que el silencio constitucional en materia religiosa sería interpretado restrictivamente (en especial en atención a la implantación de la tolerancia religiosa):

“... se cree generalmente, y aún se escribe de Valencia que será rechazada en la tercera discusión, porque haya más opinión por silenciar este punto en la Constitución, que por establecerlo como un principio fundamental. (...) Porque si triunfa el partido que está por la más plena tolerancia, consiguiendo que no pase el artículo, esta victoria es negativa, mediante á que impide la sanción de una religión exclusiva, no estorba que los congresos constitucionales y el propio constituyente, puedan ir la estableciendo en leyes civiles como sucedió desde el de Cúcuta hasta el penúltimo de Bogotá, no ofrece á los heterodoxos aquella garantía que por esta misma práctica se hace indispensable lo sea fundamental para que les inspire la confianza que puede estimularles á venir á fijarse en nuestro suelo; y si el partido intolerante queda vencedor, aquel beneficio desaparece totalmente, se hace estacionaria la población, se retarda la civilización, se imposibilita que los gastos de gobierno puedan quedar cubiertos sin grandes sacrificios de los habitantes actuales, y se neutralizan todas las ventajas que debe producir un sistema de libertad análogo al siglo en que vivimos, á los principios que proclamamos y á la extensión de nuestro territorio, que más que todo necesita gente que lo pueble, que lo cultive y que con su industria, su saber, sus capitales y sus costumbres venga á enseñarnos la actividad, á comunicarnos la ciencia, á aumentar los productos vivificando la circulación, á desentrañar de la tierra las inmensas riquezas que oculta bajo nuestras plantas y á nuestra vida, á ejemplarizarnos con su moral, á mejorar nuestras castas, y á desengañarnos de que el culto público de las diversas congregaciones que difieren del romano, lejos de ser dañoso al culto del pueblo de Venezuela, es por el contrario un medio de aumentar su dignidad y respetabilidad porque en el de los protestantes no podemos aprender vicios y maldades, sino prácticas magestuosas, recogimiento religioso, moral evangélica, y santificación perfecta del día del señor. (...)”¹¹⁶³

En general, los textos de la prensa liberal reclamaban una religiosidad distinta a la católica, y eran profundamente suspicaces de la autoridad de la Iglesia, apenas desligada del gobierno bolivariano, bajo el cual habían servido de apoyo: “... vistióse [Bolívar] el manto de la hipocresía para buscar la diadema, y halagando al clero y sus ideas, despues de haber consignado en su constitucion boliviana ultramontano, capaz de restablecer la inquisición y todos sus tormentos, con tal que el incensario y la espada lo elevasen al trono...”¹¹⁶⁴. Por ello, se presentaba con cierta alarma la posibilidad de que se aprobara el artículo 9, lo cual podía ser una sobreestimación de las simpatías que el clero podía despertar en una asamblea políticamente contraria al régimen bolivariano y, así aprehensiva de los intereses clericales. Acaso esta alarma sólo servía

¹¹⁶² Id.

¹¹⁶³ “Religión”, *El Venezolanito*, nº 1, Caracas, 26-08-1830

¹¹⁶⁴ Id.

para acendrar los ánimos de los liberales dentro de la asamblea, por si alguno dudaba –como parecía, por ejemplo, hacerlo Vargas–sobre la pertinencia de definir la relación entre el poder civil y el religioso, toda vez que la legislación colombiana aún vigente seguía favoreciendo las pretensiones secularizantes de la mayor parte de la élite civil (recordemos que buena parte de las medidas pro-clericales de finales de la década anterior habían sido producidas por medio de decretos de un poder ejecutivo ineficaz, y no a través de la acción legislativa ordinaria). El Diputado Picón, advertido de esta circunstancia, discurre en contra la tolerancia que propone Ayala, insistiendo en que la tolerancia era ajena a los deseos de sus representados. Para Ayala, suprimir a la religión católica como religión oficial era una muestra de servilismo ante intereses extraños al cuerpo político, poco interesados en la prosperidad del país que los acoge:

“... los habitantes de la provincia que me han nombrado su representante no pueden permitir que se suprima este artículo, pues hay el convencimiento de su necesidad para nuestra felicidad presente y futura. ¿Quién podría dudar que los venezolanos tenemos el derecho de pedir al congreso que se nos garantice la uniformidad del culto? (...) nuestra religión católica, lejos de causarnos mal, nos ha causado bien. ¿Por qué perder este bien por complacer a unos extranjeros que estén por venir a nuestro país? (...) Venezuela ha sancionado que nunca será patrimonio de otros y que sus bases nunca serán alteradas, por lo que no se le debe negar a nuestra religión un lugar en la Constitución. (...) Observamos que somos padres de familia y estamos obligados a evitar en nuestros hijos el escándalo de la mezcla de religiones. (...) [Debo] hacerles presente los inconvenientes que se pudieran presentar al no admitir la religión, dejando la puerta abierta para la libertad de cultos entre nosotros. Si fuera posible yo perdiera mi vida porque el Congreso de Venezuela no vacilara en aprobar este artículo y que mis compañeros no contribuyeran a este mal (...), temo mucho que el excluir nuestra religión para darle lugar a otra cosa, no vaya a ser funesto. El Congreso hará lo que crea para darle conveniente, y sólo me resta decir en este caso, la provincia de Mérida queda en entera libertad de tener su creencia religiosa y, en caso de negativa, quiero que conste así en el acta”¹¹⁶⁵

Es llamativo que Picón enarbole, dentro de la perspectiva cristiana del repudio al escándalo, su condición de padre de familia (el ciudadano liberal idealizado): claro está que su preocupación no es solo la prosperidad material sino la quietud espiritual de los hogares católicos. Esto no impediría que Miguel Peña, quien tenía la autoridad de presidir el cuerpo constituyente, le respondiese cautelosamente:

“Yo voy a ver esta cuestión no como un simple ciudadano, sino como un legislador de Venezuela. He sido llamado aquí por el pueblo para contribuir con el establecimiento de los lazos de asociación y los derechos y deberes del hombre para la mejor posesión de su felicidad y he buscado en el gran libro de la literatura de Jesucristo, que Venezuela jamás lo dejará, y tampoco perecerá porque es una religión sancionada ya por un tiempo y es divina. Pero ¿es conveniente ponerla como una ley constitucional? Esta es mi duda. En el artículo 27 de las garantías dice que todos los extranjeros de cualquier nación serán admitidos en Venezuela cualquiera que sea su origen y sus creencias. Se casarán, pues, y tendrán hijos, y por tanto, podría haber una masa de población que incluso podría

¹¹⁶⁵ Intervención de Juan de Dios Picón, acta del 26-08-1830, en Congreso de la República, Op. cit., 1979, tomo III, p. 213

llegar a ser mayor que la nuestra. Los que en el mundo nos llamamos verdaderamente católicos somos ciento sesenta y seis millones sobre setecientos noventa millones de habitantes, y ¿por qué hemos de luchar en la proporción de uno contra siete de distintas creencias? Es preciso, pues, convenir en que no podemos establecer ese artículo en la Constitución. Ahora, no hay ninguna duda; todos nuestros hijos y nuestros nietos serán católicos, apostólicos y romanos, pero creo que no debemos poner el artículo sobre religión. Estoy porque se suprima este artículo y que queden las cosas como estaban”¹¹⁶⁶

Pero ya el silencio —que al menos garantizaba el mantenimiento del status quo, y no impedía, aunque fuese improbable una reversión de las leyes colombianas bajo una actitud favorable al clero— era insuficiente para los diputados que defendían la consagración religiosa de la república. El padre Osío recuerda los episodios de persecución de los primeros cristianos para señalar que las religiones heterodoxas no necesitaban del culto público que gozaba el catolicismo. Además, ante el atractivo que implicaría la novedad, sería irresponsable permitir la propagación de otras creencias:

“Los primeros cristianos no tenían culto público; todos ejercieron el acto de religión en sus casas, por lo menos hasta el tiempo de Constantino. ¿Por qué no lo han de hacer de igual modo los extranjeros en Venezuela? (...) Se dice que el artículo es innecesario porque todos los venezolanos son católicos y no es necesario persuadirlos en religión. Se dice que nuestra religión no necesita de nuestros esfuerzos para conservarse. Es verdad que Jesucristo dijo que su religión no será arrancada de la tierra; pero, en mi opinión, la religión católica puede desaparecer de Venezuela como ha desaparecido de otros lugares. (...) Se dice también que este artículo no es propio de una Constitución política. Sabemos que todas las naciones, aún las menos cultas, han tratado de asegurarse con una religión porque saben que la unidad de un Estado depende de la unidad del culto. Vattel asegura que la religión está tan íntimamente unida al Estado que ya es considerada como materia política, y yo diré que la católica es la religión que, más que otra tiene las bases para una asociación de hombres virtuosos. ¿Y qué es lo que tratamos, si no de formar una asociación de hombres buenos? Los principios de la religión de Jesucristo están perfectamente de acuerdo con las repúblicas que algunos publicistas han confesado que se le debe al cristianismo las instituciones republicanas.”¹¹⁶⁷

Osío desmerece, como era habitual en las apologías de la uniformidad religiosa, la expectativa de mejoras económicas con la cual se promovía la tolerancia. Al contrario, la tolerancia sólo azuzaría las sospechas mutuas, introduciendo la duda y la sospecha entre los venezolanos, lo cual no ayudaría ni al progreso ni a la paz:

“Se ha dicho también de la inmigración, de mejoras para el comercio y la industria, y que este artículo impediría esa inmigración; pero la verdad es que no han querido emplear su industria y sus fondos en un país expuesto a tantas oscilaciones y por inseguridad de su administración. Yo convengo en que establecida la tolerancia absoluta, tendríamos una gran revolución, pero una revolución turbulenta y expuesta a perderse. ¿Cómo podría conservarse una familia compuesta de personas de tan diversas religiones? Jamás habría una (...). Un sabio escritor [Rousseau] dice que no consiste la felicidad en que haya muchos habitantes, sino en que sean buenos ciudadanos. Admitir la tolerancia sería hacer revivir el espíritu de discordia que ha habido en otros países, pues habría infinitos odios y quejas entre nosotros.”¹¹⁶⁸

El argumento de Osío tuvo el efecto contrario al que este esperaba, al galvanizar la oposición a la declaración de un culto nacional: la remoción del artículo fue aprobada por una pluralidad de votos, con lo

¹¹⁶⁶ Intervención de Miguel Peña, acta del 26-08-1830, *Ibíd.*, p.214

¹¹⁶⁷ Intervención de Juan José Osío, acta del 26-08-1830, *Id.*

¹¹⁶⁸ *Id.*

cual se consolidaba la victoria que la secularización política había obtenido en 1819, ya que la omisión acerca de la materia de religión enmarcaba la actitud general de los constituyentes, pese a las prevenciones que acusaba la prensa y a los prejuicios que preocupaban a Picón. Esto debía acicatear la respuesta del clero: ausente del debate en el Congreso, el arzobispo Méndez envió seis representaciones a esa asamblea constituyente sobre los asuntos de política eclesiástica: sin embargo, sus rogativas y argumentos —repletos tanto de cánones e historia sagrada como de referencias clásicas, modernas e ilustradas¹¹⁶⁹— volvían a ser infructuosos, ya que las mismas parecían siempre resultar en una decisión contraria por parte de los diputados (pese a que el cuerpo constituyente era poco remiso a contestar a otras corporaciones y cuerpos seculares).

Ante esta situación, ya aprobada la Constitución, se presentaría la oportunidad de hacer un gesto político significativo. El 7 de noviembre, Méndez intentó presentar un juramento condicionado, cuando las autoridades lo habían conminado a jurar el texto constitucional aprobado sin ninguna modificación, además de esperar que la Iglesia celebrase unas misas en tedeum (aunque no se habían utilizado los mismos símbolos para inaugurar las sesiones de la constituyente). La fórmula del juramento que Méndez había intentado presentar estaba llena de salvedades, y a continuación del fallido intento de presentarlo ante el gobernador Ayala, el Cabildo Eclesiástico Metropolitano publicó el mismo, con una lista de las motivaciones del prelado y sus apoyos. Como vimos, el Arzobispo, aunque ausente por primera vez de un congreso constituyente, había seguido los debates y se expresaba soltura con respecto a su conocimiento del texto constitucional previamente aprobado: La exclusividad de la religión era el punto central del reclamo de Méndez, lo cual correspondía al modo en que el debate se había desarrollado.

¹¹⁶⁹ “En el concepto de que la religión católica apostólica romana siga siendo la única como hasta aquí en Venezuela: á condición de que la república emprenda y concluya concordia con la Santa Sede, sobre la observancia general del artículo 215; y salva siempre la libertad, independencia y disciplina toda de

¹¹⁶⁹ El arzobispo citará, entre otros, a autores como Tácito, Cicerón, Vattel, Puffendorf, Maquiavelo y Rousseau.

la Iglesia, JURO POR LOS SANTOS EVANGELIOS QUE ABIERTOS TENGO Y TOCO, OBEDECER, SOSTENER Y DEFENDER, Y HACER OBEDECER, SOSTENER Y DEFENDER LA CONSTITUCION SANCIONADA POR EL CONGRESO CONSTITUYENTE DEL ESTADO DE VENEZUELA EL DIA 22 DE SETIEMBRE DE 1830. En consecuencia, reunido el próximo Soberano Congreso pediré la aclaracion de los demas articulos que ofrecen o puedan ofrecer tendencia contra las salvas hechas. Entre los insuperables inconvenientes que he tenido para jurar en la Iglesia ha sido uno, que no permitiéndome mi conciencia ni el juramento que tengo dado en mi consagracion, hacerlo sin la precedente protesta, he querido evitar que esta previniese el juicio de alguno de los que debian seguir jurado, o causase alguna turbación que desdijese del acto o lugar sagrado. La misma razon entre otras ha habido para no recibir yo el juramento al señor gobernador de provincia, de quien por justa consecuencia no podía exigirlo, sino en los mismos términos que yo le había prestado.¹¹⁷⁰

El título del folleto dice que el juramento del arzobispo se prestó en el despacho del gobernador Ayala, sin embargo, dada la negativa del oficial, el folleto incluye una nota aclaratoria: “No habiendo verificado este juramento en el despacho del señor gobernador por haberse denegado cuando estaba yo preparado à irlo à dar, de Capa magna y tren pontifical de calle, lo he realizado por los santos evangelios y he remitido à el mismo señor un ejemplar firmado y sellado”.¹¹⁷¹

Las motivaciones que el padre Méndez presenta para su juramento condicionado fueron más allá de la exclusión del artículo 9º del proyecto original, que indicaba la religión de Estado; 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 en intervenir sobre la educación pública, sin aclaratoria sobre alguna excepción acerca de los colegios religiosos (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, de modo de removerlos de sus cargos (art. 161º, ord. 5º), el sometimiento de los sacerdotes a la vigilancia de quienes son su rebaño pastoral; y en el mismo artículo, ord. 17º, en el cual se permite a estas diputaciones disponer de los fondos necesarios para la instalación de escuelas, sin exceptuar aquellos fondos

¹¹⁷⁰ 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 (1), hoy siete de noviembre de 1830.** Caracas, Imprenta de G.F. Devisme, pp.1-2

¹¹⁷¹ *Ibíd.*, p.1, nota 1

y propiedades de la Iglesia. Asimismo, el Arzobispo expresa su censura a aquellos artículos que a su juicio, dando una concepción abierta de la libertad, permiten a los ciudadanos interpretar a su favor la ley divina, emitir opiniones contra la religión sin previa censura (arts. 190º y 194º)¹¹⁷².

El primer punto, por supuesto, había concentrado los debates, y el que más alarma causaba entre los sacerdotes ortodoxos, dado que abría la posibilidad de todas las otras reformas a la política eclesiástica. En la concepción del partido clerical -según hemos visto reiterar en 1811, 1819 y 1821- las innovaciones políticas no sólo no implicaban innovaciones religiosas sino que, por el contrario, apuntaban hacia un renacimiento pleno de la autoridad eclesiástica y un rescate de la fe católica. Méndez insiste en que los constituyentes todos han sido bautizados (“...comparten conmigo una propia fe”) y que ese compromiso reiterado con Dios era común al único principio inalterado desde los orígenes republicanos: la soberanía popular de un pueblo católico:

“... 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 Religion es fundamental en mi juramento”¹¹⁷³

Méndez exponía también la noción reiterada según la cual la Iglesia se había considerado siempre como una víctima perseguida por las ambiciones del poder civil, cuando sólo aspiraba una armonía entre las dos potestades. En ese sentido, recordaba que sin importar las amenazas y privaciones que los líderes civiles pudieran hacer recaer sobre los clérigos, la Iglesia aguantaría ortodoxa en sus principios y, además, sobreviviría a sus detractores y adversarios. En cierto modo, Méndez plantea que la Iglesia, si bien en cuanto a institución humana y temporal podía ser concebida como corrompible y fácil de destruir –al violentar la voluntad de sus miembros- sugiere que su vínculo espiritual con la divinidad la hace, sino inmune, al menos más poderosa que sus pares terrenales. En eso, la voluntad divina prevalece ante la vanidad del poder político y permite colocar el argumento de Méndez en una suerte de dimensión atemporal –que contrastaba con la urgencia del discurso

¹¹⁷² *Ibid.*, pp.2-7

¹¹⁷³ *Ibid.*, pp.2-3

liberal- , donde la existencia de diversos ataques al catolicismo pertenecen a la misma fuente, independientemente de su distinto origen o ideología; Nerón o Páez, Constantino o Bolívar, serían iguales:

“La Iglesia, que el hijo de Dios vino à fundar sobre la tierra, es indestructible, y aunque deje de existir de este, o en aquel lugar, su catolicidad o universalidad no se acabará, En todos tiempos es mantenida bajo la proteccion de su autor. Su espíritu es el mismo en tiempo de los Césares perseguidores, y de los Césares protectores: en tiempo de paz y tranquilidad, y en tiempo de discordia, sediciones y revoluciones. En todos es libre, é independiente de las potestades del siglo, à quienes recibe en su seno con amor, protege y defiende; pero sin venderse à ninguna, ni hacerse sierva, ni mercenaria. Tiene sus prelados llenos de jurisdiccion divina, y todos ellos dependen en lo espiritual y eclesiastico de la única cabeza, que Cristo puso à su Iglesia, comenzando sin interrupcion desde san Pedro hasta Ntro. Santo Padre Pio VIII. En estos principios estoy acorde con nuestro Congreso, nuestro gobierno y todos nuestros venezolanos. Sin embargo será un necio, quien no conozca el espíritu de error y de seducción que en todos los paises agita el siglo, y arrastra à los incautos.”¹¹⁷⁴

Tal concepción negativa de la política y de los políticos ya la había expresado Méndez en sus exposiciones al Congreso. Fuera del contenido sustantivo y material de sus reclamos –en este caso el asunto no resuelto de los diezmos- considera que un poder político cuyas bases son débiles tiende no sólo a sobreestimar sus capacidades, sino además a desafiar a otras instituciones más débiles, de modo de mostrar su determinación y capacidad coercitiva. Apuntar entonces a la Iglesia, que sería incapaz de responder en el mismo género de acciones, era una fácil medida política, por lo que no debía sorprender a ningún creyente: el clero no contaba con armas ni recursos. Citando a un antimaquivático de la contrarreforma, había declarado esta convicción:

“Saavedra en la vida de Enrique I¹¹⁷⁵, sienta la máxima, *¿cuando han faltado [los eclesiásticos] al poderoso consejo contra sus designios?* Y me parece aplicable à los nuevos gobiernos, especialmente cuando comienzan por emancipacion, é independencía. Entónces siendo los primeros designios tomar posesion de la soberanía, se aconsejan actos ilustras de poder, y por serlo mas, o manifestarlo mayor se prefieren las deliberaciones sobre la disciplina eclesiástica”¹¹⁷⁶

Y más adelante, citando largamente a Bossuet (aún siendo éste una autoridad entre los regalistas), recuerda la aspiración de armonía religiosa ante las pretensiones de la autoridad política:

“Los prelados de la Iglesia pocas veces tienen disgustos mayores que cuando no pueden condescender los deseos de la potestad temporal. Todos ellos se han alimentado con las máximas que hicieron exclamar al gran Bossuet: «Infeliz y desgraciada la Iglesia, cuando las dos jurisdicciones comienzan a mirarse con ceño; ¡o desgracia del cristianismo! Ministros de la Iglesia, Ministros de los reyes, Ministros del rey de los reyes aunque establecidos los dos de un modo diferente, ¿porque os dividis? ¿El órden de Dios se opone por ventura al orden de Dios? ¿Porque no veis que vuestras funciones se dirigen à una cosa, que servir à Dios? Pero la autoridad es ciega, la autoridad quiere subir siempre, extenderse siempre, y se cree degradada, cuando se le muestran sus limites..... Que error cuando creen los reyes hacerse mas independientes, haciendose dueños de la religion, siendo asi que la religion à quien deben la fuerza, é inviolabilidad de su autoridad, nunca puede ser demasiado independiente para su propio bien..... Temblad con la sola sombra de division: pensad en

¹¹⁷⁴ *Ibíd.*, pp.8-9

¹¹⁷⁵ Se refiere a la obra *Vida del Rey Don Enrique I de Castilla*, de Diego de Saavedra y Fajardo. Saavedra era usualmente citado por los antiregalistas hispanos.

¹¹⁷⁶ MÉNDEZ, Ramón Ignacio (1830c): **Exposición 3ª. Sobre el Patronato Eclesiástico hecha al Excmo. Sr. Libertador Presidente por el Arzobispo de Caracas**. Caracas, Imprenta de G.F. Devisme, p.19

la desgracia de los pueblos, que habiendo roto la unidad, se rompen en tantos pedazos, y no ven ya en su religión sino la confusión del infierno, y el horror de la muerte ¡ah! procurémos que no cunda este mal.»¹¹⁷⁷

Precisamente, es ese contexto de un poder político expansivo bajo las enseñanzas del “espíritu de error”, que hace para Méndez imposible jurar el texto constitucional de 1830, a menos que se permitiera convertirse en sacrílego. Pero la expresividad de su celo pastoral no debe hacer perder de vista que el arzobispo maniobra políticamente para proteger su institución: Méndez está precavido que los enemigos del régimen anterior, cuyas medidas habían favorecido algo más a la Iglesia, eran quienes controlaban el poder político de la nueva república, y que una temprana sumisión sólo permitiría la reedición cómoda de lo que sus ojos fueron los excesos de la primera mitad de los 1820. El prelado se arriesgaba, sin duda, a una sanción severa, pero así las cosas, no se trataba de un riesgo sin cálculo. Méndez podría haber razonado que, aún vivo el partido bolivariano, las posibilidades de triunfar en esta actitud no eran pocas. Además, quizás podía conmover a alguno de sus viejos camaradas entre las nuevas fuerzas gobernantes ante la evidencia de que la popularidad de una Iglesia sometida; esta noción era reiterada en hojas sueltas e impresos publicados en defensa de la causa clerical (“San Pedro en las cadenas de Nerón era Papa y Obispo de Roma (...). Los Obispos de Francia que durante la revolución fueron expatriados, fueron siempre obispos de sus iglesias ...”), donde además se señalaba que la Constitución era maltratada por quienes negaban los reparos contra el liberalismo¹¹⁷⁸.

Pero la respuesta del gobierno, como se verá, no pasó por desalentar a los elementos más anticlericales dentro de la opinión pública, sino más bien verse llevado por ellos hacia una posición de defensa de la Constitución que expandía los límites de la prudencia política. El gobierno también hacía pulso, viendo hasta qué punto podía llegar ante las amenazas de disenso. Las comunicaciones entre el gobernador Ayala y el arzobispo Méndez reflejan una creciente crispación, así como advertencia

¹¹⁷⁷ *Ibid.*, pp.85-86

¹¹⁷⁸ UNOS CIUDADANOS (1830): **A los cismáticos, autores del libelo ‘De la Constitución y el Ex-Arzobispo’**. Caracas, Imprenta de G.F. Devisme.

de mutuas represalias¹¹⁷⁹. Ayala insistía en recalcar el debido sometimiento que, como ciudadano, debía asumir el prelado ante la autoridad civil, además de apuntar que la utilización de los templos y la celebración de misas a favor del poder político era “una práctica venerable por la costumbre”, tanto más si se trataba del juramento a la constitución¹¹⁸⁰. Méndez contestaba apuntando que el poder civil, dedicado a una tarea anticlerical, mal podía titularse como representante del pueblo; al contrario, el sacerdote asumía ese rol, recordando además su pasado como militar republicano: “cuando sostengo la libertad de la Iglesia, coopero mas á la de los pueblos que cuando por ella arrostraba los peligros”¹¹⁸¹, mientras que denunciaba acciones coercitivas por bandas oficiosas a favor del gobierno¹¹⁸².

Desde la prensa liberal se criticaba al arzobispo sin guardar las formas que le estaban impuestas a funcionarios como el gobernador Ayala, quien había manifestado consistentemente al Arzobispo su “aprecio y consideración” personales. Para los redactores de la *Gaceta de la Sociedad Republicana*, el desafío de Méndez no era más que un intento de manipular a la opinión y hacer retroceder al gobierno y a los legisladores, de modo de “establecer en Venezuela en absolutismo teocrático del Papa”, es decir, “el antisocial sistema de que el estado eclesiástico lejos de recibir las leyes de la nación las de a la potestad civil”¹¹⁸³. Durante el exilio de los obispos, la prédica eclesiástica era comparada con los sermones de 1812 –“los sacerdotes pronostican terremotos...”¹¹⁸⁴–, comparación que servía para destacar el carácter de la Iglesia como inherentemente contraria a la república, tal como era concebida por los liberales, quienes desafiaban la influencia clerical ante los avances que en dos décadas habría hecho la civilización y la ley: “Ya

¹¹⁷⁹ El clero recogió las comunicaciones entre las autoridades civiles y la silla arzobispal, en DIÓCESIS DE CARACAS (1830): **Documentos oficiales que dan el justo concepto acerca de la expulsión del Illmo. Sr. Dr. Ramon Ignacio Mendes, Dignísimo Arzobispo de Caracas, y sobre otras circunstancias interesantes que ocurrieron en ella.** Caracas, Imprenta de G.F. Devisme.

¹¹⁸⁰ “Oficio del señor Gobernador de la Provincia al señor Arzobispo sobre las anteriores”, en Diócesis de Caracas, Op. cit., 05-11-1830, pp. 4-9

¹¹⁸¹ “Contestación del Illmo. Sr. Arzobispo”, 05-11-1830, *Ibid.*, p. 16

¹¹⁸² “Oficio del Illmo. Sr. Arzobispo”, 10-11-1830, *Ibid.*, p.29

¹¹⁸³ “Los Editores”, *Gaceta de la Sociedad Republicana*, nº 9, Caracas, 18-11-1830

¹¹⁸⁴ Diario de Robert Ker Porter, 30-03-1832. Dupoy, Op. cit., p.612

no somos niños, para que se nos espante con el coco”¹¹⁸⁵, por lo que el poder eclesiástico debía aceptar su sometimiento al poder civil, tratándose apenas de “una parte de la administración”¹¹⁸⁶. Ante la pertinaz negativa arzobispal, el gobierno resolvió su expulsión el día 14 de noviembre, y así se lo notificaba tres días después al arzobispo el gobernador Ayala: Méndez sería “extrañado del territorio”, por lo que debía partir, costear los gastos de su viaje, y dejar un vicario encargado de los asuntos del arzobispado, quedando aquél proscrito de sus facultades formales como cabeza del poder eclesiástico¹¹⁸⁷.

Para el entonces Secretario del Interior y Justicia, Antonio Leocadio Guzmán, la expulsión –si bien no era una medida ortodoxa- era en efecto una medida extraordinaria ante una situación tal que ameritaba una respuesta directa, rápida y ejemplarizante, pese a las prevenciones sobre su inconstitucionalidad por parte de la Iglesia¹¹⁸⁸. Así lo explicaría el ministro en su memoria y cuenta del año siguiente: “... el Ejecutivo [con “profundo sentimiento”] no ha hecho otra cosa que cumplir el juramento que prestó ante la soberanía del pueblo. Su justa y fundada energía, ha neutralizado los efectos de ejemplos tan peligrosos, y hecho que vuelvan sobre sus pasos algunos militares y eclesiásticos que pretendieron hacer salvas contra la ley”¹¹⁸⁹: el excesivo celo, que traspasaba los límites de la precaución liberal, se debía a la posibilidad de que los sacerdotes, entusiasmados por la lenidad y presuntamente alineados con enemigos de las nuevas instituciones, acaudillasen un movimiento contrario. Precisamente por eso, el cónsul británico se regocijaba con la noticia de la expulsión, llegando a escribir en su diario que “La gente de Caracas se deleitó con la sentencia contra el Arzobispo, quien es un anciano monje fanático, digno del siglo XIII”¹¹⁹⁰.

¹¹⁸⁵ *Gaceta de la Sociedad Republicana*, n.º 9, Id.

¹¹⁸⁶ “Disidencia Eclesiástica”, *Ibíd.*

¹¹⁸⁷ “Decreto del señor Gobernador”, en *Diócesis de Caracas*, Op. cit., 17-11-1830, pp. 42-43

¹¹⁸⁸ La expulsión de los obispos fue decidida de manera extrajudicial, saltándose los derechos procesales incluidos en la Constitución de 1830, y además obviando la prohibición explícita al poder ejecutivo de poder expulsar a venezolano alguno (art. 121, ord. 5). Naturalmente, para el partido sacerdotal la expulsión no ofendía “a un particular, sino á la general libertad civil de Venezuela”. UN CIUDADANO (1830): **Un ignorante, que quiere ser instruido en la Constitución**. Caracas, Imprenta de G.F. DEVISME

¹¹⁸⁹ “Memoria...”, en Guzmán, Op. cit., p.81

¹¹⁹⁰ *Diario de Robert Ker Porter*, 16-11-1830. En Dupuoy, op.cit, p. 513. En el original aparece “people”, pero como se verá, Ker Porter no se refiere al pueblo llano, el cual mostraría simpatías por Méndez.

Lo que selló esta actitud fue la carta recibida por Méndez en su exilio en Curazao de parte del presidente Páez, carta que no sólo fue directa entre ambas potestades, sino que además fue hecha pública en una hoja suelta distribuida profusamente. Era este un modo de demostrar dónde se ubicaba la posición del árbitro de la opinión pública y el jefe político de la nación, cuya simpatía por Méndez –pese a reiteradas diferencias políticas en el último lustro- era conocida y, para algunos, sospechosa. Páez escribió a Méndez hacia finales de noviembre, cuando la expulsión estaba a punto de consumarse y, según el propio general, la actitud del arzobispo le resultaba sorprendente: a su juicio, la Iglesia no sólo no estaba amenazada, sino que estaba gozando de un renovado esplendor, por lo que esa manifestación de descontento sólo podía alentar a otras oposiciones políticas a la república¹¹⁹¹. Páez expresa en su carta “dolor y desconsuelo” ante su viejo compañero de lucha, censurando lo que considera una falta de tino político al negarse a jurar la constitución. A fin de cuentas, el texto era prácticamente igual en esos aspectos a las constituciones de 1819 y 1821 (pese a que éste incluía mayores invocaciones religiosas):

“Si la cuestión fuera contraída á algun acto especial, por el cual creyese U. quebrantadas las libertades é inmunidades de la Iglesia, podria yo concebir cómo la delicadeza de su conciencia se oponía en choque con la obediencia que los eclesiásticos deben prestar á la potestad temporal, obedeciendo en aquel caso mas bien á Dios que á los hombres; pero sin declinar de jurisdiccion, La cuestion actual no es de este género, es puramente general, y está reducida á que U. como hombre y como ciudadano obedezca las leyes de la naturaleza, y las que la sociedad ha juzgado convenientes, sin separarse de aquellas, para asegurar á sus miembros la tranquilidad, el goce de sus derechos y la abundancia.”¹¹⁹²

Es así cómo Páez argumenta a Méndez la necesidad de plegarse al programa político de “derechos y abundancia” de sus copartidarios: ésa, y no otra, es la voluntad de la sociedad expresada por sus representantes. No hay en ello amenazas directas a la Iglesia, y de haberlas, esas medidas podrán ser discutidas en su momento por las potestades eclesiásticas dentro de una relación de sumisión a los principios generales que ha jurado como ciudadano. De otro modo, es el sacerdote el que se ha excluido del pacto social, al que pertenecía:

“U., aunque consagrado á Dios de una manera particular, no deja de ser hombre y ciudadano, vive bajo la protección de las leyes, participa de sus ventajas y goza de los derechos que los demás

¹¹⁹¹ PÁEZ, José Antonio (1869/1946): **Autobiografía del General José Antonio Páez**. Nueva York, H.R. Elliot & Co., vol. II, pp.117, 124

¹¹⁹² Carta de Páez al arzobispo Méndez, Valencia, 23-11-1830, en Páez, Op. cit., p.121

ciudadanos; de los cuales no puede disfrutar sino bajo la mas sagrada é inviolable de todas las condiciones, que es la de someterse á la autoridad del gobierno que se los asegura; de otra manera la potestad secular no podria dispensárselos por estar U. fuera de su jurisdiccion.”¹¹⁹³

Por otra parte, Páez expresa –en completa discrepancia con la concepción del sacerdote llanero- que no hay principios eternos acerca de la relación entre el poder civil y el eclesiástico. Muy al contrario, estos deben adaptarse a las aspiraciones políticas del momento, y la Iglesia no es inmune de colocarse bajo la influencia de las mismas: es imposible que hoy exija inmunidades y privilegios incompatibles con la soberanía política del Estado al que pertenece, ya que no ha habido un canon consistente al respecto que pueda considerarse como un precedente estable a seguir como modelo, y que en cualquier caso la doctrina más reputada daba preferencia al interés del poder temporal:

“... si la práctica y disciplina de la Iglesia en las diferentes épocas de la cristiandad hubieran sido uniformes, sería fácil arreglar la materia, complacerlo a U. y que quedase acompañándonos y trabajando con nosotros bajo la condición que queda mencionada; pero sobre nada de esto hay concordancia y es menester que la prudencia de U. conozca que el gobierno no puede convenir en unos términos equívocos en cuanto al origen y estension, sin hacerse culpable de haber menguado la universalidad y la independencia del poder temporal, que Jesucristo nuestro salvador no vino á destruir, que mandó según la doctrina de los apóstoles obedecer no solo por un principio de temor sino también de conciencia...”¹¹⁹⁴

Páez le recuerda que, dada la legislación vigente y los cánones religiosos, la situación de la Iglesia no ha desmejorado por la constitución de 1830, y que por lo tanto las quejas del arzobispo son infundadas. Para el general Páez, en lugar de la decadencia una y otra vez descrita por los sacerdotes, en realidad existe un renacimiento de la creencia religiosa más honesta y despreocupada. Por eso el presidente advierte que la actitud de Méndez es, ante esa constatación, podía dar lugar sin advertirlo a un renovado celo anticlerical:

“U. debe conocer que la Constitución civil del Estado de Venezuela, no priva en nada á la Religión Católica de sus libertades ni de su jurisdiccion en cuando á penas, ritos y ceremonias de las materias que la conciernen. Los templos están abiertos, los sacerdotes en el libre ejercicio del culto, los fieles oyen sus doctrinas según la unción de sus conciencias, Dios es Adorado en espíritu y verdad, los misterios de nuestra redención son predicados, y según mi conciencia creidos: no hay pues ningun motivo para que crea perseguida la Religión Católica, ni mucho menos para que se intente disminuir la soberanía de la potestad temporal (...). Los temores de U. me parecen demasiado injustos: se podrían tomar como un agravio hecho al gobierno, y á un gobierno que al carácter que le es propio reúne el de protector de la Iglesia y defensor de los cánones. (...) Aquí no encuentra U. mas que sumisión, devocion y buena conciencia: si algunos no creyeren, no por eso las verdades dejarán de ser útiles y provechosas á los fieles. Sería reprobable la conducta del labrador que dejase de recojer las espigas de su cosecha por la maleza que hubiese nacido en su campo.”¹¹⁹⁵

Páez culmina con un exhorto personal, basado en la mutua estima que ambos estadistas se profesan, apuntando hacia consecuencias que, una

¹¹⁹³ Id.

¹¹⁹⁴ *Ibid.*, pp.121-122

¹¹⁹⁵ *Ibid.*, pp.122-123

vez que la negativa del prelado persista, él mismo no sería capaz de detener, como la declaratoria del Arzobispado como sede vacante y la remoción de la ciudadanía a Méndez. Ya con varias semanas en el exilio (el cual también fue sufrido por los obispos de Tricala –y vicario apostólico de Guayana-, Mariano Talavera, y de Jericó, Buenaventura Arias), el arzobispo recibió el 17 de diciembre una carta del presidente Páez, junto con las versiones impresas de la misma, lo cual sólo ayudó a que se aferrara a su posición (justamente el día que, no lo sabían ellos, fallecía Bolívar en Santa Marta). Su respuesta al “bizarro General” era una expresión del enojo causado por la divulgación del texto, por lo que el prelado también recurrió a la imprenta para distribuir su respuesta entre los fieles venezolanos, su “amada grey”¹¹⁹⁶.

Méndez empieza insistiendo en que sus reclamos sobre la Constitución no son generales, sino muy concretos, y así habían sido expresados en el folleto contentivo de su juramento, sus salvas y motivaciones¹¹⁹⁷. Además se sorprende de la actitud del presidente, porque aunque no duda que la Constitución puede parecer inocente a un incauto, pese a que cualquier persona sensible puede ver que con ella “el dogma y la fe misma están minados y atacados (...) del modo mas sutil y astuto, que ha inventado la falsa filosofía para combatir y destruir la Religion”¹¹⁹⁸. Así, recapitula los hechos de su controversia:

“Son hechos incontestables: que tanto yo, como el muy digno Obispo de Jericó, Vicario Apostólico de Mérida, representamos vivamente al Congreso constituyente que no se omitiese fijar en la ley constitutiva del Estado cual era la Religion, y que se pusiese la Católica: que muchos pueblos habían hecho lo mismo, pidiéndola espresamente: que la comision encargada de redactar el proyecto de constitución propuso la Religion Católica, siquiera como la del Estado, ya que no fuese única y exclusiva: que rechazada esta proposición, se intentó sostituir con la de tolerancia de todos los cultos; y que últimamente negada también esta, la constitución salió á luz y se publicó sin artículo alguno de Religion. Y después de estos pasos ¿podía dudarse que semejante silencio envolvía un misterio? (...) La conducta observada por el Gobierno para la publicación de aquella ley, y para conmigo, ha explicado y descifrado el misterio tenebroso.”¹¹⁹⁹

El “misterio tenebroso” que reclama el arzobispo era la intervención del poder civil sobre la potestad eclesiástica: el gobierno y sus agentes dispusieron de los templos para sus actos políticos, reclamaron de los clérigos actos de deferencia y alabanza, expulsaron a los obispos, los

¹¹⁹⁶ MÉNDEZ, Ramón Ignacio (1831): **Ramón, Arzobispo de Caracas y Venezuela, al Excmo. Señor General José Antonio Páez, Presidente del Estado de Venezuela, &**. Curazao, 02-01-1831. Sin pie de imprenta, p.1

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, p.2

¹¹⁹⁸ *Id.*

¹¹⁹⁹ *Ibid.*, pp.2-3

destituyeron de sus responsabilidades, todo sin intervención ni consultas al poder eclesiástico¹²⁰⁰. Para Méndez, el silencio constitucional sobre la religión daba lugar a estos abusos, y avisaba otros mayores ya que los liberales estaba inspirados por el apoyo oficial en contra de la genuina voluntad del pueblo: “los escritores públicos que lo han aplaudido, entienden que el silencio de aquella ley en esta parte, los autoriza para obrar abiertamente contra ella, ya que no se ha dignado concederla ni aun la simple protección que merece como creencia general del pueblo”¹²⁰¹. No estaba errado Méndez: sin invocación explícita, la constitución podía ser interpretada en un marco ajeno a las prescripciones religiosas, y con ello rememora las medidas anticlericales de los dos primeros congresos colombianos:

“... la experiencia [de la década colombiana] nos había enseñado el modo con que los Gobiernos de nuestro país interpretan este silencio de la ley fundamental. ¡Cuántas heridas de muerte ha recibido la Yglesia por haberse omitido este artículo en la constitución de Cúcuta! De aquí ha venido el plan que desde 1821 para acá se ha seguido con tenacidad de despojar á la Yglesia gradual é insensiblemente de muchos de sus derechos.”¹²⁰².

En este punto, Méndez expone su doctrina sobre la relación entre el poder civil y la Iglesia, la cual repetirá en sus sucesivas pastorales y exposiciones públicas. Esta sería la aspiración de los partidarios de la independencia eclesiástica en las décadas siguientes, y sería la medida según la cual los gobiernos de la república podía observar cómo habían podido dominar al poder religioso, bajo la idea –compartida incluso por aquellos líderes políticos seculares que simpatizaban con el catolicismo– según la cual la Iglesia está en el Estado, censurando con ello a los economistas y los filósofos que dominaban el debate público:

“Para destruir toda independencia y soberanía eclesiástica, es que se ha adoptado como mácsima fundamental, la de que la Yglesia está en el Estado, y no el Estado en la Yglesia. (...) Si con ella se quiere decir que los fieles, que forman la Yglesia, forman también el Estado, y obedecen á las leyes civiles de este; es una verdad innegable; pero ella es herética si se quiere significar que la Yglesia está contenida dentro de los límites del Estado, y que, como sociedad subalterna, obra con dependencia del poder civil, porque conforme á la institución divina, ella es universal, y tiene la plenitud de potestad, para ejercer sus augustas funciones con absoluta independencia. Es ademas una proposición absurda, o un contrasentido, si se entiende de la Yglesia católica, ò universal, que abraza muchos Estados y aun estiende sus ramas por todo el mundo, porque, en esta acepción, es muy obvio que puede decirse con mas razón que el Estado está en la Yglesia; ¡y desgraciado el Estado que no lo esté!! (...) Si la Yglesia pues, está en el Estado, no es como esclava, sino porque ella está en todo el mundo, conservando siempre los caracteres divinos que la distinguen de las religiones humanas: conservándose *Una, Santa, Católica, y Apostólica* que son sus caracteres esenciales. (...) Desconfiad, Jeneral, sí, no confies, alejad de vos esos espíritus que tan propiamente pueden llamarse de péndolas, que en su incesante movimiento tienen la desgracia de no guardar otra regularidad, que la de transformar, desquiciar, y destruirlo todo; que nada saben edificar sino

¹²⁰⁰ *Ibid.*, p.3

¹²⁰¹ *Ibid.*, p.4

¹²⁰² *Ibid.*, pp.4-5

sobre cálculos abstractos, y relaciones arbitrarias, como sí el Estado, o la Sociedad, fuesen entes ideales; que desprecian las leyes de la naturaleza, y las relaciones necesarias que segun ellas ecisten, y no pueden dejar de ecistir, entre el hombre y su criador, y entre el hombre y sus semejantes, leyes que, siendo el fundamento único del orden y estabilidad social, fueron aclaradas y esplicadas en el Evangelio para alejar de ellas toda obscuridad, toda interpretacion arbitraria, y toda mala inteligencia, como que son, á la vez, la base de la religion; y que últimamente desconocen los principios religiosos, o los confunden con los políticos, para libertarse de todo freno, y porque la moral y la virtud son para ellos nombres vacios de significación. (...) Enemigos de la religion porque lo son del Estado, empiezan por destruir á aquella para desquiciar á este, privándole del fundamento firme en que estriban su orden y tranquilidad.”¹²⁰³

El planteamiento de Méndez era, cuando menos, consistente con sus declaraciones públicas anteriores, y con sus reparos ante los congresos de Caracas y Angostura: ya la Iglesia no podía entender el silencio en materia religiosa como una neutralidad favorable, sino como un intento de “desconocerse la exclusiva verdad de la religion”¹²⁰⁴. La exigencia clerical prescribía que el poder eclesiástico y el poder temporal, es decir, la religión y la ley, debían ir en concordancia, siendo las normas establecidas por la primera la base de todo el edificio social. Así las cosas, la razón humana expresada en la ley no era suficiente para cohesionar y ordenar a la sociedad, en tanto que sólo era producto de la vanidad humana, últimamente llevada a confiar en excesos de sus propias capacidades normativas.

No sólo se trataba entonces de la autonomía interna de la Iglesia – punto en el que suele concentrarse la literatura dedicada a las relaciones entre el Estado y la religión- sino en el propio fundamento y origen del poder. Ideológicamente, era incompatible para un Estado que reclamaba su soberanía temporal -y eso lo había constatado Méndez- compartirla con un poder ajeno a su constitución; preocuparse por la influencia divina era, en efecto, preocuparse por un fantasma. Sin embargo, la influencia efectiva del clero no era fantasmagórica: para un Estado de ideología liberal cuya institución era el constante intencional de los actores políticos de 1830, la existencia de un grupo social no sólo celoso de sus competencias, sino además convencido de la impropiedad de los dogmas políticos de la sociedad comercial, era inaceptable. Aún así, los prelados en el exilio también abrigaban una mudanza en la tenacidad oficial, como parecía expresarlo el obispo Arias:

¹²⁰³ *Ibíd.*, pp. 19-22

¹²⁰⁴ MENDEZ, Ramón Ignacio (1830d): **Observaciones que el Arzobispo de Caracas hace al Soberano Congreso de Venezuela sobre el proyecto de Constitución**. Caracas, Imprenta de G.F. Devisme, p.27

“Yo me lisonjeo, Señores, con la esperanza de que ninguna ventaja temporal, ninguna mira política, ningún ejemplo, ninguna máxima de ese proscrito partido de oposición contra la Iglesia de Jesucristo, podrá servir de regla para la resolución de este negocio. Os supongo tan persuadidos como yo de la necesidad de dispensar una verdadera protección á la religión que profesamos, y que lejos de pretender someter a la Iglesia y cautivarla, le tributaréis vuestros homenajes, y les restituireis sus libertades.”¹²⁰⁵

Pese a ello, el Cabildo Eclesiástico de Caracas propuso en 1831 un proyecto de concordia entre el Gobierno y los obispos expulsados (luego reimpresso en 1837, en ocasión del último destierro de Méndez). Ahora bien, ésta se planteaba bajo una actitud –que podía haber sido redactada por Méndez- de impugnación al ánimo filosófico de la nueva república: la filosofía y economía eran frivolidades particulares de los legisladores, y que eso iba en contra de su carácter de representantes públicos: un verdadero representante no puede desear “recomenzar el mundo y desnaturalizar la especie humana, haciendo que el hombre no sea á tiempo un ser social, y un ser religioso”¹²⁰⁶. Como se ha dicho, es cierto que para los liberales más radicales era necesario una desvinculación radical entre la moral y la religión, pero en general había un reconocimiento de la potencia social de la misma -aunque como factor de influencia limitada- y ciertamente no se consideraba que tal religión tuviera que ser la católica (a la que encontraban numerosos defectos políticos); la concordia del cuerpo religioso de la provincia se encontraba así fuera de lo que podía convencer a los legisladores y al gobierno, más aún si se pedía el regreso de los obispos bajo la idea que mantuvieran su juramento parcial a la Constitución. Sin embargo, expresaban una situación dramática para la religión:

“De día en día se minora el número de los sacerdotes. Ciento siete parroquias carecen absolutamente de cura: treinta están servidas por sustitución, y sin excluir ancianos ni enfermos, no se cuentan sino sesenta y nueve párrocos propietarios en la vasta extensión del obispado [de Caracas]. Tal vez no hay una veintena de aspirantes á la Iglesia; jóvenes infelices y sin estudios, y siguiendo un órden comun, no es prudencia esperar que se multiplique, porque la moral està en oposición con los deberes del ministerio santo.”¹²⁰⁷

El colofón de este conflicto entre el poder civil republicano venezolano y las autoridades eclesiásticas –historiado con justa amplitud por tratarse de un suceso escandaloso- no está en las manifestaciones de afecto que recibieron los obispos a su regreso al país, sino en el definitivo compromiso de Páez con el ideario liberal. Pese a sus vínculos

¹²⁰⁵ Arias, Op. cit., p.9

¹²⁰⁶ CABILDO ECLESIASTICO DE CARACAS (1837): **Concordia proyectada en 1831**. Caracas, Imprenta de Valentín Espinal, p.2

¹²⁰⁷ *Ibíd.*, p3

personales con Méndez, y el respeto que ambos se manifestaron, la decisión política ya había sido tomada: el general de Curpa –superados los obstáculos de las rebeliones a favor de una reunificación *sui generis* de Colombia en el oriente venezolano- había galvanizado la opinión de la mayor élite política civil a su favor, con la cual estaba ideológicamente consustanciado desde al menos 1826 y los sucesos de Petare. A fin de cuentas, el presidente Páez (quien no mencionaba los asuntos religiosos en sus memorias al Congreso) se mostraría consecuente con la constitución del Estado liberal, con su gabinete y, así, con las medidas que favorecieran la promoción de su programa de seguridad para la libertad y propiedad. En ese sentido, la promoción y expansión de medidas oficiales atinentes al debilitamiento de la potencia clerical apuntaban a ese objetivo.

Y no fueron pocas medidas: la reforma o desmontaje de la “política eclesiástica” bolivariana fue el acicate para la restauración de las leyes religiosas del período de Santander, junto con nuevas normas que profundizaban y garantizaban, si no la separación del poder civil y el eclesiástico –apenas añorado abiertamente por los más liberales- su sumisión. En la década de 1830 no sólo se reafirmó constitucionalmente el silencio acerca de la religión de Estado, sino que se avanzó en la abolición de las inmunidades jurídicas y fiscales para los eclesiásticos. Asimismo, en 1833 se aprobó la abolición del diezmo y en 1837 el cierre de los conventos para varones; por medio de diversos decretos se apartó a la Iglesia de la educación pública; en 1833 la institución colombiana del patronato republicano fue reforzada como ley de la nueva república, y, como elemento más subversivo contra las expectativas del clero, en 1834 se garantizó la absoluta libertad de cultos.

La Iglesia contestaría, con algo de frustración e impotencia, con gestos de desobediencia como el de los obispos, demoras administrativas en el nombramiento de curas no interinos, y acusadas campañas de prensa. Carecía, sin embargo, de poder político: las rebeliones militares que, al menos declarativamente, habían abrazado la restauración del

fueo eclesiástico, eran movimientos poco cohesionados, toda vez que apenas despertaban un tibio entusiasmo entre el clero. Es verdad que las rebeliones de Oriente proclamaban, entre sus diversas angustias, que los fundamentos religión había sido socavados¹²⁰⁸, al tiempo que el alzamiento de Alcázar en Trujillo exclamaba “¡Viva la integridad [de Colombia], vivan los obispos, viva el fueo!”¹²⁰⁹, pero esto sólo ayudaba a la prensa liberal a reconvenir a la Iglesia, de modo de calificarla junto con los militares desafectos y el pueblo que les seguía como gentes de “ilusiones nobiliarias, serviles y supersticiosas”¹²¹⁰. Ker Porter pintaba en sus indiscretos recuerdos a las personas partidarias del clero, diferenciándolas con un candoroso desdén –como no aparecería en la más fanática prensa liberal- de los sectores dirigentes que por el momento estaban decididos a no dejar espacios a las aspiraciones eclesiásticas; así, como un conjunto fanatizado e ignorante, se refería a los partidarios del Arzobispo:

“Las señoras viejas, los negros ancianos, así como los viejos y jóvenes del negro sexo –y no olvidemos a los descontentos (...)– están todos salvajemente entusiasmados con el regreso [de Méndez y Talavera]; las primeras por sus almas, los segundos por quién sabe qué (...) Con respecto a los descontentos políticamente, quienes cuelgan de las faldas de Su Elevado Reverendo, ven en él una suerte de instrumento para lograr expresar su contrariedad, así como azuzar la polémica y la venganza. El prelado posee cualidades aptas para ser *admirado* y *utilizado*; es orgulloso, autoritario, estrecho de mente, apasionado, fanático, e intolerante en grado sumo (...). De hecho, es un verdadero *Padre* de la religión que profesa, en su presente estado, viciosamente flexible, de impureza.”¹²¹¹

El 17 de abril de 1832, el Senado autorizó el regreso de los prelados, bajo la condición de que juraran “lisa y llanamente sin salvas ni protesta alguna” el texto constitucional, tal como había comunicado el gobierno unos meses antes por medio de una carta del ministro Michelena a los apoderados del Arzobispo –Francisco Javier Yanes, Andrés Narvarte, Marcos Garate y Miguel de Castro¹²¹²-, y así se cerraba, por el momento, la campaña contra los prelados en la prensa anticlerical. Méndez y Talavera juraron sin miramientos el 21 de abril¹²¹³, aparentemente

¹²⁰⁸ “Acta” (del alzamiento de Aragua de Barcelona), en **Gaceta de Colombia**, Bogotá, n° 507, 13-03-1831

¹²⁰⁹ “Facciones”, **Gaceta de Venezuela**, Valencia, n° 21, 29-05-1831

¹²¹⁰ “Ojeada política y cuadro de candidatos”, **El Nacional**, Caracas, n° 22, 07-07-1834

¹²¹¹ Diario de Robert Ker Porter, 21-05-1832. Dupoy, Op. cit., p.622

¹²¹² No sabemos cuál sería la opinión personal de los abogados del arzobispo sobre los asuntos de política eclesiástica, aunque en general podían llamarse partidarios moderados de las medidas liberales, por lo que la participación de Narvarte y Yanes en la defensa de un rival ideológico –aunque “digno Prelado y benemérito Patriota”- es indicativa de su grado de compromiso con el estado de derecho y los principios jurídicos liberales. APODERADOS DEL M.R. ARZOBISPO (1831): **Últimos resultados de la solicitud ante el supremo poder ejecutivo por el regreso del M.R. Arzobispo**. Caracas, Imprenta de G.F. Devisme

¹²¹³ Watters, Op. cit., p.138

accediendo a una nueva etapa de conciliación entre el Estado liberal y la Iglesia que no perturbara aún más la actividad pastoral católica, “para que los hombres no se hicieran peores”¹²¹⁴. De hecho, aún en panfletos que defendían las potestades eclesiásticas y su regreso, se minimizaba la unión entre el partido bolivariano y el alto clero venezolano que aún era invocada por la prensa liberal, marcando distancia entre el apoyo al orden y la sumisión a algún plan monárquico del difunto general; no sin autocensura, se decía en voz del arzobispo que “la cátedra del Espíritu Santo no es tribuna de política”, defendiendo el celo pastoral de los obispos con referencias a Montesquieu¹²¹⁵.

Ante el eventual retorno del arzobispo Méndez de su primer exilio, las procesiones de Corpus Christi que habían sido suspendidas años atrás, fueron retomadas con más pompa y fausto¹²¹⁶. Ese mismo entusiasmo se dio al momento del regreso, cuando las campanas de las iglesias de Caracas resonaron celebrando la llegada de Méndez, o como sonarían a los liberales, “de la manera más insufrible”¹²¹⁷. El tono de las loas públicas intentaba hacer de éstas una celebración que reconciliaría al poder civil y el eclesiástico:

“Por la mañana los vereis sin falta en esta capital, *día grande, que señalareis en el calendario con letras de Oro, y à cuyo solemne aniversario os estimularà por siempre la mas brillante aurora. Vivan nuestros dignos Pontífices. Viva la Relijion, preciosa herencia de nuestros Venerados Padres. (...) ¿Cuántos males no han pesado sobre nosotros desde aquel triste à Dios hasta la fecha? ¡Año y medio de ausencia nomas, pero un Siglo de infortunios y penas! (...) La union del Estado con la Iglesia vá á ser el firme apoyo del Gobierno, el invencible muro de nuestras instituciones (...). Vivan nuestros Obispos, viva Venezuela*”¹²¹⁸

La armonía entre el clero y la política, y no la prosperidad económica o material, eran presentadas como el medio para asegurar a la república “la Cumbre de la dicha”¹²¹⁹. Sin embargo, pese a estas y otras demostraciones de fervor popular –procesiones de rosarios, palio, inciensos y coros- ante la restauración de los prelados Méndez y Talavera (el obispo Arias había fallecido en San Juan de César; impedido su

¹²¹⁴ Relación *ad limina* sobre el estado de la Diócesis de Caracas, del Arzobispo Ramón Ignacio Méndez al Papa Gregorio XVI, en Ocando Yamarte, tomo II, pp.121-122

¹²¹⁵ UNOS CIUDADANOS CONSECUENTES Á LOS PRINCIPIOS (1832): **Al Congreso**. Caracas, Imprenta de Fermín Romero.

¹²¹⁶ Diario de Robert Ker Porter, 21-06-1832. Dupoy, Op. cit., p.628

¹²¹⁷ *Ibid.*, 08-07-1832, p.632

¹²¹⁸ UNOS PATRIOTAS (1832): **Noticia Importante**. Caracas, sin pie de imprenta.

¹²¹⁹ *Id.*

tránsito por el territorio de la Nueva Granada –donde se hallaba parte de su diócesis).

Tras su regreso, Méndez inició una visita pastoral a lo largo de su diócesis, en la cual predicó contra la política eclesiástica del gobierno, lo cual preocupaba al cónsul británico, ya que los súbditos protestantes de ese reino podían estar en peligro al ser señalados como herejes¹²²⁰. De modo que éste solicitó a las autoridades venezolanas que investigaran el asunto, y estas respondieron, tras casi dos meses de averiguaciones, que no había vecinos ni testigos dispuestos a señalar al Arzobispo; ni siquiera las autoridades civiles locales colaboraban con el objetivo del gobierno central (en su diario, el cónsul Ker Porter se lamenta por no tener un rango diplomático de mayor altura, de modo de poder presionar más al gobierno de Caracas¹²²¹).

Pero la aparente incapacidad del gobierno para apaciguar al Arzobispo subrayaba la inhabilidad de la Iglesia para organizar una oposición al lenguaje y las leyes liberales. En efecto, la acción política autónoma del clero estaba limitada a su precaria ubicación institucional: los obispos estuvieron casi dos años fuera del territorio venezolano; además, los sacerdotes eran poco numerosos en el Congreso y, como cabía esperar, no todos eran partidarios de instituciones que armonizaran la relación entre ambos poderes. Sólo la prédica en el púlpito parecía ser un recurso confiable, y aún este había mermado gracias a los efectos que la guerra y la legislación de la década anterior había tenido en los recursos humanos y materiales del cuerpo católico. Era preciso adelantar otro tipo de acciones.

LA PRENSA CLERICAL Y LAS OPINIONES LIBERALES

A partir de 1830, la Iglesia acompañará a la predica del púlpito y a la publicación de enjundiosas cartas pastorales con el recurso político propio de la época liberal: la publicación de papeles periódicos destinados a la opinión pública, y no al debate académico o de lectura exclusiva en

¹²²⁰ Diario de Robert Ker Porter, 31-01-1833. Dupoy, Op. cit., p.707

¹²²¹ *Ibid.*, 22-03-1833, p. 731.

los espacios de poder. Aparecerán, tras la crisis de Colombia, un número importante de panfletos y papeles periódicos –de poca regularidad, debido a estrechez económica (solían ser impresos gratuitos), urgencias pastorales o presiones oficiales- que intentarán contrarrestar a los ataques hacia la institución que, a su juicio, era la única que había sobrevivido a la guerra y como tal debía ser apreciada como el vínculo más duradero entre los ciudadanos. Esto era temido y rechazado entre los partidarios de las reformas eclesiásticas liberales:

“... aquí los sacerdotes se han vuelto indecentes e insolentes; en lugar de predicar las enseñanzas teológicas, fulminan a la política, y claman venganza contra quienes sostienen sus odiosas teorías (...); exclamando aún más ferozmente contra las audacia de la prensa libre, diciendo que los males y miserias (...) nacen de los vínculos con los herejes (...). Todo esto dicho con el verdadero fuego del fanatismo católico –(...)– tanto más peligroso ahora, por cuanto los negros creen que quieren sus justos derechos temporales, y que los blancos no sólo les excluyen de esa heredad mortal, sino que –gracias a los padres- también lo hacen de la espiritual...”¹²²²

Como hemos visto la prensa liberal no concebía a la nueva república de ese modo: la ruptura con el pasado implicaba, a veces de soslayo, a veces frontalmente, un cuestionamiento de la religión Católica. Sus dogmas (la intolerancia, la condena a la usura y la censura al progreso material), sus ritos (la abundancia de días festivos, la carga económica del diezmo piadoso) y su ambivalente conducta frente a la emancipación y a la ruptura con Colombia (al considerarla a la vez aliada del despotismo español y de la dictadura bolivariana) la hacían el centro de la mirada crítica de los más importantes ciudadanos y sus periódicos. Esa era la voz constante de la prensa; *La Gaceta Constitucional de Caracas*, la *Gaceta de Venezuela*, *Los Venezolanos*, *El Constitucional*, *El Conciso* y -de modo más recalcitrante- *El Fanal* de Tomás Lander, todos defendían esta visión secular del patriotismo que, cuando más, observaba a la religión Católica como un fundamento moral secundario, y cuando menos, la consideraban como una entidad peligrosa. Esta situación encontraba a la Iglesia sin aliados ni defensores laicos: sus paladines escaseaban entre los políticos y publicistas civiles, encontrándose sólo dentro de los periodistas emergentes en su seno.

Quizás el periodista clerical más importante habrá sido el presbítero José Cecilio Ávila. Ya involucrado en polémicas desde la

¹²²² Diario de Robert Ker Porter, 18-03-1832. Dupoy, Op. cit., p.609

década anterior (en especial la relacionada con el impreso de Margallo *La Serpiente de Moisés*)¹²²³, y habiéndose convertido en secretario del Arzobispo Méndez, Ávila inicia la publicación, por iniciativa propia, de *El Patriota Venezolano* (del cual sólo han sobrevivido poquísimos ejemplares) y *El Copiador* (cuya existencia está casi completa). Asimismo, Ávila promueve la impresión de panfletos de ocasión como *Venezuela al Congreso*, y *La Libertad en Armonía con la Justicia*, en respuesta directa varios ataques liberales¹²²⁴.

El examen de los números sobrevivientes de *El Patriota Venezolano* y *El Copiador* dan cuenta de un cambio de fuentes y del asomo de una ideología propiamente conservadora: acompañado de comentarios editoriales (que solían estar hacia el final de cada ejemplar), los breves periódicos iban repletos de citas y selecciones de lo más granado de la emergente tradición conservadora Europea, así como de autores eclesiásticos y filósofos que ilustraban, de modo docto, el argumento hilado por el editorialista. Con esto traían a la luz nuevos referentes: en lugar de Condillac y Locke, o de Constant, Helvecio y Bentham, aparecían los nombres de Edmund Burke, Fenelón, Joseph De Maistre y Claude Fleury. Cuando aparecían los filósofos franceses, como Voltaire, Rousseau y el moderado Montesquieu, lo hacían para servir al lector de sus comentarios favorables a la religión que, extrapolados y fuera de su contexto, reforzaban la crítica generalizada a la *filosofía irreligiosa* de la prensa criolla, la cual acusaba el golpe:

“Nuestros eclesiásticos, en el honroso supuesto de ser autores de los periódicos que actualmente nos ilustran, abren caritativos sus bolsas en este tiempo de calamidad y penuria para socorrer a nuestros impresores, y a nombre de la patria les damos las gracias, sea lo que fuere aquello que hace escribir”¹²²⁵.

En el texto, Tomás Lander ironiza sobre la amenaza planteada por el clero hacia un verdadero catolicismo, exigiendo que los periódicos y hojas de la prensa clerical indicasen si habían casos ciertos de

¹²²³ AVELEDO COLL, Guillermo (2009): “José Cecilio Ávila y *El Copiador*: Periodismo conservador en los inicios republicanos”, en VVAA (2009): **Imprentas y Periódicos de la Emancipación: a dos siglos de la Gaceta de Caracas. Memoria de las VIII Jornadas de Historia y Religión**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello / Konrad Adenauer Stiftung, pp.209-237

¹²²⁴ La investigación sobre el periodismo clerical del siglo XIX ha sido avanzada, principalmente, por la profesora María Soledad Hernández. Para una introducción al panorama general de dicha prensa, donde se detallan los datos aquí presentados, véase HERNANDEZ, María Soledad (2009): “La Prensa Católica Venezolana en los primeros cincuenta años del siglo XIX”, en VVAA, Op. cit., 2009, pp.177-182

¹²²⁵ “Política Eclesiástica”, **El Fanal**, Caracas, nº 70, 06-10-1831

venezolanos que hubiesen negado la existencia de Dios o la necesidad de religión para la vida social, así como y la existencia de impresos que hayan burlado, censurado o comentado los dogmas de la religión cristiana¹²²⁶. Claro está, Lander ya había recurrido antes a una presunta diferencia entre las autoridades eclesiásticas con la genuina cristiandad, asumiendo con ello que de parte de aquéllas vendrán sólo “agresiones y (...) usurpaciones”. En última instancia, el clero podía guardarse sus opiniones y escritos, aparecidos “sin haberlos pedido Venezuela” y sin “poderlos ni deberlos necesitar”¹²²⁷. Sin aludirlos directamente, dice el periodista que no los señalaría tal como otros escritores ilustrados quienes han tildado al clero “de *zànganos* chupándose en holganza la sustancia del trabajador, de *abejones*, de *pancistas*, de *avaros*, de *hipócritas*, y de otras mil y mil cosas”¹²²⁸.

La crítica de Lander exagera el poder del clero, juzgando por la novedad del arma política con la que la opinión ortodoxa intenta asumir las formas modernas. La redacción de estos periódicos no abunda en citas bíblicas, por lo que no recurre al argumento providencialista directamente, sino por mediación intelectual: a los publicistas modernos los acompañan referencias a los textos de sabios doctores de la Iglesia y famosos moralistas (como François Fénelon), historiadores eclesiásticos (como Claude Fleury, Antoine Henri de Bérault-Bercastel, Giuseppe Agostino Orsi, Vicente Volgemi, y el jansenita Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont), y la aparición de pastorales y sermones notables. La prensa católica es una colección de ortodoxia religiosa, que apunta, según la crítica que se manifieste en el momento, a las siguientes cuestiones en progresión casi lógica: primero, el rol preponderante de la religión –y de la Iglesia Católica- en la vida pública; luego, la necesidad de la intolerancia religiosa y la autonomía de la Iglesia ante las presiones del poder civil; y por último, los límites intelectuales de la filosofía y de las instituciones políticas liberales.

¹²²⁶ Id.

¹²²⁷ Id.

¹²²⁸ *Ibid.*, p.50

Para los redactores de los periódicos clericales, la vida social y política de la nación venezolana dependía de la protección de la religión propia de esta sociedad, el Catolicismo. Siendo que el ser humano es un ser espiritual, el condenarlo a una vida de indiferencia sólo invita a la disolución del vínculo social, el cual se encontraría seguro con una Iglesia establecida y defendida por el poder civil. No sometida a éste, sino protegida por él.

Esta es para *El Copiador* una verdad palmaria, al punto que hasta los filósofos más virulentos en su ataque contra la Iglesia reniegan del ateísmo y la indiferencia (o cuando menos admiten la utilidad civil de la experiencia religiosa). El mismo Rousseau es citado, a través de sus *Cartas de la Montaña*, para resaltar la infalibilidad de la religión como fuente de doctrina moral:

“Yo no sé por qué no se quiere atribuir á los progresos de la filosofía la hermosa moral de vuestros libros. Esta moral sacada del Evangelio era cristiana antes de ser filosófica.... Los preceptos de Platon son muchas veces sublimes; ¡Pero cuanto no yerra otras, y hasta donde no llegan sus errores! El evangelio es en cuanto á la moral siempre seguro, verdadero, único y siempre semejante á a sí mismo.”¹²²⁹

Así dicho, sólo puede alcanzarse la virtud por medio de la religión; otros caminos son engañosos (para lo cual vuelve a echarse mano de una frase de Rousseau). En ese mismo número, el 2, el redactor recoge las opiniones favorables a la religión y a su relación con la vida civil, extraídas de textos de Bolingbroke, Edmund Burke y Voltaire¹²³⁰.

Esto seguía un argumento dado antes en *El Patriota Venezolano*, donde se afirmaba que era “indudable que la basa de toda convención humana es la moral, y que por lo tanto á la decadencia de esta, se sigue precisamente la de aquella”, siendo el camino más expedito para esa decadencia el ataque a la religión católica, la cual es “...la única fuente de la sólida moral y el Tabernáculo que la contiene”¹²³¹; además, a diferencia de lo planteado por los liberales, la irreligiosidad genera descalabros en las relaciones económicas de los particulares, y en la prosperidad general de la nación. Allí mismo indican que

“...la moral en nuestro país no es lo que era (...); algunas manchas, aunque ligeras, han oscurecido en parte el lindo cuadro de esta, que hacia nuestras delicias, y arrebatava dulcemente al pasagero (...). El comerciante comienza ya a quejarse de los atrasos que sufre en sus capitales, por la falta de

¹²²⁹ “Rousseau”, *El Copiador*, Caracas, nº 2, 14-09-1830

¹²³⁰ *El Copiador*, Caracas, nº 2, 14-09-1830

¹²³¹ “Artículo 9º del proyecto de Constitución”, *El Patriota Venezolano*, Caracas, nº 2, 01-10-1830

interés en algunos de aquellos, á quienes los confía; el agricultor, de no hallar en abundancia como antes, hombres de bien para el encargo de sus haciendas; y el artista de la notable escasez de activos cooperadores a sus trabajos.”¹²³²

Sin religión, no podía haber una vida económica honesta y solvente. Utilizando también a Montesquieu y su *Espíritu de las Leyes*, fortalecen su argumentación de modo accesible a los no creyentes: traen a colación la discusión que hace Montesquieu sobre las ideas ateístas radicales de Pierre Bayle, ante lo cual el ideólogo francés defendía la sociabilidad intrínseca de las reglas básicas del cristianismo católico¹²³³, mientras que luego es evocado para defender la idea según la cual había de preferirse la intolerancia cuando en un país existiese ya una religión establecida¹²³⁴. La premisa, como se adelantará en seguida, es que la religión no debe ser perturbada, so pena de afectar la paz pública. A esta advertencia, la respuesta de los liberales estribaba en que la religión así defendida se distanciaba de su origen democrático e igualitario, y que con ello el clero había logrado imponer una religión de temor, fanatismo, violencia y rechazo a las pulsiones humanas; si no se hubiesen alejado los clérigos de las precauciones amorosas y virtuosas de su maestro Jesucristo,

“... ¿habría competencias, escandalos, odios, guerras, degüellos y hogueras? ¿Habría herejes, sectas, cismas, profanaciones, inmoralidad y sacrilejos? ¿Habría temores por la tolerancia, pleitos por inmunidades, ejecuciones por diezmos, ni persecuciones por el pecado mismo?”¹²³⁵

Para Lander, desde *El Fanal*, la premisa de *El Copiador* es falaz, ya que en Venezuela no hay católicos por “convencimiento y virtud, sino por hábito y ceremonia”¹²³⁶. Actitudes como las de Lander aumentan las prevenciones del clero, en especial ante los debates parlamentarios en torno a la política eclesiástica. Desde *El Copiador* se preguntan si la renuencia de los constituyentes de 1830 en aprobar la declaración del catolicismo como culto nacional, no escondía un distanciamiento con la religión de sus padres; ¿acaso no era Venezuela, lo dijese o no la constitución, una nación católica antes de ser una república libre? El periódico reclama el reconocimiento, por parte de los legisladores

¹²³² Id.

¹²³³ «La religion chrétienne, qui ordonne aux hommes de s'aimer, veut sans doute que chaque peuple ait les meilleures lois politiques et les meilleures lois civiles, parce qu'elles sont, après elle, le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir. » Montesquieu, *Esprit des Lois*, XXIV.i.

¹²³⁴ “Espíritu de las leyes”, *El Copiador*, Caracas, n° 2, 14-09-1830

¹²³⁵ “Política Eclesiástica. La Iglesia desde Jerusalén hasta Caracas: Primer periodo, democracia”, *El Fanal*, Caracas, n° 46, 24-03-1831

¹²³⁶ Id.

liberales y las autoridades civiles, de la fe del pueblo de cuya soberanía depende:

En ningún caso podemos creer que el Congreso suprima el artículo, mucho menos después que se ha publicado que el de Cúcuta guardó silencio acerca de la Religión, no por ser ella supuesto de la Constitución, como que había precedido á la asociación, según se dijo en las sesiones, sino por abrir insensiblemente la puerta a los cultos, conducta insidiosa, que si fué cierta, es un comprobante mas de que la voluntad de los pueblos, y que por consiguiente sus representantes intentaron oprimirla. Mas fuese o no cierta la imputación, el solo haberse dicho obliga á nuestros actuales diputados, que se honran de ser continuadores de la buena fe y justicia de los Mayas, Roscios, Rivas Tovar, Ustariz, &c. á prevenir los tiros de la calumnia y los conatos del abuso, sancionando el artículo sin que le quede ambigüedad. (...) Una nación está obligada á no permitir una nueva Religión. Poseemos aquella que el mismo dice, que tiene su raíz en el cielo, y la amamos de todas veras. Contra su esclusiva escistencia no hay aspiraciones. Por parte de los criollos se han dado ya pruebas irrevocables de esto (...). No conocemos entre nosotros incrédulos de corazón, y acaso por lo que se observa, apenas pueden concebirse unos señalados hombres que aunque hablen y derroquen, conservando la memoria del bautismo y figurando confesarse en la muerte, si hubiere tiempo, no renuncian al nombre ni á la firme y dulce esperanza del católico. (...) Solo podría haber inconveniente si se dificultara que el Catolicismo es la religión verdadera, pero nadie entre nosotros lo duda siquiera, y él, cual ningún otro culto presenta en todo el mundo una faz magnífica, y un carácter exclusivo de divinidad en términos que se cree ya tiempo perdido el que se gaste en atacar su verdad.¹²³⁷

Lo que es más, la exclusividad religiosa, retada por la impiedad y el error, es causa de furoros y de violencias. Refiriéndose al calvinismo, y en contraste con el catolicismo, apuntando que éste “no se propaga sino por repetidos ríos de sangre, que aun humea, que todavía hierve”¹²³⁸. Finaliza el número del *Copiador* citando a Voltaire, del cual se sirve para resaltar el argumento el carácter dulcificador y pacífico de la fe verdadera: “*De cada opinión de la impiedad nace una furia armada de un sofisma y de un puñal, para hacer los hombres insensatos y crueles*”¹²³⁹.

Del modo en que los clérigos utilizaban los argumentos de los filósofos para sostener la irreductibilidad de la religión, se desprenderá en adelante una proposición obvia: la defensa de la religión Católica implicaba necesariamente la negación de la tolerancia de cultos. Sin hacer disquisiciones sobre la distinción entre tolerancia civil y religiosa (disquisición tal que era frecuente en episodios polémicos previos), se asoma a la tolerancia como una mal en sí mismo: se insistía en que esto implicaba la aceptación del error y del relativismo que, necesariamente, llevaría a la población hacia la indiferencia. Dada la naturaleza espiritual del hombre, por una parte, y el esfuerzo en socavar la autoridad eclesiástica verdadera, por el otro, existirá un vacío que no podrán llenar

¹²³⁷ “PROYECTO DE CONSTITUCIÓN”, *El Copiador*, Caracas, nº 2, 14-09-1830

¹²³⁸ Id.

¹²³⁹ Id.

satisfactoriamente los nuevos cultos, que estarán también afectados por la relativización y la ‘humanización’ de las creencias.

Para el periódico del padre Ávila, los cultos no católicos, profusos de errores y fanáticos en su heterodoxia, avivarían la llama de la discordia civil, y acelerarían el quiebre de la sociedad. La tolerancia y la libertad de cultos implican así una falsa idea de la libertad¹²⁴⁰, discutida ampliamente en el número 3. Esta concepción errada de la libertad, que la ve como un bien en sí misma, podría generar terribles consecuencias. No se presenta acá un argumento original en este tipo de polémicas, salvo en el énfasis que se hace en la variabilidad de las leyes humanas frente a la infalibilidad de la norma espiritual. La razón humana, que yerra al promover la tolerancia, no puede competir con la recta razón de la Divinidad:

“Ahora insistimos en las funestísimas consecuencias de la tolerancia religiosa. Creemos hablar con muchas personas que han trabajado por hacerse independientes de la vulgaridad y del fanatismo, y por esto repetimos con doble satisfacción: que la tolerancia o introducción de nuevos cultos, especialmente en países que como el nuestro, no han tenido mas que uno, y por fortuna el único verdadero, es una idea sumamente mezquina, es irracional: enemiga de la sólida instrucción: ruinoso de los gobiernos: gravosa á los pueblos; y asesina de los pobres y desvalidos.

(...) Dios es uno y lo que está fuera del único culto o religión, es superstición idolatría o heregía. Adviértase para mas esclarecimiento de la verdad, que los mismos que limitan el poder de Dios en orden á dictar una sola religión, no se atreven a negar que hay un derecho natural ordenado por el mismo Dios á que todos los racionales están obligados; sin reparar además que la unidad de religión está consignada en el propio derecho, que fue ilustrado con la revejación, y aquella más ennoblecida.

(...) Es irracional la idea, o el hipo de la introducción de cultos, porque la razón no conoce mas que una verdad y detesta el error que le es contrario: no pudiendo haber dos religiones igualmente verdaderas, repele la que no es, o juzga falsa: por consiguiente, el que es verdaderamente Católico, aunque ame las personas heterodoxas en razón de la proximidad, no puede fomentar sus errores: y sin llegar el caso en que la tolerancia, por no poderse mas, hubiera de tener lugar, consiente en la permisión de creencias falsas, manifiesta muy bien, o que no está persuadido de la verdad del catolicismo, o que no usa de la razón. -- Es carácter de la verdad ser intolerante.”¹²⁴¹

Puede que la verdad religiosa no sea admitida jamás por los publicistas liberales criollos. Pero si estos publicistas admiten la necesidad de orden público, la instrumentalizad y utilidad políticas de la religión -junto a la consecuente negativa a la tolerancia de cultos- debían ser verdades evidentes. *El Copiador* define así el carácter esencialmente antisocial de los planteamientos de sus escépticos contrincantes: si el dogma liberal se basa en la tolerancia, es fundamental y radicalmente pernicioso.

Para poder mantener el culto a la verdad con plena seguridad, debía combatirse la noción según la cual el poder civil tenía potestad para someter a la Iglesia –efectiva defensora de la fe- a sus designios, de

¹²⁴⁰ “ Los Editores”, *El Copiador*, Caracas, nº 3, 11-04-1830

¹²⁴¹ Id.

modo que aquél se convirtiera en administrador de sus bienes, regidor de sus autoridades, censor de sus doctrinas y árbitro de sus actividades. El poder civil, cuya tarea es el orden público terrenal, comete un error al plantear que éste deba prevalecer por encima del orden espiritual defendido por la Iglesia. Alimentar esa creencia lleva, como se apuntaba antes, a la indiferencia y a la disolución moral, la cual generaría horribles situaciones.

Como es frecuente en algunos textos conservadores, se toman por ejemplo casos espeluznantes, aleccionadores por su estridencia frente a la aspiración de orden. En *El Copiador* nº 3 aparece la siguiente nota de escándalo, extraída de *El Redactor de Nueva York*:

“Se ha descubierto en Edimburgo una casa cuyo dueño, un tal Mr. Burke se empleaba en asesinar á cuanta personas entraban solas á buscarle, visitarle, y vender después los cadáveres á los cirujanos! Cuando se registró la casa se encontraron en ella doce vestidos, que sirvieron sin duda á otras tantas víctimas. Qué tal! ¿No es escelente modo de buscar la vida?”¹²⁴²

El caso sirve, de modo explícito, para defenderla idea según la cual la vida científica y racional –en este caso, ni siquiera la respetable actividad médica- no es garantía de probidad. Por lo tanto, las instituciones civiles no pueden depender, en su interés por el orden público, en la racionalidad de una sociedad sin religión. Racionalmente, el asesino buscaba la satisfacción de un interés. ¿Habría llegado a matar si sus impulsos hubieran estado controlados por la religión? ¿Cuántos como él no sufrirán de esta tentación? Más allá de la templanza piadosa que promociona el redactor, hay un curioso golpe de efecto: el nombre del asesino (seguramente conocido por los lectores) no es otro que William Burke. Claro está que no se trata del famoso irlandés William Burke que en 1811 defendiera en la *Gaceta de Caracas* la libertad religiosa (y que seguía siendo censurado, casi veinte años más tarde, por la jerarquía católica¹²⁴³), sino un infame criminal escocés¹²⁴⁴. Pero la ironía queda allí:

¹²⁴² “Poco puede la policia sin religion”, *El Copiador*, nº 3, 11-04-1830

¹²⁴³ Apenas un año antes el Arzobispo Méndez había redactado una carta pastoral titulada *Contestación del Illmo., señor arzobispo de Caracas al informe de un cura de la archidiócesis, la cual se publica para que sirva de preservativo y desengaño contra le herética y fatalísima máxima de que cada uno puede salvarse en su religión, repetida por d. Guillermo Burke*, recordando directamente –en el contexto de la profusión de Biblias protestantes y las presiones sociales de los nuevos cultos- al controversial irlandés.

¹²⁴⁴ William Burke (1792-1829), junto a su cómplice William Hare cometieron una serie de asesinatos (diecisiete en total) para proveer cadáveres a estudiantes de anatomía en el *Medical College* de Edimburgo, quienes rutinariamente compraban cuerpos a ‘profanadores de tumbas’ y ‘roba-muertos’. Burke fue el único condenado a muerte. BURKE, William, (1826): *The West Port murders; or, An authentic account of the atrocious murders committed by Burke and his associates, containing a full account of all the extraordinary*

aquél Burke habría podido ser el nuestro, ya que a fin de cuentas pudo ser un criminal mayor al promover la impiedad generalizada. Esta es una advertencia reiterada: en *El Patriota Venezolano* se había avisado que la supremacía de la razón sólo derivaba en la indiferencia y el debilitamiento de las nociones morales más básicas de la vida social civilizada; si la voluntad y la razón humanas se hacían “independientes del cielo, ya no queda á sus ciegos partidarios medio alguno para conocer el bien”¹²⁴⁵. Para ser más enfático, *El Copiador* volvía a reflexionar sobre la situación moral de las naciones civilizadas, o más bien, envilecidas por los presuntos bienes de la civilización –en un tono que años más tarde recogerá Fermín Toro en su ensayo *Europa y América*:

“Los males que afligen á la Europa no son del dominio de la ley, sino de la moral. Mientras no se encuentre el medio practico de hacer más apesadumbrado la virtud que el dinero, en vano se cansarán nuestros publicistas, fundando utopias, y haciendo combinaciones y equilibrios de los poderes: porque en toda sociedad sea cual fuere su forma política ha de existir una autoridad suprema, á la cual ha de obedecer: y si las costumbres son malas, ni los que la ejercen cumplirán la obligación de mirar por el bien público, ni los súbditos le respetarán como es debido. No son, pues, leyes políticas las que han de mejorar el estado social de Europa. La causa del mal está en el descuido con que se miran las instituciones morales. (...) El vacío general que se nota en los razonamientos y la máxima de los publicistas actuales, es creer que con leyes políticas puede suplirse la falta de costumbres o de las instituciones morales (...) caduca el edificio de la ley si la moral no le sirve de cimiento”¹²⁴⁶

Dicho de otro modo, la potestad civil necesitaría de la Iglesia para defender a la sociedad del pecado y la licencia abominables, y la Iglesia requiere de la protección del Estado para desestimular el error; el *Patriota Venezolano*, para fraseando a Rousseau, imaginaba una sociedad sin religión, declarándola una utopía: “Es cierto, que una sociedad tan perfecta (...) no es dable en este mundo, donde no son ángeles, los ciudadanos, sino hombres”¹²⁴⁷. Mientras tanto, los liberales denunciaban tenazmente los desvíos morales del clero, de modo que desestimaban la relación directa entre moral y religión: “La moral es absolutamente independiente de la religión: muchas veces se ven hombres religiosos, inmorales, y casi siempre, hombres morales, sin religión”¹²⁴⁸. En cualquier caso, esta interacción y armonía entre el poder civil y el eclesiástico, sin

circumstances connected with them, also, a report of the trial of Burke and M'Dougal, with a description of the execution of Burke, his confessions, and memoirs of his accomplices, including the proceedings against Hare, &c. Edimburgo, Imprenta de Thomas Ireland. No deja de llamar a atención que *El Copiador* no mencione a Hare, ni la casualidad que los crímenes ocurrieron dentro de la comunidad médica de Edimburgo, donde había estudiado años antes el prominente Dr. Vargas.

¹²⁴⁵ “Necesidad Política de la Religión”, *El Patriota Venezolano*. Caracas, 26-09-1831

¹²⁴⁶ “Estado social de Europa”, *El Copiador*. Caracas, nº 6, 23-02-1832

¹²⁴⁷ “Concluye el artículo sobre el 9º del Proyecto de Constitución”, *El Patriota Venezolano*, Caracas, nº 2, 01-11-1830

¹²⁴⁸ *Reformas Legales*, Caracas, 15-03-1837, citado en Alcibíades, Op. cit., p.69

embargo, no debe servir para hacer de la Iglesia una dependencia del poder terrenal, sino para garantizar una protección de la autonomía y seguridad del culto verdadero:

“... No permita Dios, que el protector gobierne ni prevenga jamás los reglamentos de la Iglesia.... En una palabra el protector de la libertad jamás la disminuye. Su protección no sería ya un socorro, sino un yugo disfrazado, sin quisiese dirigir la Iglesia en lugar de dejarla dirigir á sí misma. Este exceso funesto fue el que arrastró a la Inglaterra á romper el sagrado vínculo de la unidad, queriendo hacer jefe de la Iglesia al Príncipe, que no es más que el protector de ella. Por grande que sea la necesidad que tenga la Iglesia de un pronto socorro contra las herejías, y contra los abusos, la tiene mucho mayor todavía de conservar su independencia.”¹²⁴⁹

Esta argumentación revela un cambio cualitativo por parte de la jerarquía eclesiástica republicana respecto de sus pares coloniales. Aunque el mismo fue paulatino, el rechazo a la potestad temporal sobre la autoridad espiritual implicaba, en la circunstancia concreta de Venezuela, una condena al Patronato como institución y un abandono de la tradicional alianza entre ambos poderes. Como es sabido, la República –salvo entre 1810 y 1811- había sido muy celosa en el mantenimiento de esta institución colonial, de modo de continuar –ahora a favor de la “piedad ilustrada”- el influjo oficial sobre la religión. Así, la idea de controlar a la Iglesia en sus criterios ideológicos y en su organización era rechazada por la gran mayoría de los eclesiásticos, que desconfiaban de la autoridad civil y de las pretensiones de una élite que, según su propia crítica, se les aparecía como excesivamente débil en materia religiosa. Es particularmente reveladora de la creciente aprehensión del redactor de *El Copiador* hacia el Estado esta nota marginal que encontramos en el nº 5:

“Desde que cesó el cuchillo de los Césares no se persigue á la Iglesia, sino con el pretexto de reformarla y santificarla. Esta persecución es mas cruel, y es impudente, porque es la intención los que mas necesitan de reformarse á sí mismos. Dios no abandona su Iglesia, y si como compuesta de hombres puede haber males que corregir, á ella y no á otro ha dejado el encargo de hacerlo, y lo ha cumplido siempre, con exactitud, y con el éxito que la divina Providencia ha dispuesto.”¹²⁵⁰

Esta desconfianza se fundamenta, además, en la sensación de incompetencia con respecto a cualquier autoridad terrenal. No sólo no debe entrometerse en la religión, sino que se ve incapacitada para adentrarse en sus misterios: podrá dominar por la fuerza, y como tal será considerada como usurpadora. Citando un texto crítico de la “Iglesia constitucional” napoleónica (acaso la exacerbación del galicanismo), proporciona este argumento de manera explícita:

¹²⁴⁹ “Las dos potestades”, *El Copiador*, Caracas, nº 3, 11-04-1830

¹²⁵⁰ “Iglesia de Jesucristo, en Caracas”, *El Copiador*, Caracas, nº 5, 21-01-1832

“Vuestras jactancias sobre este punto [el dominio político sobre la Iglesia] no son mas que una deplorable ilusión, una pura hipocrecía. (...) la Iglesia ha recibido de Jesucristo su fundador, con exclusión de toda otra potestad, el derecho y el poder no solamente de decidir todas las cuestiones de doctrina, sino también de organizar su disciplina...

(...)¿No volveremos jamás á la verdad? El gobierno temporal sea el que fuere no tiene ni puede tener *derecho*, sino para cumplir sus deberes, para atender á su objeto y llenar su destino; es decir, para hacer reinar las buenas costumbres, la paz y prosperidad en el cuerpo político; para mantener la seguridad, la libertad, la prosperidad en todos sus miembros; para repeler los enemigos de afuera, para contener a los perturbadores de adentro. Allí acaba su derecho y su autoridad.

Mas prohibir á los enviados de aquel á quien toda potestad se ha dado en el Cielo y sobre la tierra, que es el señor natural, soberano inevitable de las sociedades como de los individuos, pues que es su criador, que no ve en los que los que gobiernan este bajo mundo, sino los depositarios de su poder, los ministros de sus voluntades, los ejecutores de sus decretos; (...) esto no es un *derecho*; no es un legítimo uso del poder, es una tiranía: y tarde o temprano cualquier gobierno se encontrará mal conduciéndose como tirano. Sufrir en paz esta opresión, respetar al gobierno cuando aun abusa de su poder, no sublevarse jamás bajo pretexto de religión es sin duda un deber, tales son los sentimientos de los verdaderos fieles, mas concluir de aquí que la potestad pública sujetándose a esta prueba, no hace sino usar de su *derecho*, es como yo lo he dicho, una vergonzosa adulación y un vil arrojito.¹²⁵¹

Pesa también la necesidad de diferenciar a los maestros de la fe de los oficiales del Estado ya que, como la creencia y la fe sólo puede ser genuina si no es forzada, y la fuerza coercitiva está en manos del Estado, su intervención en la enseñanza moral sólo puede acarrear confusión y temor. Si la educación religiosa

“... no fuera independiente, no sería eficaz la enseñanza, de que las potestades el siglo deben ser obedecidas y respetadas por conciencia; pues de otro modo el mandante déspota y vicioso ordenaría la instrucción o doctrina que fuese análoga á sus intentos, y el pueblo en el predicador del Evangelio no creería oír á un Mensajero de la verdad, sino a un Agente del poder”¹²⁵²

La denuncia al poder civil viene aderezada, además, por la amenaza del Jansenismo: esta invocación de una disputa teológico-política entre la ortodoxia católica y una heterodoxia francesa del siglo XVI puede parecer un abigarrado alarmismo por parte de un celoso fiel o de un propagandista avezado, pero que en el tono histórico de los reclamos eclesiásticos se convertía en un planteamiento vívido. Circulaban en la opinión pública venezolana textos derivados de esta corriente condenada por el Papa Urbano VIII en su bula *In eminenti* en 1642 y nuevamente por Clemente XI, en la encíclica *Unigenitus* de 1713. Aunque en términos puramente teológicos (en particular su celo en retornar a las premisas morales agustinianas) el jansenismo había dejado de existir, su influencia en movimientos católicos contrarios a la supremacía de Roma (y por lo tanto partidarios de iglesias católicas nacionales dependientes del poder civil local) seguía vigente en términos de la disputa entre ambas potestades, y era traído a colación por los publicistas liberales. Era éste el carácter que, para *El Copiador*, tenían textos como *La Iglesia de*

¹²⁵¹ “Carta tercera a los ministros de la Iglesia llamada constitucional: en que se manifiestan los diversos extravíos de su diario titulado Anales de la Religión” *El Copiador*, Caracas, nº 5, 21-01-1832

¹²⁵² “Los Editores”, *El Copiador*, Caracas, nº 4, 28-02-1831

Jerusalén hasta Caracas (publicada en *El Fanal*) y la reimpresión de la *Verdadera Idea de la Santa Sede* del jansenita Pietro Tamburini, ambos críticos de Roma y del ultramontanismo. Fue particularmente alarmante la aparición de una serie de panfletos titulados *A vosotros, cualesquiera que seáis, salud &c.*, que se dedicaba de un modo docto y polémico a defender el patronato: la causa de alarma radicaba en que su autor –escondido bajo el anonimato- era el sacerdote José A. Pérez de Velasco. En este documento, Pérez de Velasco exponía la necesaria sumisión de la Iglesia al Estado dentro del cual se encontraba: su preeminencia política así lo exigía, así como la distinción entre su régimen externo (la administración y organización, que dependería del Estado) y su régimen interno (el dominio doctrinario, que estaría fuera de la jurisdicción civil). Así:

Mientras que las iglesias cristianas no eran sino asociaciones particulares, debieron gozar y gozaron de un amplio derecho para gobernarse sin dependencia de la autoridad civil, del mismo modo que ahora se gobiernan en todo aquello que corresponde á la disciplina interna; pero desde el momento que la Iglesia se ha incorporado en el estado, y dejando de ser una asociación particular, el cristianismo se ha hecho una de las instituciones reconocidas por las leyes; y los actos del régimen externo, desde que han tenido publicidad, entraron bajo el imperio de la administración general.¹²⁵³

Para Pérez de Velasco este llamado era un imperativo para la República, la cual limitaría irremediablemente su potestad legítima de no defender el patronato:

“Si Venezuela se desprendiese [del derecho de patronato], creo que desde luego renunciaba por este hecho una brillante prerrogativa de su soberanía, y también de su independencia, objeto de sus gloriosos sacrificios. (...) Es indispensable confesar, que nuestro gobierno se halla en la disyuntiva de o renunciar la soberanía y declararse feudatario de la Santa Sede, o revestirse de una justa energía capaz de hacerlo respetar de todos los ciudadanos de Venezuela cualesquiera que sean, y cualesquiera también sea el puesto que ocupen. Es fuerte sin duda la disyuntiva; pero es necesaria, es vital, y de la cual no puede prescindirse absolutamente, sin que pueda obstar á ello el temor de algunos pequeñuelos, que con esto crean puede ofenderse á la piedad, que siendo una virtud, debe estar libre de toda superstición y fanatismo. La piedad debe ser ilustrada para que pueda ser agradable al Ser Supremo”¹²⁵⁴

No podemos menospreciar las palabras de Pérez de Velasco, quien no sólo dejaba dicho que los defensores de la autonomía de la Iglesia eran unos supersticiosos y unos fanáticos falsificadores de la verdadera religión, sino que además eran contrarios a la república y su independencia, sirviendo algunos en sus acciones como agitadores al servicio del despotismo colombiano y europeo (“nuestro clero (...), no es adicto a nuestras actuales instituciones”), y otros por omisión (“No todos nuestros sacerdotes son desafectos; pero los que andan á grupa, que

¹²⁵³ PÉREZ DE VELASCO, José A. (1832; atribuido): **A vosotros cualesquiera que seáis, salud, &c.** Caracas, reimpresión de 1851, imprenta de Domingo Salazar, p. 8

¹²⁵⁴ *Ibid.*, p. 15

recojan la chupa”)¹²⁵⁵; y todo esto dicho por un sacerdote católico. Esta “heregía mas sutil”, como la califica *El Copiador*, ya que divide a la jerarquía y sus fieles sin “separarse jamas esteriormente de la Iglesia”¹²⁵⁶, y que tanto entusiasmaba a sus detractores, afectaría eventualmente las aspiraciones de ascenso de Pérez de Velasco, cuando fracasase su nominación como Arzobispo de Caracas durante los primeros años del régimen de los Monagas¹²⁵⁷. Además, la prensa clerical ponía a circular respuestas contemporáneas a Tamburini¹²⁵⁸, así como un alegato general en contra del patronato, en el que se defendía la independencia de la Iglesia –y su fidelidad hacia Roma- como una circunstancia que seguía las prescripciones de Jesucristo, y que en nada amenazaba al poder civil¹²⁵⁹.

Otro conjunto de argumentos en defensa de la religión esgrimidos por la prensa católica se basaban en la idea de la minoridad moral y política de la filosofía ilustrada, y de las contradicciones subyacentes a la supuesta neutralidad liberal: la denuncia, alarmante y en tipografía llamativa hecha por el editor Fermín Romero, que abre el n° 4 de *El Copiador*, revela la existencia de presiones directas por parte de las instituciones oficiales¹²⁶⁰. En su n° 2 abre con una cita de la “profesión del fe del vicario saboyano”, que encontramos en el libro IV del *Emilio* de Juan Jacobo Rousseau. Aunque se trata del comentario de un deísta –y no el de un católico fiel-, este texto que sería escandaloso en otro contexto funciona para Ávila a modo de resaltar las principales

¹²⁵⁵ *Ibíd.*, p. 9

¹²⁵⁶ “Jansenismo”, *El Copiador*, Caracas, n° 3, 11-04-1830

¹²⁵⁷ Al respecto, léase ORTIZ, Coro Venezuela (2004): “La polémica elección de José Antonio Pérez Velasco como Arzobispo de Caracas y Venezuela (1849-1852)”, en *Tierra Firme*, vol.22, no.85, p.141-160. Caracas, Fundación Tierra Firme.

¹²⁵⁸ BOLGENI, Giovanni Vincenzo (1827): **Examen de la Verdadera idea de la Santa Sede, que publicó don Pedro Tamburini por don Juan Vicente Bolgeni, traducido del italiano al español por N... quien lo dedica a los pueblos libres de América..** Londres, Imprenta de Henry Colburn

¹²⁵⁹ UNOS ECLESIÁSTICOS (1832): **Verdadera idea del poder de la Iglesia según las escrituras, la razón, la historia, y la política, o respuesta por ahora al Fanal, Gaceta Constitucional, Tamburini, el elector Parlero, al papel á vosotros cualesquiera que seáis; salud, y otros folletos que han corrido, de algunos meses á esta parte. Dedicanla unos eclesiásticos al illmo. Sr. Dr. Ramón I. Méndez, dignísimo Arzobispo de Caracas y Venezuela.** Caracas, Imprenta de Fermín Romero a cargo de Camilo Machado.

¹²⁶⁰ “Sres. Editores del Copiador./ Muy SS. mios, repito á UU. que no puedo imprimir el núm. 4.º de este periódico porque en la secretaría de Gobierno se me há intimado una órden **por la cual se prohíbe hasta otra determinación imprimir papeles Eclesiásticos** y aunque considero que esta prohibición es contra la Constitución, y que aunque no lo fuera, que el Copiador por las variedades que publica no es de la clase de dichos papeles, por escusar disgustos me privo de la utilidad que la impresión me produce. Soy de UU. atento servidor Q.B.S.M. FERMÍN ROMERO” (“LIBERTAD DE IMPRENTA”, *El Copiador*, n° 4, 28-02-1831)

debilidades que el ginebrino observa en la filosofía al contrastarla a la sensibilidad religiosa: su orgullo y su doblez...

“Aun cuando los filósofos se hallasen en un estado de descubrir la verdad, ¿cual se tomaría interés por ella? Todos y cada uno sabe bien que su sistema no está mejor fundado que el de los demás, pero lo sostiene, porque es suyo. No hay siquiera uno de ellos, ni uno solo que aunque llegue á conocer lo verdadero y lo falso, no prefiera la mentira inventada por él, que la verdad descubierta por otro. ¿Dónde está el filósofo que por una vislumbre de celebridad de gloria no engañaría voluntariamente al género humano? ¿Cuál de ellos se propone en el secreto de su corazón otro objeto que el de distinguirse? Con tal que él sea ensalzado sobre el vulgo, o eclipse la gloria de sus concurrentes o rivales, lo demás ¿qué le importa? El punto esencia es pensar de distinta manera que los demás. Entre los que creen es ateo, y entre ateos, creyente.”¹²⁶¹

Incapaz para mantener el orden, débil para combatir el error, la filosofía era concebida por este periódico conservador como un azote moral. Todos los argumentos anteriores decantan en esta idea: la propagación de las doctrinas liberales sólo sirven para debilitar los vínculos sociales y la fe individual. El escepticismo, la indiferencia, abre una pendiente resbaladiza hacia el desorden, corrompiendo la única fuente estable y confiable de virtudes sociales (como habrían reconocido desde “el mas grande hombre que tubo el paganismo”, Cicerón¹²⁶², hasta Voltaire y Rousseau). El ánimo innovador de nuestros políticos sería así nuestra ruina. Tal como se insiste en *El Copiador* nº 6, último de la serie existente, al citar la carta pastoral de un obispo catalán:

“Pero sea lo que fuera la causa inmediata del desamparo de los pobres, y de los males, que de aquí resultan á la Iglesia cristiana, más graves de lo que algunos se figuran; la causa fundamental fue la falta de los Concilios provinciales, á la cual se siguió la *inobservancia, y el olvido de las justas sagradas leyes, que impuso la Iglesia sobre la modestia, parsimonia, y misericordia de los Obispos y Clérigos, y fue consiguiente la impunidad de sus transgresiones*. No solo pues conocemos la gravedad del mal, sino que tambien juzgamos, que sería eficaz remedio el reintegro de los diezmos á la Iglesia, su legal equitativa administración, y distribución; y para decirlo de una vez, el restablecimiento de la antigua disciplina.”¹²⁶³

El declive allí mostrado era universal y derivaba, en buena medida, del daño que el poder civil (y en especial del celo de su “facción deicida”¹²⁶⁴) provocaba sobre la potestad eclesiástica. La decadencia de la autoridad eclesiástica venezolana pesaba mucho en el ánimo de sus defensores. La sensación generalizada entre los líderes de la causa religiosa era que la opinión generalizada, y sus errores aceptados, lograrían desquiciar a la Iglesia, lo que en última instancia desquiciaría a la sociedad cuyo fundamento era la creencia religiosa y sus instituciones¹²⁶⁵. La prensa y

¹²⁶¹ “ESPIRITU PÚBLICO / Rousseau en el Emilio”, *El Copiador*, nº 2, 14-09-1830

¹²⁶² “Remitido del Interior”, *El Patriota Venezolano*, Caracas, nº 1, 01-11-1830

¹²⁶³ “Motivos de corrupción de la moral”, *El Copiador*, Caracas, nº 6, 23-02-1832

¹²⁶⁴ “La Iglesia desde Jerusalén hasta Caracas”, *El Patriota Venezolano*, Caracas, nº 6, 26-01-1832

¹²⁶⁵ “Comunicado sobre la necesidad política de la religión”, Id.

las leyes liberales –obras de “falsa política”¹²⁶⁶- creaban un nuevo orden que

“... se encamina á establecer entre nosotros una Iglesia humana, voluble o elástica según el capricho de la decantada Filosofía, del interés particular y de la licencia, en lugar de la divina, inalterable en sus máximas, pura en su doctrina, inflexible en sus mandamientos, segura y consoladora en sus promesas, que por particular providencia de Dios hemos heredado de nuestros padres, parece decimos, que el medio mas oportuno que podemos tomar es recalcar sobre los principios, que se tratan de oscurecer y destruir.”¹²⁶⁷

Pero la prensa católica tendrá un muy breve auge, y regresará a la propagación de pastorales y sermones durante varios años: el padre José Cecilio Ávila se verá quebrantado de salud, y así no sobrevivirá por mucho a su trabajo en *El Patriota Venezolano* y en *El Copiador*. Poco más de un año y medio después –en 1833- de la aparición del postrer número de este último impreso fallece víctima de las fatigas a que lo someten sus intereses periodísticos y sus ocupaciones académico-religiosas; sus exequias fueron un evento notable¹²⁶⁸, al punto que el cónsul británico habría asistido, pese a su desagrado personal hacia el prelado, cuya muerte –en tanto que publicista del clero- celebraba íntimamente¹²⁶⁹. Tras la muerte de este sacerdote, según lo recoge la historiadora María Soledad Hernández, se publicarán -con poco éxito- *El Eco de Venezuela* y *La Tarde o de Todo un Poco*¹²⁷⁰, que como periódicos clericales de interés general, anteceden al estilo periodístico de *El Correo de Caracas* el cual, con su aparición en 1839 con la colaboración de piadosos y modernos laicos como Juan Vicente González, Juan Manuel Cajigal, Fermín Toro y Rafael María Baralt, se considerará heredero ideológico de esta prensa¹²⁷¹. Pero serán los impresos ideológicamente liberales los que ocupen de manera dominante (con sus preocupaciones y

¹²⁶⁶ “El Falso Político”, Id.

¹²⁶⁷ “Iglesia de Jesucristo, en Caracas”, *El Copiador*, Caracas, nº 5, 21-01-1832

¹²⁶⁸ La descripción hecha por J.V. González –educado por el clero y seguidor de Ávila- es reveladora: “A las diez de la mañana salió el cuerpo en medio de una pompa fúnebre, inmensa y popular. El pueblo mismo era la policía. Ningún accidente en esta multitud de almas apiñadas en menos de cuatro cuerdas. A la cabeza marchaba el Ilmo. señor Arzobispo y los miembros del Cabildo eclesiástico. La Universidad en cuerpo venía después; luego los primeros ciudadanos de la República; y señalándose por su aflicción, los jóvenes que recibían entonces sus lecciones. El General Páez, Presidente del Estado, marchaba sin ninguna distinción en medio de todos. Las aceras estaban cubiertas de una multitud inmóvil, que se dilataba desde la casa hasta el templo”. González, Juan Vicente (1941): *Tres biografías*. Caracas, Editorial Cecilio Acosta / Impresores Unidos, pp.231-232.

¹²⁶⁹ “SABADO 27. Fui al funeral del padre Ávila –uno de los más recalcitrantes fanáticos (considerando al Arzobispo) con que cuenta la Iglesia Católica Romana en esta ciudad. Él era, además, miembro del Congreso- de modo que los enemigos de la tolerancia religiosa en esta República son uno menos en esa asamblea”. Diario de Robert Ker Porter, 27-10-1833. Dupoy, Op. cit., p.758

¹²⁷⁰ Hernández, 2008, Op. cit.

¹²⁷¹ Suárez Figueroa, s.f., Op. cit. Otro tanto puede decirse de las publicaciones pedagógico morales sobre virtudes civiles, urbanidad y buenas maneras, como las de Manuel Antonio Carreño y Feliciano Montenegro Colón, cuya genealogía elabora Mirla Alcibiades, Op. cit., pp.66-73

prescripciones) la cambiante oferta editorial de los años por venir. Mientras la prensa católica decae, los obispos venezolanos -que apenas han sobrevivido su polémica con el poder civil- se encuentran humillados y políticamente aislados. Pocos meses más tarde, el Congreso nacional, de manera casi unánime y en una sucinta ley de un artículo, aprueba la Ley de libertad de cultos; el debate iniciado por Burke en 1811 parecía cerrarse con el triunfo del lenguaje liberal.

EL ESTABLECIMIENTO DE LA LIBERTAD DE CULTOS

Los argumentos a favor y en contra de la libertad religiosa también apelaban a la creciente prensa de la América Española independiente. Coincidiendo con las pastorales contra libros prohibidos y las máximas de William Burke escritas por el Arzobispo Méndez, se reimprimió en 1829 un libro originalmente escrito como respuesta a las propuestas de tolerancia religiosa planteadas por el político y teólogo español José María Blanco White. Dicho libro era una *Memoria política* en contra de la libertad de cultos, publicada en Chile por el peruano Juan de Egaña -de manera anónima- en 1825¹²⁷². El énfasis de Egaña no estaba, como parecía ser la norma, en los errores religiosos que para el catolicismo traía consigo la tolerancia, sino en los errores políticos, tal como hizo el folleto del Dr. Antonio Gómez en 1811. Para intentar convencer a una audiencia influida por el predominio de la prensa liberal, la cual anunciaba primordialmente las ventajas materiales de conceder la libertad religiosa, el lenguaje católico iba asumiendo crecientemente la denuncia de estos inconvenientes -derivados de los preceptos de la filosofía política- para denunciar el discurso de la tolerancia, “el punto político más interesante de nuestras actuales sociedades”¹²⁷³. Egaña resumía las objeciones usuales contra la tolerancia de cultos: serviría para la disolución de la confianza mutua, de los vínculos familiares y de la sociedad, al llevar al

¹²⁷² FELICE CARDOT, Carlos (1959): **La Libertad de Cultos en Venezuela**. Madrid, Ediciones Guadarrama, pp.136-139

¹²⁷³ Utilizaremos el folleto original chileno, a falta de la reimpresión hecha en Caracas por la imprenta de Devisme; EGAÑA, Manuel de (1825): **Memoria política sobre si conviene en Chile la Libertad de Cultos**. Santiago, p.6

descreimiento escéptico o al conflicto religioso entre fanáticos sectarios, lo que al final podía conducir a las jóvenes repúblicas de la América Española a una guerra civil¹²⁷⁴.

Siguiendo así las advertencias de Bodino y Montesquieu, Egaña reitera que para “evitar estos males, el mejor remedio que ha encontrado la política ha sido uniformar la religión y con esto han tomado los imperios una larga y sólida consistencia”¹²⁷⁵. Para Egaña, los propagandistas liberales confunden la ortodoxia religiosa –y su debido celo- con la persecución y la violencia, y también exageran las libertades individuales al asignarles un valor absoluto e innegable: no siempre es lícito manifestar todas las opiniones, especialmente cuando ello pone en peligro el orden público; “se olvidan de los deberes que nos imponen la armonía social, la decencia pública, la prudencia y aún la urbanidad y delicadeza...”¹²⁷⁶. Incluso en términos de la civilidad, la ‘polished society’ del lenguaje liberal no ofrece mayor sosiego a Egaña, cuando añade que, si bien la libertad de cultos “fomenta la cultura”, lo hace sólo en aquellos aspectos naturalistas y materialistas, y por tanto en “objetos en que todas las investigaciones son inútiles y nada puede alcanzar el entendimiento más sublime”, dejando así a los ciudadanos con una imaginación “ecsaltada y caprichosa”¹²⁷⁷. Así concluye, como habrá de ser repetido en la prensa clerical venezolana, que la libertad de cultos, el “Ateísmo político”, “no proporciona algún bien social”, por lo que todo argumento liberal que apunte a su institución es impolítico y contraproducente, aparte de un espejismo para ocultar la irreligiosidad de sus proponentes:

“Si es para atraernos extranjeros; los comerciantes y empresarios vendrán sin necesidad del culto público conducidos por su propio interés: y si se trata de colonias agrícolas, sobran extranjeros de nuestro culto, y estas serán siempre mas análogas á las costumbres del Estado. Lo que nos importa es reeditarlos por el buen orden, la justicia y la inviolabilidad legal. Aun la población extranjera solo debe ser un recurso momentáneo dirigido a desarrollar la industria y corregir el espíritu de apatía que en la esclavitud de tantos años, y en la feracidad y despoblación de nuestro suelo, se ha infundido naturalmente.”¹²⁷⁸

Pero las advertencias de Egaña, como las de Méndez o las de la prensa clerical, caerán en oídos sordos. A diferencia de las décadas anteriores, el

¹²⁷⁴ *Ibíd.*, §V, pp.17-23

¹²⁷⁵ *Ibíd.*, §VII, p.26

¹²⁷⁶ *Ibíd.*, §IX, p.31

¹²⁷⁷ *Ibíd.*, §X, pp.41-42

¹²⁷⁸ *Ibíd.*, §XIV, p.50

tema de la tolerancia no suscitaría una polémica específica, sino que se habrá convertido en un punto permanente en la campaña intelectual de la prensa liberal, donde se hacía énfasis en la conexión entre tolerancia y progreso material que eran el norte ideológico del momento: aunque no se dejaba de lado la necesidad intelectual de la libertad de cultos, esta carecía de un valor intrínseco sino se le consideraba como vinculada a esta noción de bien general, bajo el espíritu civilizatorio enarbolado por los repúblicos de la década, ahora convertido en la causa de la independencia. Los argumentos eran, en ese sentido, una sencilla reelaboración de las polémicas de 1811 y 1826, mostrando que la intolerancia contradecía el ánimo y fines liberales de las nuevas instituciones, las cuales correspondían correctamente al diagnóstico de problemas que el mismo Egaña había reconocido: despoblamiento y molicie del trabajador, para lo cual era necesario un vuelco en las costumbres. La inmigración era, entonces, el camino adecuado para una república genuinamente liberal, como editorializaban desde *El Venezolanito*:

“... ¿podrá en Venezuela seguirse esta miserable política [de sancionar una religión exclusiva] si se pretende poblar la tierra, y alcanzar los bienes que se han buscado al independizarnos de una nación [España] que por medidas semejantes ha logrado ser la méndiga de la Europa en medio de un suelo férax, y de producciones que con mejor sistema la harían rica y poderosa?”¹²⁷⁹

Desde el periódico *Semanario Político*, los redactores indicaban que si la república se mantenía atada al catolicismo, ello la llevaría a su ruina y eventualmente a su disolución. Aunque no promueven la disolución del culto católico -“Sabemos que el fanatismo tizna con su negra mano al filósofo y al ignorante, y que en todos los sistemas se conocen extremos que distan del foco de la razón ilustrada”¹²⁸⁰- plantean que la versión ultramontana del catolicismo que en Venezuela era defendida por el clero, contravenía la igualdad y libertad republicanas – basada en el gobierno de las leyes y no de los hombres-, ya que la Iglesia era en muchos sistemas la herramienta del despotismo, y por ello se falsificaba a la religión y se mantenían las prácticas intolerantes: “El Príncipe romano manda exclusivamente en España y Portugal. Esta

¹²⁷⁹ “Religión”, *El Venezolanito*, nº 1, Caracas, 26-08-1830

¹²⁸⁰ “La Libertad Religiosa”, *Semanario Político*, nº 15, Caracas, 07-09-1830

coherencia bajo sistemas religiosos tan diversos y aun opuestos entre sí, es, sin que nos quede duda, el síntoma infalible de que en estos desgraciados pueblos manda la voluntad absoluta de los hombres, no la ley; impera el despotismo, no la libertad. La intolerancia es un principio fundamental de los Gobiernos absolutos”¹²⁸¹. La tolerancia era defendida en cuanto “el pleno goce de la libertad civil y religiosa produce necesariamente todos los bienes sociales, y la mayor suma de prosperidad posible”¹²⁸², y esta prosperidad estaba planteada en términos del poblamiento del territorio casi desierto de las nuevas repúblicas, para lo que recurren a la autoridad de Alexander von Humboldt: “si [los venezolanos] estuviesen esparcidos proporcionalmente en tan vasta extensión, la ciudad de Caracas sólo debía tener trece habitantes”¹²⁸³.

Pero esta expansión no estaba al alcance de nuestra “débil naturaleza”; dadas las costumbres y las carencias del país, donde el amor al trabajo y la voluntad de civilizar la feracidad del territorio apenas se encontraban en un número limitado de ciudadanos, era preciso hallar solución a esto “fuera del círculo de nuestra multiplicación”, las cuales no podían darse, “por leyes de cualquier género” sino sólo aquellas “fundadas en la libertad religiosa”¹²⁸⁴. Este periódico llamaba entonces a los legisladores a transformar la nación con el único remedio posible:

“¿Y cuál es, pues, el medio de proporcionarnos los brazos, y con ellos la fuerza, el poder y la dicha de que carecemos? Uno solo, pero indefectible, y él está en las manos de los legisladores. Este remedio vital es la INMIGRACIÓN DE EXTRANJEROS. Sí, no hay remedio; es preciso que Venezuela para existir, abra los brazos a todos los hombres que quieran traernos en los suyos los bienes que sin ellos no podemos gozar; y con ellos, y no de otro modo, tendremos agricultura, comercio, industria, artes, ciencias, caminos, civilización, prosperidad, riqueza, fuerza, poder, felicidad, gloria y todo. De otro modo inútil será la Constitución, y por más prestigios con que quiera hacernos marchar al bien, no haremos otra cosa que caminar sobre un terreno deleznable que á cada paso nos hará dar otros muchos retrógrados. (...) Somos muy pequeños para que esta cualidad sea envidiada, si no agregamos al mínimo interés que pueda inspirarles la esperanza de mejorar su suerte, el poderoso estímulo de la religión, de que ningún hombre sensato quiere apostatar, atravesando mil leguas de Océano por un cálculo de conveniencia individual.”¹²⁸⁵

La aspiración de Venezuela en ser una nación civilizada y culta, pasaba por desmontar los privilegios medievales con los que el cristianismo católico se desplegaba entre nosotros. Por ello debía la Iglesia ser sometida a la autoridad civil del poder ilustrado, el cual debía impedir que

¹²⁸¹ Id.

¹²⁸² Id.

¹²⁸³ Id.

¹²⁸⁴ Id.

¹²⁸⁵ Id.

dentro de la república persistieran reductos de barbarie e incultura que impidiesen la realización de la panacea liberal

“...la refracción de las luces se hace sobre [las naciones no civilizadas], como los rayos del sol que hiriendo un espejo, reflejan sobre otro cuerpo, el cual no participa del calor vivificante de aquél planeta. En efecto, aunque Venezuela permita la introducción de los libros y producciones de la sabia Europa, ella no podrá iluminarse sino muy débiles y teóricamente, mientras que con la inmigración de extranjeros recibirá lecciones prácticas de sabiduría en todos los ramos o necesidades de la vida social; y el ejemplo, los estímulos y las ventajas que viera desarrollarse rápidamente en su propio seno, la pondrían muy en breve al nivel de los pueblos cultos y dichosos. Su fértil terreno brotaría los preciosos frutos que harían su agricultura robusta y abundante: probaría el comercio sus puertos, la industria cambiaría el aspecto de la tosca virginidad de su suelo: embellecerían las artes y sus pueblos y ciudades; y nuestra educación literaria y científica, que anda entre nosotros en medio de las tinieblas y con torpes y lentos pasos, afectada de hábitos añejos, bárbaros y aún pueriles, amoldada á los principios que fundó el despotismo é hizo venerable la costumbre, se purgaría de su exoticismo, y la verdad ocuparía el lugar de las parodias escolásticas, la razón alejaría el vicio de las disputas polémicas; nuestras academias darían á la Patria legisladores y magistrados, hombres útiles y benefactores, días de abundancia y de verdadera gloria. La moral entonces bajo la égida de Minerva, recobraría su dulce imperio, porque la libertad religiosa atraería a Venezuela, no á mercaderes avaros y ambulantes, sino colonos laboriosos, honrados padres de familia que vendrían a buscar con el sudor de su frente en un mundo nuevo y feraz, el alivio y aun las riquezas que les niega el antiguo y estéril Continente.¹²⁸⁶

En suma, clamaba el *Semanario*, la tolerancia era el eje de la construcción del orden civil, sin la cual no podrían realizarse plenamente los objetivos de la generación libertadora precedente: sin la libertad religiosa no habría inmigración, y sin esta no puede expandirse la población, por lo que gracias a la terquedad clerical quedarían tristemente menguadas las posibilidades de promover la libertad, la riqueza y la dicha, y por lo tanto la independencia política habría resultado en una aporía.

De un modo más sucinto, afirmaba lo mismo Antonio Leocadio Guzmán en su memoria al Congreso como Secretario del Interior y Justicia en 1831 al afirmar que la inmigración de extranjeros laboriosos era “a los ojos del Gobierno la gran necesidad de Venezuela (...) la que llama con más encarecimiento la atención protectora de la representación nacional”. Sin inmigración y con la progresiva eliminación de la esclavitud no habrá mano de obra disponible, tanto para las actividades ordinarias de la producción, sino todas aquellas actividades necesarias para promover el comercio y el progreso: no habrá caminos, ni habrá navegación interior, y mucho menos procesamiento artesanal o industrial de especies autóctonas. No habría, entonces, ni ilustración, ni moral, ni civilización, sino especuladores, ambiciosos e improductivos¹²⁸⁷. Sin embargo, el elemento de progreso material que se le atribuía a una

¹²⁸⁶ Id.

¹²⁸⁷ “Memoria...” en Guzmán, Op. cit., pp.91-93

potencial instauración de la tolerancia religiosa tenía que lidiar con la previsible existencia de roces entre las poblaciones nativas (y su expectativa de preeminencia social) y el avance económico de las minorías religiosas que se habían aventurado en el territorio venezolano. No siempre la voluntad de las élites en el poder era reflejada en toda su amplitud por aquellos que, no vinculados comercialmente a los extranjeros, podían sentirse amenazados por su presencia, acicateando el prejuicio religioso que se mantenía de forma latente. Así, el descontento económico podía solaparse al temor religioso.

Como ejemplo de esta circunstancia, sirven de ejemplo los ataques a la población hebrea en 1831. A mediados del mes septiembre de dicho año, aparecieron en la población de Coro unas hojas sueltas en contra de los inmigrantes holandeses de religión judía residenciados en la ciudad. Estos judíos sefardíes, quienes eran el mayor contingente extranjero en esa población¹²⁸⁸, estaban establecidos allí desde la década anterior, gracias al tratado comercial entre Colombia y el Reino de los Países Bajos¹²⁸⁹. Los mismos eran distribuidos furtivamente, y contenían amenazas directas contra estos pobladores, exigiéndoles que salieran del país hacia su lugar de origen, Curazao: “Se da de plazo ocho días a más tardar para que los olandeses salgan del país, ya que si así no lo hacen, todos serán degollados” (...) “El Pueblo os dice: Morir o irse de Coro”¹²⁹⁰. Tras el plazo fijado, se suscitaron unos motines violentos: una banda armada, vistiendo capuchas, atacó la casa del comerciante David Valencia, lanzando epítetos antisemitas e hiriendo a varias personas, repitiendo luego su proceder en casas de otras familias hebreas como Hoeb, Curiel, Maduro y Simón, sin que en estos casos se produjeran consecuencias. Los hechos sucedieron, además, durante la celebración de la fiesta de los Tabernáculos o el *Sucot* hebreo, que conmemora la vida durante el éxodo en el desierto, por lo que los atacantes sabían que

¹²⁸⁸ LOVERA REYES, Elina (2007): **De leales monárquicos a ciudadanos republicanos: Coro 1810-1858**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, p.150.

¹²⁸⁹ AIZENBERG, Isidoro (1995): **La comunidad judía de Coro. Una Historia**. Caracas, Asociación Israelita de Venezuela/Centro de Estudios Sefardíes de Venezuela, p. 37

¹²⁹⁰ Citado en FORTIQUE, José Rafael (1973): **Los motines anti-judíos de Coro**. Maracaibo, Editorial Puente.

la mayoría de los residentes judeo-holandeses estarían concentrados y de retiro en sus residencias¹²⁹¹.

La primera impresión del gobierno civil de la ciudad fue que el suceso era un alzamiento contra el gobierno, pero al proceder la investigación se dieron cuenta que era un acto de rechazo contra los extranjeros, “por la voz que llevaban los actores, de defender la religión cristiana y de hacer salir a los hebreos naturales de Curazao”¹²⁹². El gobernador Hermoso afirmaba en la carta que “llamado por la Constitución y las leyes”, había ofrecido protección a la comunidad judía, así como un castigo enérgico a los responsables de los desórdenes si estos se repetían. A esta carta, hecha pública, respondieron los autores intelectuales del atentado, con un cartel imprecando a las autoridades judiciales locales:

“No se admiren Uds. de lo que ha ocurrido anoche con los judíos, pues estamos resueltos a hacerlos salir dentro de ocho días, o a matarlos todos porque ya se han hecho dueños del comercio y del dinero, y lo peor es que hacen irrisión de nuestra religión y de los santos en la Iglesia, en las procesiones y los rosarios. Aconsejamos a los judíos que se vayan porque los mataremos”¹²⁹³

Es de notar que este comunicado, inicia su vindicta con un argumento económico (los extranjeros controlan el capital) que se sostiene en un prejuicio religioso, presentado como segundo argumento (son hebreos y hieren nuestro catolicismo); puede ser que hayan intentado convencer a los jueces con un punto que creían “filosófico” y “económico”, o puede que las deudas haya acicateado el antisemitismo cultural (como sugiere Fortique): lo cierto es que la comunidad judía de Coro predominaba en el comercio y las finanzas de la ciudad, en especial el crédito a interés, la compra y venta de bienes raíces¹²⁹⁴. Días más tarde, Hermoso escribe a Caracas desconcertado porque, indagando el asunto, averigua que “la parte infeliz” de la población, animada por “los prejuicios religiosos”, no era tan pequeña. La banda anti-judía lanza nuevos bandos, donde avisa a los venezolanos que no se involucren en su diatriba con los “golosos extranjeros”, “pues en caso contrario pasaremos por el dolor de ver correr

¹²⁹¹ Aizenberg, Op. cit., p.40

¹²⁹² Carta del Gobernador Rafael Hermoso al Secretario del Interior y Justicia, Antonio Leocadio Guzmán, 28-09-1831, citada por Fortique, Op. cit., p.56

¹²⁹³ Citado en Aizenberg, p.40

¹²⁹⁴ Lovera Reyes, Op. cit., p. 169

la sangre patricia”¹²⁹⁵. Los autodenominados “Defensores de la religion Christiana” desconfiaban de las autoridades civiles (“...con el Gobierno actual no se puede llevar a cabo ningún asunto que perjudique a partes! Ya se ve, él tiene armas y poco le importa”¹²⁹⁶), lo que los obligaba, en su postura a tomar las armas: “no respetaremos autoridades desde el Gobierno abajo”. Estos bandos surtieron efecto: numerosas familias judías embarcaron hacia las Antillas¹²⁹⁷ Hermoso fue reprehendido porque, a medida que se reiteraban los ataques, seguía sin obtener sospechosos ciertos, “... como si [en la provincia] no hubieran leyes y funcionarios encargados y responsables de su cumplimiento, y como si esos extranjeros vivieran en un país salvaje, a merced de sus enemigos, ningún culpable está preso, ningún proceso sigue como corresponde, los extranjeros están cada vez con mayores angustias, los alentadores más desenfrenados...”¹²⁹⁸ en contra del artículo 218 de la Constitución, pero el gobernador respondía que toda gestión era recibida con hermetismo entre los pobladores¹²⁹⁹.

La combinación del prejuicio económico con el religioso no era inusual en las manifestaciones occidentales de antisemitismo¹³⁰⁰; sin embargo, resultaba embarazoso para los intelectuales más liberales. No sólo se trataba ostensiblemente de civiles, propietarios y agricultores, quienes lideraban estas protestas, sino que además –al no conocerse un vínculo directo entre las mismas y algún estímulo eclesiástico- los sucesos servían para demostrar como la libertad de cultos podía generar conflictos serios y producir resentimientos donde no los hay: en esencia, lo que el clero aducía como el aspecto más superficialmente impolítico de las medidas de tolerancia.

¹²⁹⁵ En Fortique, p. 59

¹²⁹⁶ Id.

¹²⁹⁷ *Ibid.*, p.60

¹²⁹⁸ Carta de Carlos Soublotte, Secretario de Guerra, 13-10-1831, citado en Fortique, p.61

¹²⁹⁹ Aizenberg, p.44

¹³⁰⁰ Andrés Level de Goda, ya decaído en su influencia pública, había cabildeado con uno de los cónsules holandeses sin éxito para lograr que el tratado comercial con Holanda sólo beneficiase a los protestantes holandeses, como hombres industrioses, y no a los antillanos de origen hebreo, cuya expectativa era más bien la de los comerciantes y especuladores. Aizenberg, p. 35. En cualquier caso, el antisemitismo moderno no es exclusivo de la tradicional crítica religiosa, sino que tiene fuentes “ilustradas”, como las ideas de Voltaire y de los Jacobinos, que mantenían una visión negativa de la naturaleza, el rol económico y el apoliticismo de los hebreos. HERTZBERG, Arthur (2005): “Antisemitism: An Overview”, en Horowitz, Op. cit., vol. 1, pp.98-103

En cualquier caso, el gobierno y sus agentes actuaron consecuentemente con los ideales que predicaban, y, ya por coerción, ya a través de conversaciones, lograron apaciguar a los “defensores de la religión”: tanto el apoyo del poder ejecutivo, como los comunicados de la diputación provincial de Coro, que había declarado al hecho como un “subversivo acontecimiento”¹³⁰¹. Además, las autoridades indemnizaron monetariamente a las familias afectadas por los ataques, las cuales regresaron a la ciudad¹³⁰². Esto demuestra que, aún cuando para el momento no estaba declarada como ley la libertad religiosa, era considerada por la élite gobernante como una derivación lógica e implícita de los principios políticos que defendían, pese a la reactancia de personajes locales: el liberalismo era un proyecto de la dirigencia nacional y la oposición a éste debía ser sometida.

Los argumentos del proyecto liberal serían repetidos y expandidos a lo largo del período, con un hito especial ocurrido a inicios de 1833, cuando se reimprimió en la imprenta caraqueña de Tomás Antero, un extenso folleto escrito por el intelectual y político guayaquileño Vicente Rocafuerte a favor de la tolerancia religiosa (aunque era presentado al público bajo la leyenda más radical de “Libertad de Cultos”). Rocafuerte, como activista político republicano en la América Española, había terminado radicándose como diplomático México durante el régimen bolivariano, tras actividades secretas en Europa, donde había acendrado su pensamiento liberal¹³⁰³. Allí, a la luz de los conflictos que se escenificaban en la extensa frontera mexicana entre los colonos protestantes anglosajones y las poblaciones criollas, indígenas y mestizas evangelizadas bajo el catolicismo -en especial en el territorio de Coahuila y Tejas¹³⁰⁴- Rocafuerte propone la libertad de cultos en México y

¹³⁰¹ DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE CORO (1831): **Copia de los trabajos de la Diputación provincial de Coro, en su segunda reunión, desde dos de noviembre al 1º de diciembre, año de 1831**. Coro, manuscrito.

¹³⁰² Lovera Reyes, Op. cit., pp.160-161

¹³⁰³ DEMÉLAS, Marie-Danielle y SAINT-GEOURS, Yves (1988): **Jerusalén y Babilonia: religión y política en el Ecuador, 1780-1880**. Quito, Corporación Editora Nacional del Ecuador- Institut Français d'Études Andines, pp.109-114

¹³⁰⁴ Esta es una interesante ironía histórica, que podía haber servido muy bien en manos de los opositores de la libertad de cultos en Venezuela: Coahuila y Tejas habían sido un espacio de debilitamiento del exclusivismo religioso ordenado por la constitución mexicana, en el cual predicadores protestantes –aprovechando la laxitud de las autoridades locales- evangelizaban a los ingentes pobladores anglosajones que se adentraban en el casi despoblado territorio, las cuales eran bien vistos por su industriiosidad y buen comportamiento, a diferencia de

América¹³⁰⁵, criticando la alianza política de Bolívar con la Iglesia, y presentado –como había sido usual- la libertad de cultos como la medida más eficaz para promover la inmigración, colonización y progreso de los vastos territorios americanos¹³⁰⁶. Este libro causó polémica en México, y fue recogido y censurado como blasfemo por las autoridades eclesiásticas, dirigidas por el presbítero José María Guerrero, quien en su dictamen calificó a la obra de hereje y deísta, y como “...verdadero parto del protestantismo más refinado, que (...) nos conduce al ateísmo”¹³⁰⁷, lo que aumentó súbitamente la fama del meridional.

Aunque Rocafuerte fue absuelto de las acusaciones clericales, y sus argumentos no eran demasiado distintos a los que circulaban en las décadas anteriores, la notoriedad histórica del personaje –como adalid del lenguaje liberal en las nacientes repúblicas americanas- hace notable el folleto que, además, se encuadra en las preocupaciones políticas inmediatas de la élite venezolana. Como era de esperar, Rocafuerte defiende la continuidad entre la civilización del “renacimiento de las ciencias y de las artes” en la Italia del siglo XVI, y la ilustración contemporánea, cuyo centro está en la promoción del “espíritu de investigación, de duda y de análisis, que (...) dió origen á la libertad de conciencia, que condujo á la libertad política”. Esto lo habrían entendido los pueblos protestantes, elevados sobre la pretensión de dominio de Roma, mientras que en América habíamos seguido un rumbo distinto: estableciendo la libertad política, que traería como corolario la tolerancia religiosa y, así, el progreso material¹³⁰⁸. Sin embargo, para el guayaquileño la civilización avistada imponía la propagación de las

las tribus indígenas allí esparcidas. Será curioso que la búsqueda de libertad religiosa, junto con las tensiones raciales y económicas entre los propietarios de haciendas criollos y los colonos extranjeros, hayan suscitado el patriotismo “Anglo” que dio lugar a la revolución de Texas esa misma década, y a la subsecuente pérdida de territorio por parte de México; ARGÜELLO, Silvia y FIGUEROA, Raúl (1982): **El intento de México por retener Texas**. México, Fondo de Cultura Económica, pp.12-15; LACK, Paul D. (1992): **The Texas revolutionary experience: a political and social history, 1835-1836**. College Station, Texas A&M University Press, p. 4-12. Sin embargo, los colonos no sólo eran anglosajones protestantes, sino alemanes e irlandeses católicos; SPALDING, Thomas W. (1991): “Frontier Catholicism”, en **The Catholic Historical Review**, vol. 77, nº 3. Washington, Catholic University of America Press, pp. 479-480

¹³⁰⁵ Felice Cardot, Op. cit., pp.130-132

¹³⁰⁶ Demélas y Saint-Geours, Op. cit., pp.114-115

¹³⁰⁷ Citado en ZÚÑIGA, Neptalí (1947): “Tolerancia Religiosa”, introducción a ROCAFUERTE, Vicente (1947): **Rocafuerte y el Ideario Religioso del Mundo**. Colección Rocafuerte, vol. VIII. Quito, Edición del Gobierno del Ecuador, pp.xvi

¹³⁰⁸ ROCAFUERTE, Vicente (1831): **Ensayo sobre tolerancia religiosa**. México, Imprenta de M. Rivera a cargo de Tomás Uribe, p.3

“virtudes y buenas costumbres”, las cuáles sólo llegarían a nosotros a través de la inmigración derivada de la tolerancia. Los temores y preocupaciones tradicionales, sin embargo, son la oposición más tenaz a este empeño:

“Solo un exceso 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?”¹³⁰⁹

Persuadido de que sólo bastaba con promover la sensatez de las reformas, y que con ello podrían introducirse sin peligros las innovaciones que predicaba la opinión pública¹³¹⁰, Rocafuerte reanuda la crítica usual al catolicismo: éste ha sido instituido por una alianza entre la corona y el clero, que eventualmente borró las aspiraciones espirituales de los primeros cristianos, al encadenar a la fe a la política del poder. Pero eso tendía a cambiar con las verdades de la ilustración que a su vez restauraban la verdadera religión: “La independencia mutua del estado y de la religión contribuye á mejorar la moral pública y á facilitar la prosperidad social; se adapta admirablemente á la organización física y moral del hombre, y subministra al mismo cristianismo una prueba de la sublimidad de su origen”¹³¹¹

Curiosamente, Rocafuerte añade una descripción de la naturaleza humana que trastoca su propuesta religiosa, al anclar las instituciones políticas en la capacidad racional del hombre, es decir, al hacerlas un artificio humano. Por lo tanto, la moral es apenas convencional y relativa, por lo que toda idea sublime o metafísica debería ser puesta en entredicho. Contrario al impulso liberal que caracterizaría unos derechos naturales previos al mandato de la autoridad, para este ideólogo sólo el Estado, la autoridad civil, podía establecer unas normas de moral pública. A su modo, para disminuir la autoridad moral de la Iglesia, el guayaquileño eleva enormemente al poder político, sin definir claramente la libertad que limita a este poder:

“La idea de lo justo es una de las glorias de la naturaleza humana. (...) Lo que se llama sociedad natural es un estado de guerra, en el que reina el derecho del mas fuerte, en el que predomina el orgullo y la crueldad, y en donde la pasión siempre avasalla y sacrifica la justicia. Esta idea de lo

¹³⁰⁹ *Ibíd.*, p. 4

¹³¹⁰ *Ibíd.*, p.5

¹³¹¹ *Ibíd.*, p.6

justo una vez concebida agita el entendimiento del hombre, le atormenta, le impele á realizarla, y así (...) forma de la sociedad natural o primitiva, en donde todo es desorden, confusion y crimen, otra nueva sociedad fundada sobre la única idea de la justicia. La justicia constituida es el estado. La mision del estado es de hacer respetar la justicia por la fuerza, la que debe emplearse no solo en reprimir sino tambien en castigar la injusticia: de aquí se deriva un nuevo órden de sociedad, la sociedad civil y política, que no es otra cosa mas que la justicia puesta en accion por el órden legal que representa el estado. El estado no se ocupa de la infinita variedad de elementos humanos que pugnan en la confusion y caos de la sociedad natural, no abraza al hombre en su totalidad; solamente lo considera bajo las relaciones de lo justo o de lo injusto, es decir, como capaz de cometer o de recibir una injusticia, de perjudicar o ser perjudicado por el fraude o por la violencia en el libre ejercicio de su actividad voluntaria: de aquí resultan todos los deberes y todos los derechos legales. El único derecho legal es el de ser respetado en el pacífico ejercicio de la libertad; el único deber (...) es el de respetar la libertad de los otros: esto es lo que se llama justicia; su objeto es el de mantener y conservar el equilibrio de la reciproca libertad.¹³¹²

Así, Roca fuerte regresa a la idea según la cual la religión no puede ocuparse de la moral pública, sino que, al ser apenas un “vago instinto de la Divinidad”¹³¹³, sólo se circunscribe a los elementos espirituales del hombre, y por tanto, todo culto público es una extensión desnaturalizada de esa pulsión íntima. De ello se deriva que los aspectos religiosos están fuera del ámbito del legislador, a menos que sea para circunscribirlos a su justo lugar. Por lo tanto, ya que la verdad de la fe sólo pertenece a la privacidad individual, “todo gobierno libre debe ser tolerante, y admitir la libertad de cultos sin proteger á ninguno”. Lo contrario sería admitir el retorno “en el nuevo vocabulario de la civilización” a una “Religion de estado, o Teorías del altar y del trono”¹³¹⁴, lo que siempre deriva en la opresión de las creencias minoritarias: “Proclamar una religion dominante es lo mismo que establecer un monopolio de opiniones religiosas, con el cual se enriquecen con perjuicio de la sociedad los únicos intérpretes legales del cielo: de aquí previenen las inmensas riquezas del clero...”¹³¹⁵.

Las naciones que sirven de modelo para una correcta relación entre el Estado y la Iglesia son, para Roca fuerte, aquellos donde predominan diversas denominaciones protestantes, en razón de su apertura religiosa, que les provee de una mayor prosperidad moral y política: “los paises mas libres y mejor gobernados son aquellos en donde hay mayor circulacion de Biblias y de Evangelios”¹³¹⁶. Así, el autor pasa revista a la situación religiosa de una miríada de países: los Estados Unidos de América, Rusia, Inglaterra, Holanda, Suecia, Alemania,

¹³¹² *Ibíd.*, pp.9-10

¹³¹³ *Ibíd.*, p.12

¹³¹⁴ *Ibíd.*, pp. 13-14

¹³¹⁵ *Ibíd.*, pp.14-15

¹³¹⁶ *Ibíd.*, pp. 19-20

Francia, Suiza y España (que pasó de ser la “primera nación de Europa” hasta que impuso dentro de sí “el sistema de intolerancia”¹³¹⁷). También presenta semblanzas político religiosas de naciones nacidas de las crisis imperiales ibéricas: Brasil, Argentina, Chile, Perú, México y, lo que debía ser de interés para los lectores venezolanos, Colombia.

Con dichas semblanzas religioso-políticas, marca el contraste entre la austeridad evangélica de los protestantes, donde las fiestas sagradas son guardadas con celo y decoro (“...el domingo no se hace nada, todo trabajo cesa, el giro se interrumpe, [...se] está enteramente consagrado á cumplir”), mientras que en los países de la América española, donde predomina el rito católico, se pierde el tiempo con las cargas sociales y las muestras de lujo derivadas de los hábitos sacramentales, como lamentará Lander haciéndose eco de los lamentos de los ilustrados españoles:

“Qué sucede entre nosotros? El domingo se pasa en oír una misa rezada, muchas veces la de un regimiento que dura quince minutos: las evoluciones y la música distraen de toda reflexion seria en lugar de escitarla: cumplido de este modo ligero y profano el precepto del domingo, se emplea el resto del día en visitas, convites, paseos, toros, gallos, zaraos, teatros, juegos y toda clase de disipaciones¹³¹⁸ .

Aunque el intelectual criollo admite que la religión cumple un importante papel moral en la sociedad –llegando incluso a sugerir que la misma aminora la carga del uso de la fuerza estatal sobre la población, aliviando las restricciones legales al sustituirlas con la fuerza moral de sus preceptos-, esto sólo es posible allí donde el Estado se ve independizado del fuero religioso, de modo que se cumpla una genuina independencia del clero de acuerdo al “noble origen de la religión”¹³¹⁹ .

Es en este punto que alcanza el análisis de la situación político-religiosa de Colombia, con la que refleja tanto las suspicacias eclesiásticas como las impresiones liberales. Por una parte se asume el marco liberal que las élites habían impreso en la legislación colombiana, cuyo silencio acerca de la religión de Estado debía servir como base de una tolerancia más difundida entre una población aun remisa a sacudirse el velo del fanatismo. Por otra parte, Rocafuerte critica la influencia

¹³¹⁷ *Ibid.*, p.21

¹³¹⁸ *Ibid.*, pp.29-31

¹³¹⁹ *Ibid.*, pp. 38-41

bolivariana, dado que el militar caraqueño no habría podido evitar –por lo que aquél entendía como una ambivalencia moral- el desmontar un sistema íntegramente liberal:

“Colombia estableció de un modo muy sagaz la tolerancia religiosa: el artículo religion se pasó en blanco en la constitución, de Cúcuta, que hará siempre honor á sus autores, (...). Como nada se prohibía ni se protegía en punto de religion, y que cada ciudadano estaba facultado para hacer todo lo que no contrariase las leyes, se halló la tolerancia establecida de hecho y de un modo indirecto que no chocaba con la supersticiosa ignorancia de la mayoría del vulgo, lo que fue muy aplaudido en Europa por los políticos que piensan y siguen con interés el curso de nuestras revoluciones.”¹³²⁰

Pero pudo más el personalismo político que las verdades del liberalismo, de modo que sin ellas las élites –“deslumbrados por el brillo de los talentos de un hombre singular”- habrían terminado siguiendo el ánimo providencialista del líder militar caraqueño. Ante eso,

“... siguieron el impulso que les quiso imprimir su profeta Libertador. Bolívar, dotado de una imaginación poética, de una alma fogosa, susceptible de vivo entusiasmo, ardiente en sus deseos, generoso en sus acciones, posee brillantes cualidades, que están eclipsadas por falta de juicio, de verdadera instrucción, de previsión política y de severidad de costumbres (...) Después de la batalla de Ayacucho, cuando el general Bolívar se entregaba á la lisonjera perspectiva de ser jefe de Bolivia, del Perú y de Colombia, y de unir ese inmenso territorio por el comun lazo del código boliviano, él creyó facilitar el éxito de tan grandioso proyecto enviando un ministro plenipotenciario á Roma y nombrando obispos para Colombia. Como todo ambicioso, apeló al poder espiritual para apoyar el temporal y dió un golpe mortal á la prosperidad colombiana.”¹³²¹

El problema central, entonces, consistía en que la Iglesia romana terminaría por aupar estos sistemas autoritarios, contrarios a las “verdaderas ideas de libertad, de moralidad y de Civilización”¹³²², no sólo para mantener su predominio ideológico, sino para sostenerse políticamente del único modo en que habría encontrado factible hacerlo, es decir, con unas instituciones propias de la monarquía. En suma, el catolicismo romano resultaba, tal como había planteado Roscio, incompatible en su despliegue efectivo con la institución de una república libre. Pero va más allá, ya que el logro político de la sumisión de la Iglesia a la autoridad del Estado liberal implicaría todas las ventajas materiales que ambiciona el sector al que sirve de vocero:

“¿Podemos llamarnos republicanos independientes dependiendo de un monarca que reina á orillas del Tíber? ¿Cómo trazar la línea divisoria entre el poder temporal y el espiritual? El sistema que hemos adoptado ¿no exige muchas reformas en el clero? ¿No clama la agricultura por la abolición de los diezmos (...)? ¿Es compatible con el nuevo orden social, con la moral pública y con la libertad de los pueblos americanos el romanismo como existe en el día? Roma, ya pagana, ya cristiana, ¿ha dejado nunca de ser la opresora del género humano?”¹³²³

La Iglesia es un enemigo formidable, al modo que lo describen Tamburini y *El Fanal*; pese a sus debilidades temporales, cuenta en realidad con una

¹³²⁰ *Ibíd.*, p.44

¹³²¹ *Ibíd.*, pp.45, 49-50

¹³²² *Ibíd.*, p.50

¹³²³ *Ibíd.*, pp.50-51

inmensa organización que le provee de recursos, allegados y presencia territorial:

“Inútil es analizar el sistema establecido para la propagación de las doctrinas, enumerar los inmensos recursos de las gerarquías eclesiásticas, su policía y sus finanzas; basta echar una ojeada sobre el número de cofradías, de misiones enviadas á climas inhospitalarios, de instituciones religiosas que dependen de la Iglesia romana, para llenar el entendimiento de estupor, de sorpresa y de admiración (...). Agítese el **temor**, aliéntese la **esperanza**, y de estos dos manantiales brotarán suave y plácidamente inmensos raudales de riqueza. (...) El nacimiento, el matrimonio, la muerte, la pompa del culto, todo entra en la esfera del clero, quien encadenando los sentidos del hombre, cautiva su razón, escudriña su alma y penetra hasta las entretelas del corazón.”¹³²⁴

Rocafuerte cierra su ensayo con un examen de la aplicación práctica del principio de la tolerancia a favor de causas de utilidad pública, como la colonización, la propagación de las virtudes morales y el espíritu de economía, el aseo, la civilización y la cultura, el orden público, así como la creación de la banca de ahorro.

“Yo no tocaría esta cuestión de tolerancia religiosa si no estuviera convencido de la íntima conexión que tiene con la moral pública, con el establecimiento de colonias extranjeras, con los progresos de la agricultura, con el espíritu de economía que conduce á la fundación de bancos de ahorros, con los hábitos de limpieza interior y exterior, que presuponen instrucción popular, (...) para desterrar la mendicidad de las grandes poblaciones, en fin, con todos los elementos y progresos de la moderna civilización.(...) La libertad de cultos es la base de todo sistema de colonización, y mientras no se establezca es inútil perder el tiempo en ociosas discusiones y en publicar leyes que es imposible ejecutar.”¹³²⁵

Esta colonización de extranjeros implica, como es aún inusual en los documentos públicos de la época ocupados en la igualdad abstracta, una celebración del trabajador de origen europeo, constatando la relativa debilidad –moral o física- de los trabajadores existentes en América para convertirse eventualmente en ciudadanos productivos. El guayaquileño, que había experimentado la vida en el viejo continente, pasa a celebrar las virtudes del pueblo escocés, cuya población es “fuerte, robusta, blanca y de hermosos colores”, y cuyo injerto entre los nativos de América “hubiera blanqueado y mejorado la raza de nuestros indios”¹³²⁶. Además, estos colonos traerían conocimientos y hábitos más civilizados: a fin de cuentas es la nación de la economía política y de la “polished society”, sirviendo de ejemplo para el avance vertiginoso de una nación desde la semi-barbarie hasta la civilidad moderna. Así que Rocafuerte recomienda al gobierno mexicano –y sus reimpresores, al venezolano- que

“...siendo los escoceses los mas hábiles agricultores de Europa, habrían introducido entre nosotros los nuevos métodos de cultivo, los que poco á poco se hubieran ido estendiendo en el país. Conviene mas á la prosperidad (...) dirigir los conatos del gobierno al fomento de colonias escocesas y á la importación de buenos agricultores europeos, que pretender introducir talleres y hacer venir de Inglaterra máquinas y maestros para tejidos de algodón, que presuponen una gran población relativa,

¹³²⁴ *Ibíd.*, p. 52

¹³²⁵ *Ibíd.*, pp.62-63

¹³²⁶ *Ibíd.*, p.64

una superabundancia de capitales y unos conocimientos científicos que no existen entre nosotros. Es un delirio político aspirar á manufacturar paños y tejidos de algodón en un pueblo naciente, que apenas conoce los primeros elementos de las artes; donde no hay ventanas que ajusten ni chapas bien hechas; donde apenas saben curtir cueros, fabricar ladrillos, loza común y vidrios toscos; en donde todo está por crear; en donde no se trabajan las minas de fierro ni se conoce una fundición, (...); en donde apenas se encuentra un profesor de química en la capital, y un laboratorio que no merece tal título; en donde no hay caminos ni canales para transportar de un punto á otro, no digo las manufacturas de paño y algodón, pero ni aun los trigos, los maíces y artículos de primera necesidad. El indiscreto empeño de preferir el fomento de la industria fabril al de la agricultura, es contrario á los intereses ilustrados de la nación y á los principios de economía política esplicados por Smith, Say, Storch, McCulloch y Mills. La agricultura es la base de la prosperidad pública y merece la primera atención de un gobierno verdaderamente patriótico.¹³²⁷

Así como los escoceses, los ingleses, suizos, alemanes y holandeses llevarían á todas partes caracteres desconocidos entre nosotros, sin los cuales la implantación de un modelo de sociedad comercial sería completamente imposible. En visiones que parecen extraídas del *Manual del Colombiano*, Roca fuerte apunta que entre los pueblos blancos y libres existe

“un espíritu de orden, de aseo y de economía que es admirable y digno de imitación. (...) Este espíritu de economía y de prevision para lo futuro ha dado origen a los bancos de ahorro, que tantos beneficios han producido en Europa y producirían entre nosotros. El objeto de estos establecimientos es de escitar entre los pobres hábitos de economía, y de ese modo distraerlos de los vicios y malas compañías: (...) si [el pobre conserva sus ganancias] en su casa, está espuesto á la tentación de disiparlos en juegos y bebidas; pero si los pone en un banco de ahorro, los libra de todo riesgo.”¹³²⁸

El experimento social que propone este autor no se detiene en la expansión del trabajo a los individuos útiles, sino que proclama el pleno aprovechamiento de la población depauperada y físicamente limitada: en lugar de proveerles la caridad eclesiástica, que los mantiene atados a la presunta bondad del clero, debían los nuevos patronos proporcionarles trabajos propios de su condición¹³²⁹. La justificación de la peligrosa estructura que dirigen las autoridades católicas perdía con eso toda función socialmente aceptable, y así de ella sólo quedaría, citando a Fleury: “...las ceremonias y todo el *culto* exterior”, que no son más que “la corteza de la religion”, y no su esencia¹³³⁰.

Los argumentos de Roca fuerte tendrán eco inmediato en las élites venezolanas, y se hacía propicio el momento para la aprobación legal de la tolerancia religiosa. Así, algunas medidas simbólicas empezaban a dar forma a lo que sería la actitud estatal con respecto de la tolerancia: una de estas medidas sería la consagración de un cementerio para no

¹³²⁷ *Ibid.*, pp.64-65

¹³²⁸ *Ibid.*, pp.70-71

¹³²⁹ *Ibid.*, pp.81-82

¹³³⁰ *Ibid.*, p.85

católicos¹³³¹. Concebido como un camposanto para toda la comunidad no-católica de los extranjeros de Caracas, el proyecto venía desde finales de la década de los 1820, pero se empezó a buscar un terreno como “cementerio para herejes británicos” desde 1831¹³³². El cónsul británico, Robert Ker Porter, había comunicado su interés al gobierno –por medio de un memorando al Secretario Michelena, quien la comunicó al entonces Secretario de Interior y Justicia, Diego bautista Urbaneja Sturdy- en establecer no sólo un terreno consagrado a un cristianismo distinto al católico, sino además la construcción de una capilla protestante (para lo cual mantenía comunicaciones frecuentes con el Obispo anglicano de Barbados, William Hart Coleridge (bajo cuya diócesis se encontraría gobernada la congregación protestante venezolana)¹³³³.

En 1833, las obras del cementerio habría sido concluidas, y el mismo - junto con la capilla- sería finalmente consagrado por Coleridge, bajo los auspicios y en presencia del presidente Páez¹³³⁴, sería inaugurada el 26 de febrero de 1834¹³³⁵ (apenas una semana más tarde de la aprobación de la ley de libertad religiosa). De acuerdo a los apuntes en su diario, el cónsul británico había conocido que el Arzobispo de Caracas se habría opuesto a la consagración del terreno, ante lo cual añadió –no sin tino- que la oposición del prelado sólo ayudaría a la

¹³³¹ Esto era un asunto particularmente sensible, dado que muchos veteranos de guerra británicos fallecidos en combate o por sus heridas durante la paz, no habían logrado ser enterrados en un camposanto. Sus cuerpos eran lanzados al mar o al río más cercano. Brown, Op. cit., p.68

¹³³² Diario de Robert Ker Porter, 20-07-1831. Dupoy, Op. cit., p.561

¹³³³ Para Ker Porter, Coleridge (quien sirvió como obispo de Barbados entre 1824 y 1842) aparecía como el sacerdote ideal, contrario absoluto del arzobispo Méndez. Así lo reflejan sus conversaciones y las memorias de la visita exploratoria que hizo el obispo a Caracas, descritas con gozo por el diplomático. El mismo Coleridge, en unas instrucciones a sus diáconos, describía un carácter pastoral que –sin ser exclusivo del anglicanismo- parecía chocar con la combativa conducta de Méndez, si nos atenemos a la imagen que del prelado caraqueño guardaba Ker Porter: “La mejor, y por el abuso de todas las demás casi diría que la única, arma cristiana contra el disenso y los descontentos es la fe del ministro. De ninguna manera quisiera yo contradecir los muchos correctos y excelentes tratados que han sido escritos en defensa de nuestra Iglesia; pero tales son las armas de los más eruditos y experimentados; la fidelidad en nuestra vocación está al alcance de todos. Cuando tristemente prevalecen las diferencias religiosas, sed cuidadosos al separar a la persona de sus opiniones, no vayáis a olvidar el trato del que es merecedor un hermano, aunque errado, cristiano, y os traicionéis con un lapso en la caridad; en vuestro discurso público absteneos de atacar una opinión directamente como suya, no vayáis a aparecer como buscando más una victoria sobre el hombre, que el avance de la verdad, tal como está en Jesús. Sed para vuestro rebaño el manso, simple y modesto maestro; no el pequeño, mordaz y terco polemista”. COLERIDGE, William Hart (1829): **An address delivered to the candidates for Holy Orders, in the Diocese of Barbados and the Leeward islands**. Londres, Imprenta de R. Gilbert, pp.37-39

¹³³⁴ MONDOLFI, Edgardo (2005): **Páez visto por los ingleses**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, p.45

¹³³⁵ *Ibid.*, p.165; Dupuy, Op. cit., p. lxiii

aprobación de alguna ley a favor de la tolerancia de cultos por parte del Congreso¹³³⁶.

Por su parte, Tomás Lander, en sus peticiones al futuro Congreso, dirige una súplica a los miembros electos del cuerpo legislativo para que se decidan a promulgar una legislación que, de una vez por todas, culmine el silencio oficial ante la libertad de cultos, que permite, a juicio del polemista, que persista la política del clero en amenazar y contravenir el espíritu liberal del silencio religioso de la Constitución de 1830. Lander argumenta, en la que es prácticamente una glosa al panfleto de Rocafuerte, que la libertad de cultos es la libertad más importante de todas las contenidas en los derechos civiles: en ésta garantía debían los diputados liberales cifrar todo el futuro progreso del país, subyugado “todavía por las leyes fanáticas de España”. Sin enemigos externos considerables, asumido el control por parte del sector de los propietarios, el único gran obstáculo –más ideológico que material- para su proyecto es la influencia de la Iglesia católica. En tal sentido, era necesario hallar los caminos para su progresivo debilitamiento; aunque es probable que Lander abrigase alguna creencia religiosa –y que, como hemos visto, fuese honesto al considerarse católico- encontraba que la vivencia ordinaria del catolicismo era contraria a su vida y, así incompatible con el modelo de sociedad que avizoraba. En ella, el ciudadano trabajador y tolerante, era el tipo ideal. Así es que:

“De todos los goces que las garantías civiles dispensan al hombre en sociedad el más precioso es el de la libertad de cultos, porque en él se cifran, el aumento de la población, de la industria, de las luces y de la riqueza nacional. Es una base del edificio social (...).Examinando con los ojos de la razón, la libertad de cultos, está en perfecta consonancia con los impulsos de la naturaleza; nada más conforme a ella que el amor entre los individuos de la misma especie, y mientras que cada hombre dirige al Ser Supremo sus homenajes y adoraciones de la manera que es habituado por su educación, los miembros de todas las naciones y de todos los cultos se cambian recíprocamente los productos de la industria, el comercio los aproxima, el interés social los dociliza y morigerera, y la causa común del género humano viene a ser el objeto de cada uno de sus individuos.”¹³³⁷

Para Lander, la intolerancia que persiste (y que confirman los ataques a los judíos o la campaña contra el cementerio protestante), era el principal obstáculo para el progreso, pero para los liberales éste no sería posible sino a través de progreso sostenido con recursos propios, especialmente los humanos. Desde esa perspectiva, aquellos que cegados por el

¹³³⁶ Diario de Robert Ker Porter, 23-09-1833. Dupoy, Op. cit., pp.753-754

¹³³⁷ “Libertad de cultos”. **Fragmento Semanal** [nº 3], 24-12-1833. Lander, Op. cit., p. 217

fanatismo niegan la tolerancia, no consideran lo poco atractivo que sería convertirse en ciudadano venezolano. Sin el derecho a la libertad religiosa, era inconcebible la práctica genuina de la ciudadanía: "... ningún extranjero querría cambiar su culto y sus derechos en su país natal por gozar del fuero venezolano"¹³³⁸. La ciudadanía venezolana quedaba anulada en tanto permaneciera el empeño clerical.

"Millares de industriosas familias aguardan solamente con grande ansiedad que la libertad de cultos de Venezuela sea promulgada para correr a sus puertos, habitar nuestros hogares, y traernos todos los bienes, que sin población jamás podremos adquirir. Ya es tiempo (...) que caiga la venda que cubre nuestros ojos"¹³³⁹.

Apunta Lander, como había sido tradicional en estos argumentos, a que el fin de la obligación religiosa por parte de la autoridad impondrá la realización de una religiosidad genuina, deslastrada no sólo del lujo y del boato que el poderoso clero le impone, sino además provista de una práctica generosa y verdaderamente piadosa, al basarse sólo en la conciencia individual. Desatendiendo el hecho de que las minorías religiosas suelen ser más celosas de su culto, o que en el caso concreto del catolicismo sufría persecuciones y desigualdades chocantes a los fieles, el intelectual caraqueño apunta a que en Gran Bretaña y los Estados Unidos los dogmas del catolicismo son practicados con enorme devoción¹³⁴⁰. Con eso llega a una creencia medular entre los liberales venezolanos, quienes concebían a la Iglesia como una entidad extraña al nuevo orden de cosas: "Los españoles eran iliberales, pero consecuentes, y nosotros queremos ser liberales, conservando sus instituciones"¹³⁴¹.

Esa consecuencia que exigía Lander y que compartía buena parte de la élite, tendría frutos inmediatos. El Congreso, instalado desde enero en el periodo de sesiones de 1834, estaba compuesto de 60 miembros, entre 34 diputados a la Cámara de Representantes y 26 senadores¹³⁴². A finales de ese mes fue presentado en la cámara baja el proyecto de ley de libertad de cultos por el diputado Guillén, y el mismo fue aprobado por una pluralidad de los presentes (25 votos contra dos), con lo que admitía la

¹³³⁸ *Ibíd.*, p.218

¹³³⁹ *Ibíd.*, p.217

¹³⁴⁰ *Ibíd.*, p.219

¹³⁴¹ *Ibíd.*, p.220

¹³⁴² "Comisiones de las Cámaras Legislativas", *El Conciso*, Caracas, 3ª época, nº 3, 22-01-1834

entrada en discusión de una legislación abiertamente tolerantista¹³⁴³; el proyecto se enmarcaba, en sus considerandos, en los argumentos a favor de la tolerancia expuestos en la doctrina liberal: "...la necesidad de allanar los obstáculos que podrían oponerse al incremento de la población y la riqueza nacional", a su vez que evocando a Rocafuerte y a Lander, añaden los proyectistas en su tercer punto que "...en vano sería todo, como han sido hasta ahora las leyes de inmigración, si subsistiese en los extranjeros el temor de ser forzados á renunciar su creencia o el ejercicio de su culto"¹³⁴⁴.

Al asunto se le dio carácter de urgencia, y la ley fue aprobada en sus sucesivas discusiones de manera abrumadora (su primera discusión dio una ventaja de 21 contra 4, salvando su voto el diputado Villasmil y absteniéndose los diputados Espinal y Unda, ausentes del acto¹³⁴⁵), mientras que el Senado lo aprobó inicialmente con una mayoría de 15 votos y 3 en contra¹³⁴⁶, para sancionar la tolerancia religiosa definitivamente tras una tercera discusión, donde se aprobó la lacónica pero significativa legislación: "... no está prohibida en la república la libertad de cultos"¹³⁴⁷. Terminaba de asumirse, con esta simple línea, la propuesta que William Burke había hecho dos décadas atrás, y con ello, comenzaba la laicización del Estado venezolano.

* * * *

Tras la aprobación de la ley de libertad de cultos, el sacerdote liberal Domingo Bruzual propuso ante el Congreso un proyecto de ley de reforma a la política eclesiástica, en el cual contemplaba la recopilación y extensión de todas las medidas anticlericales instituidas por el gobierno liberal¹³⁴⁸: la libertad de cultos, el patronato republicano, la abolición de los diezmos, la censura a la impresión y circulación de papeles religiosos,

¹³⁴³ "Cámara de Representantes: Presidencia del Señor González, sesión del día 30 de enero", **El Conciso**, Caracas, 3ª época, nº 12, 31-01-1834

¹³⁴⁴ "Libertad de Cultos", **El Conciso**, Caracas, 3ª época, nº 11, 30-01-1834

¹³⁴⁵ "Cámara de Representantes: Presidencia del Señor González, sesión del día 3 de febrero", **El Conciso**, Caracas, 3ª época, nº 12, 04-02-1834

¹³⁴⁶ "El Lego", **El Conciso**, Caracas, 3ª época, nº 25, 12-02-1834

¹³⁴⁷ "Libertad de Cultos", **El Conciso**, Caracas, 3ª época, nº 28, 16-02-1834

¹³⁴⁸ BRUZUAL, Domingo (1834): **Reforma de la Política Eclesiástica**. Caracas, Imprenta de Tomás Antero.

el desafuero a los sacerdotes, la exclusión de éstos de la enseñanza pública y el cierre de los conventos, la eliminación de las órdenes religiosas regulares, y, más allá, el matrimonio y el divorcio civil, así como el matrimonio para los sacerdotes¹³⁴⁹. Señalando que éramos independientes, incluso, de la curia romana –ya que de otro modo, tendría que decirse que Venezuela dependía de dos cabezas, “una sobre el Tiber, y otra sobre Catuche”¹³⁵⁰- la ruptura con las preocupaciones del clero venezolano –agente de esta monarquía extranjera- debía ser absoluta. Aunque los legisladores no aprobaron esta idea, muchas de sus medidas estaban contenidas en normas vigentes o de aprobación futura¹³⁵¹. Esto refleja que, en buena medida, las instituciones liberales habían establecido una ruptura moral que, si bien en 1811 sólo contemplaba el quiebre con la metrópoli española, ahora implicaba la desvinculación de nuestro poder civil con Roma (salvo en los asuntos de patronato, creándose, en efecto, un clero dependiente en su orden y sostenimiento de los gobiernos de turno¹³⁵²), y así la reducción de la influencia política de la jerarquía católica venezolana.

¹³⁴⁹ Bruzual plantea un matrimonio civil en donde la autoridad quedaba a cargo del jefe de familia, esto es, el cónyuge varón, quien administraba los bienes y podía unilateralmente solicitar el divorcio, quedando la mujer repudiada bajo sospecha de adulterio (sin que hubiera una salvaguarda para la vida de la esposa; *Ibíd.*, arts. 32-39, pp.15-17). Con ello, continúa el tema de la preeminencia social del “agricultor, padre de familia” como modelo de ciudadano; de hecho, así es que explica la solicitud de matrimonio para los religiosos: “Conviene mucho que el sacerdote tenga una mujer, para que así esté á cubierto el honor de las familias, para que así se precava la seducción y los abortos, para que así no nos llenemos de bastárdos desgraciados que al mismo nacer pierden el honor (...), porque los sacerdotes son hombres y no ánjeles, y es necesario que apaguen la concupiscencia ayudándoseles en su flaqueza por médio de mujeres lejitimas con quienes dividan sus afectos, que les cuiden en sus enfermedades, que asean sus casas, y que den ciudadanos pundonorosos, útiles a la república, é instruidos para bien de ésta, (...) el marido, la mujer y los hijos quedan apegados á su patria, pues la patria son la mujer y los hijos. Un celibato que por conveniencia propia y por conciencia depende de otra tierra, de otro soberano y de otra política, con la cual mui artificiosamente se ha enlazado la conciencia, no tiene patria” (*Ibíd.*, p.24).

¹³⁵⁰ *Ibíd.*, p.20

¹³⁵¹ Watters, *Op. cit.*, p.152

¹³⁵² La ley de eliminación del diezmo promulgada en abril de 1833 completaba la tarea de la ley de patronato, instituyéndose, bajo propuesta de Santos Michelena, un impuesto regional, manejado por las autoridades públicas, con el cual se alimentaría un fondo que de manera regular administrara las asignaciones hacia el clero. El Estado no sólo determinaría los nombramientos de los puestos sacerdotales, sino controlaría sus gastos, tal como era el patronato colonial. Con ello, el sacerdocio pasaba a ser funcionario pleno de la república, y en una condición disminuida a las escasas rentas de ese tiempo: la ley de asignación de las sumas con las que el tesoro público contribuía al sostenimiento del culto, promulgada el 25 de abril de 1833, indicaba que para la Diócesis de Caracas la suma sería de cuarenta y ocho mil pesos, mientras que para Mérida y Guayana esta suma sería menos de la mitad de la anterior. No aparecen provisiones para la expansión eclesiástica, ni para la construcción de nuevos templos; además, hay una asignación universal anual para cada cura (sin aclaratorias con respecto a jerarquías). Por último, todas las demás cargas eclesiásticas (anualidades, mesadas, medias annatas (que consistían en la obligatoriedad para cada nuevo sacerdote, de hacer efectivo a sus superiores el pago de la mitad del sueldo en su primer año de empleo, y que favorecían la compra de cargos) quedaban prohibidas. Carrillo Batalla, *Op. cit.*, vol. I., pp.138-140, y vol. IV, p.577.

Poco era lo que la Iglesia podía reclamar en este sentido: su rechazo ultramundano a la política del siglo implicaba que no podía asumir, de manera eficaz, los mecanismos de poder vigentes. La fallida implicación sobre la Iglesia en la revolución de las Reformas de 1835 por parte de los militares desafectos, tendría el mismo resultado de los alzamientos de 1831, ya que no lograría mejorar la presencia política del alto clero, cuya presencia en los acontecimientos fue de pasiva expectación. Ciertamente, no puede desmerecerse el modo en que los reformistas intentaron acaudillar militarmente las diversas fuentes de descontento contra el dominio paecista, la elección de Vargas, la enorme influencia política del centro del país y las reformas legales liberales. Es cierto que los revolucionarios intentaron proclamar la restauración de los fueros militar y eclesiástico, y que incluso en uno de los pronunciamientos orientales, el de Aragua de Barcelona, incluía la prescripción de modificar la constitución en sus aspectos religiosos, reclamando “que se declare que la Religión Católica, Apostólica, Romana, es la de la República, protegida y sostenida por el gobierno y las leyes”¹³⁵³, noción refrendada por comunicados de la jefatura revolucionaria que había tenido éxito en Caracas¹³⁵⁴, e incluso por el general Briceño Méndez en carta a su tío, el Arzobispo de Caracas quien, encontrándose fuera de Caracas por realizar una visita pastoral al occidente de su provincia, se encontraba sorprendido por la situación¹³⁵⁵ y deseaba indagar sobre las intenciones del alzamiento:

“Querido tío (...) Yo le aseguro que las miras que hay no son otras que las que le expone el general Mariño, y sólo les añadiré que empezando por el coronel Carujo, todos los reformistas parten del principio de la religión como la única base sólida de organización (...). Si puede venir véngase. La cosa merece la pena que metamos el hombro, a ver si algún día logramos ley, orden y paz en nuestra desgraciada tierra. Hasta ahora no se ha procedido contra nadie ni se ha vertido una gota de sangre. ¡Quién lo creyera! Mire usted si Dios nos asiste. (...) Que El nos asista y ayude, y que usted me crea siempre su amante sobrino que recibe su santa bendición. *Perucho*.”¹³⁵⁶

¹³⁵³ “Pronunciamiento de Aragua de Barcelona”, 28-06-1835, citado en BANKO, Catalina (1996): **Las luchas federalistas en Venezuela**. Caracas, Monte Ávila Editores, p. 126.

¹³⁵⁴ PARRA PÉREZ, Caracciolo (1958): **Mariño y las Guerras Civiles. Vol. 1: La Revolución de las Reformas**. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, pp. 409-410.

¹³⁵⁵ Ocando Yamarte, Op. cit., tomo II, pp. 137-138

¹³⁵⁶ Carta de Pedro Briceño Méndez a Ramón Ignacio Méndez, “Fragmentos, n°9:... Revolución del 8 de Julio”, en Lander, Op. cit., pp.343-344

Pero tal propósito no estaba establecido en el *ultimátum* enviado por los reformistas al gobierno de Vargas a mediados de 1835¹³⁵⁷ por lo que podemos presumir que eso apareció como una causa cuando los líderes del levantamiento se percataron de que el mismo necesitaba de una base de apoyo social más amplia, en especial cuando Páez decidió incorporarse a la defensa del gobierno constitucional. La mayor parte de los reformistas eran militares que habían manifestado hostilidad hacia la Iglesia (como Carujo o el mismo Briceño Méndez) o que habían apoyado medidas contrarias al catolicismo (como Mariño en el Congreso de Cariaco); los apoyos civiles, entre los que se contaban furiosos anticlericales como Andrés Level, Felipe Fermín Paúl y Estanislao Rendón, también habían sido antagonistas tenaces de la jerarquía eclesiástica venezolana¹³⁵⁸: ante esto era normal que el clero no se pronunciara activamente a favor de esta revolución, dada su relativa debilidad como actor político.

Desde los publicistas partidarios del poder constitucional, deberíamos entonces poder encontrar llamamientos a la condena del fanatismo eclesiástico solapados con su rechazo al dominio militar. Sin embargo, no es así: Tomás Lander, quien comenta la carta de Briceño Méndez al prelado de Caracas, considera que “todo es engaño”, ya que los comunicados reformistas intentaban alagar a distintos sectores con distintas promesas: a los militares con el pretendido liderazgo de algún caudillo no involucrado (como Páez o Urdaneta), a los civiles con la libertad y la federación, y al clero con la restauración de la religión católica¹³⁵⁹. Por su parte, Francisco Javier Yanes (hijo), en sus *Epístolas Catilinarias*, nunca menciona alianza alguna entre el clero y los militares; más al contrario, pide que los sacerdotes se avoquen a defender la civilidad y la constitución, aunque las instituciones no los hayan beneficiado:

¹³⁵⁷ Gil Fortoul, Op. cit., “Historia Constitucional de Venezuela”, vol. II, cap. vii, p. 202

¹³⁵⁸ GONZÁLEZ GUINÁN, Francisco (1954): **Historia contemporánea de Venezuela**. Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, vol. 2, p.372

¹³⁵⁹ Lander, Op. cit., p.340

“Que los venerables prelados y virtuosos sacerdotes de una religión de paz y clemencia se esfuercen por conservar el orden, la moral y la justicia, únicos apoyos firmes y durables de todo gobierno; que hagan hablar el Evangelio al corazón de los pueblos y recordarles sin cesar el respeto, el amor, la confianza hacia los mismos que han elegido y establecido para mandarlos; que elevando constantemente sus almas a la profunda veneración del soberano Legislador del universo las habitúen a venerar el soberano legislador Estado, obra de su espontánea elección; que manteniendo intacto el precioso vínculo de unión que estrecha a los venezolanos por la religión católica, apostólica y romana, que han heredado de sus progenitores, y de que siempre se glorian, inculquen sin cesar el espíritu de conciliación y amor fraternal entre todos, de hospitalidad franca y adhesión cordial a todos los extranjeros que vengan a aumentar la familia venezolana, de obediencia y sumisión a la ley y a los poderes que ésta constituye, y *de horror a la sedición y a los proyectos* criminales que comprometan la paz y el bien del Estado.”¹³⁶⁰

Esa petición de Yanes -quien luego estará junto con Lander y Arzobispo Méndez entre los notables venezolanos que solicitarán clemencia ante los alzados¹³⁶¹- encuadra al clero como herramienta y ayudante del poder civil, sin que esta exhortación a cumplir un deber pueda asimilarse a la rogativa de Briceño Méndez: los reformistas le pedían su apoyo político a un sector descontento, mientras que los partidarios del gobierno y la constitución podían exigirle a la Iglesia que defendiera la ley a la cual estaba renuientemente sometida, y sin que ello implicase ninguna concesión a favor de la causa clerical.

En efecto, las medidas de política eclesiástica de 1830-1834 no pretendían simplemente una mudanza institucional, sino un completo cambio moral entre los venezolanos. El reclamo que –pudiendo haber sido proclamado por los padres Méndez o Ávila- hacían unos “católicos de Carabobo”, según el cual el debilitamiento de la fe católica por parte de las autoridades republicanas rompía “ese lazo que une sus intereses é identifica sus sentimientos”, es decir, la posesión nacional de la “única religion divina”¹³⁶² no había captado las intenciones de los legisladores, políticos e ideólogos venezolanos de la república liberal: la instauración de la nueva sociedad resultaba plenamente incompatible con las expectativas de la población católica. Aún si esta había querido instituir –o se había permitido ser persuadida- una república católica, los nuevos líderes consideraban que tal realización era imposible, y que quienes la proponían se encontraban engañados o estaba interesados en los peligros políticos que ello acarrearía.

¹³⁶⁰ YANES, Francisco Javier (hijo, 1825): “Epístolas Catilnarias”, en VVAA, Op. cit., 1983, p.75

¹³⁶¹ Parra Pérez, Op. cit., 1958, p.582

¹³⁶² UNOS CATÓLICOS DE CARABOBO (1834): **Breve impugnación al folleto intitulado Reforma de la Política Eclesiástica o Sentimientos de la Provincia de Carabobo**. Caracas, Imprenta de Fermín Romero, p.

Recordando la crisis evidenciada con el primer intento de instauración de la república, la segunda generación de líderes –alejados temporal e intelectualmente de las limitaciones de 1811- estaban convencidos de que debían rechazar todo intento de influencia católica sobre la sociedad, porque ello habría descarrilado las instituciones republicanas y atrasado el progreso material tanto en 1812 como en 1828. El discurso del progreso y la civilización poco podía hacer con las aspiraciones de moderación y desapego terrenal que exponía el lenguaje católico, pese a las reiteradas intervenciones del Arzobispo Méndez, quien será nuevamente expulsado –ahora hasta su muerte- en 1836. Las consideraciones tradicionales habían sido abandonadas por un grupo dirigente convencido de su rectitud, celoso de su poder y, además, dispuesto a imponer su visión de la sociedad. Así, a partir de este momento, las pretensiones de los católicos fieles aún pertenecientes a las élites culturales y políticas, o se hallaban a contrapelo de las manifestaciones intelectuales de la época –por mantener su ortodoxia piadosa- o asimilaban su lenguaje para canalizar, a partir de aspiraciones liberales, su insatisfacción acerca del proyecto recién instituido como dominante, esto es, el de la república de la sociedad comercial.

Por tanto, la sociedad que había encontrado un gobierno legítimo en la forma republicana, terminaba prefiriendo un rol más modesto para la religión católica. Ciertamente, la laicización del Estado no tendrá por qué implicar una completa secularización de la sociedad, pero la pregunta acerca de cómo vincular el mandato de la Providencia con la autoridad civil –tan crucial durante la etapa bélica de la crisis- quedaba fuera de la esfera pública y de ese modo, arrinconada en la vida ordinaria de los venezolanos.

CONCLUSIONES

Uno de los grandes errores del siglo, que los profesa todos, fue el creer que una constitución política podía ser escrita y creada *a priori*; mientras que la razón y la experiencia se unen en declarar que una constitución es una obra Divina, y que aquello que es lo más fundamental, y lo más esencialmente constitucional, dentro de las leyes de una nación, es precisamente aquello que no puede ser escrito.

- *Joseph de Maistre*, Ensayo sobre el Principio Generador de las Constituciones Políticas, y de otras instituciones humanas, 1814.

§1. La mutación entre el lenguaje del absolutismo de derecho divino a la sanción oficial del lenguaje que hoy conocemos como liberal no fue un evento brusco. Aunque el ritmo del cambio ideológico fue ciertamente acelerado –y sus ritmos pueden confundirse con el cataclismo de la guerra- la crisis de la sociedad colonial no debía concluir, irremediablemente, en el establecimiento de una república cuya elite estuviese tan absolutamente comprometida con este lenguaje político y sus pretensiones morales. Si bien la excepcionalidad venezolana dentro de la región es, en el aspecto religioso, un fenómeno notable, es imposible dejar de constatar la existencia de una interesante diversidad de lenguajes, lo cual evidencia la complejidad del proceso de transformación ideológica de la sociedad y su vinculación con ideas surgidas en otros escenarios temporales y territoriales; lo cual hizo necesario incluir el estudio del desarrollo de ciertos conceptos y discursos en las tradiciones que servían de marco de referencia para los ideólogos criollos, toda vez que las mismas eran herramientas vivas para la acción política.

Por una parte, el contexto católico en que ese pensamiento, los arreglos temporales de la conquista española en América y sus instituciones sociales proveía a nuestros ideólogos de dos rutas políticas: en primer lugar, desde sus orígenes paulinos y agustinianos, se invitaba a una interpretación providencialista y moralista de la historia y las

instituciones humanas que favorecía la obediencia y la estabilidad de las jerarquías sociales; en segundo lugar, la lectura escolástica permitía –de manera incipiente - una interpretación favorable a la necesidad de consentimiento popular y la rebelión contra los malos gobiernos, esto es, aquellos contrarios a la moral religiosa.

Por otra parte, con la Ilustración también se abrirán múltiples rutas ideológicas, en un ánimo ciertamente heterodoxo frente a las pretensiones del clero más conservador: en general imperará la aspiración de remover o al menos aminorar la influencia ideológica, económica y social del clero cristiano –en especial el clero católico-, en tanto que era percibido –en el despliegue de su poder real- como una fuente de retrasos materiales e intelectuales; en menor medida, con la impronta relativista de Montesquieu y el celo moral de Rousseau, el aprovechamiento político del hecho religioso por parte de una república virtuosa. Todo esto estaba disponible para nuestros políticos, publicistas e ideólogos como un acervo crecientemente disponible y compartido a lo largo del periodo estudiado.

§2. Cabe con ello establecer como una constatación adicional que la articulación entre la tradición católica y las aspiraciones ilustradas del progreso humano, se hace evidente en las diversas corrientes surgidas en el debate criollo. Nuestros polemistas y publicistas no abandonaron nunca la referencia a las ideas europeas y norteamericanas, aunque estuviesen constantemente ocupados del futuro económico, social, institucional y espiritual de la *politeia* americana que pretendían construir: esto ubica a los proyectos políticos venezolanos como una extensión lógica y consciente de la tradición de las ideas políticas europeas en la cual deseaban insertar a la nueva nación, y no como una emanación ingenua, una genialidad aislada o una aparición revelada de verdades autóctonas crudamente naturales. Eso no debería demeritar a esta generación con la acusación usualmente esgrimida de haber querido “importar” ideas sin atender a las realidades locales; más allá del hecho de que no existen

“ideas nacionales” sino contextos locales que se imponen sobre tradiciones ideológicas¹³⁶³, los actores políticos involucrados pretendieron alterar la existencia “pura” de algún lenguaje político dominante –o, en menor medida, frenar la emergencia de nuevas convenciones- razonando y argumentando en los espacios de indagación que dichas ideas les permitían ocupar frente a su circunstancia¹³⁶⁴, ante lo cual les era necesario –y socialmente razonable- utilizar los conceptos políticos conocidos. Esto es tanto o más meritorio si consideramos las dificultades objetivas que, para una sociedad periférica de una potencia europea particularmente tenaz, tenían las élites locales para insertarse en el intercambio ideológico fuera de los límites de cierta ortodoxia, cuyos productos consumieron y modificaron con entusiasmo y habilidad, pese a las reticencias del mundo civilizado en aceptarlos de inmediato como iguales moral, política y económicamente relevantes.

§3. El tema religioso es crucial para la comprensión de la nacionalidad americana: la república de Venezuela es resultado de una elaboración intelectual fundada sobre la base de las relaciones sociales, económicas y políticas coloniales, entre las cuales se encontraba de manera fundamental el catolicismo. La impronta católica, como elemento de orden, llegó a ser apreciada y hasta estimulada, ya fuese como parte de una tradición con la que no se esperaba romper, ya como único elemento en pie ante la destrucción de la sociedad colonial. Por ello la idea de una sociedad secularizada y tolerante, parecía relevante en el seno de aquellas sociedades cuya experiencia religiosa era, por diversos motivos, más plural que en la América española: en el mundo novohispano la relación entre prosperidad y tolerancia, que era promovida de modo entusiasta con argumentos seculares y profanos, apareció sin convertirse en un elemento evidente para todos los revolucionarios venezolanos, lo que debía generar fricciones crecientes en la reinterpretación del

¹³⁶³ CASTIGLIONE, Dario, HAMPSHER-MONK, Iain (eds., 2001): **The history of political thought in national context**. Cambridge, Cambridge University Press,

¹³⁶⁴ BEVIR, Mark (1999): **The Logic of the History of Ideas**. Cambridge, Cambridge University Press, p.223; y Ball, Op. cit., pp.27-28.

fundamento religioso de la sociedad y el rol social de la religión.

El problema de la religiosidad -que para los fieles americanos se había establecido históricamente como una combinación de la obligación a Dios y a la Corona, así como un puente de unión entre estamentos terriblemente desiguales y enfrentados- debía surgir con vehemencia ante el intento de instaurar una constitución republicana. Como se había planteado en la introducción en referencia a los planteamientos de Luis Castro Leiva, tal situación debía generar una profunda angustia al fiel más ortodoxo, que percibía como las diversas novedades ideológicas amenazaban su modo de vida y su camino a la salvación. Por su parte, los americanos heterodoxos o francamente hostiles a la religión debían lidiar con esa angustia, y responder a la cuestión planteada por la historiadora Sol Serrano: ¿qué había de hacerse con Dios en la República? En tal momento crítico habían de ser replanteadas las relaciones entre el cuerpo político y el catolicismo, lo que generaría una serie de planteamientos ante los problemas derivados de esta gran interrogante: en primer lugar, se discute la supremacía o no de la autoridad civil sobre el poder espiritual, así como el rol de éste último en la formación civil y moral de los ciudadanos. Por otra parte, más vinculado a las aspiraciones de prosperidad y concordia civil que a las preocupaciones espirituales de sus proponentes, aparece desde muy temprano el planteamiento de la libertad religiosa.

§4. El resultado de esa reinterpretación dio lugar a diversos lenguajes políticos -que de por sí constituyen un conjunto de tipos ideales que simplifican y sistematizan los matices concretos de las diferencias ideológicas-, lo cual plantea la necesidad de replantearse el criterio predominante acerca de la división ideológica ocurrida durante la crisis de la sociedad colonial como aquella dada entre dos tendencias absolutas y fácilmente contrastables: una tendencia que se ubicaría en un eje monarquismo-catolicismo-oscurantismo-conservatismo, frente al eje conformado por el conjunto republicanismotolerantismo-ilustración-

liberalismo. La realidad efectiva que reveló la investigación muestra una serie de cruces y difumina las fronteras entre los lenguajes planteados. Lo que surgió del estudio atento de los debates político-religiosos fue, a saber, un conjunto de cinco discursos o lenguajes político-religiosos peculiares a la crisis venezolana: el lenguaje del absolutismo católico (el que servía de antagonista a casi todos y que, como consecuencia de la victoria militar de las armas republicanas, el primero en salir en escena); el discurso de la teoría política católica neoescolástica (que fundamenta la rebelión política primaria y que servirá como fundamento de lo que hemos llamado el “partido clerical”, liderado por Ramón Ignacio Méndez); el de una república cristiana (ejemplificado fundamentalmente en la obra de Juan Germán Roscio); un discurso republicano “clásico” (que servirá como sustento de las etapas anticlericales y piadosas de los gobiernos “enérgicos” de Simón Bolívar); y por último, el discurso liberal o de la república de la “sociedad comercial” (acaso el más extendido, y eventualmente exitoso, entre la élite criolla parcial a la inserción de la nueva república en el modelo angloamericano). No está de más decir, a la luz de esta tipología, que existieron algunos actores que no podrían ser encasillados solamente en una categoría ideológica (como el caso de los sacerdotes Osío y Lasso) o cuya expresión a través de sus lenguajes políticos también debía variar de matices (como ocurrió con Bolívar) o de intensidad (como parece ser el caso de Roscio). Esto es así porque los textos de intención política articulan los problemas de su circunstancia con un lenguaje que tiene ya camino recorrido, y que se reactualiza a medida que el debate inmediato impone ciertas constricciones y urgencias a sus actores (como el replanteamiento de una causa política, la búsqueda de nuevos aliados, la renovada intensidad de ciertos problemas, etc.).

§5. Los lenguajes así planteados se encuadran en una serie de problemas definidos alrededor del conflicto tradicional entre la autoridad política y sus preocupaciones terrenales, frente a la autoridad eclesiástica y sus preocupaciones espirituales. Pero esa diferencia sigue siendo

esquemática e insuficiente. Por una parte, es preciso indicar que los ideólogos políticos no se ven satisfechos con asuntos puramente materiales o administrativos, sino que abrigan preocupaciones que, si no son espirituales, al menos sí son morales, especialmente en lo tocante al sustento de legitimación teleológica –de acuerdo a la idea revolucionaria– del nuevo orden político y, por lo tanto, la relación de los individuos y colectivos humanos con tal orden, a la luz de las virtudes o cualidades políticas peculiares a la concepción imperante de la república. Por su parte el clero tiene preocupaciones terrenales también urgentes, ante la amenaza de secularización social que tendería a dar al traste con el sustento material (las iglesias, diezmos, obras pías, conventos) y humano (las vocaciones religiosas y la persistencia de la feligresía) de su organización particular, en especial dentro del contexto de la dislocación entre las conductas y las expectativas sociales causadas por la crisis. Esto se refleja en las oportunidades en que se discute la religión del Estado, el régimen de relaciones con la Iglesia, la tolerancia religiosa, la influencia del clero en la educación, los privilegios económicos de eclesiásticos ante la progresiva liberalización económica, etc. Para algunos actores, cada discusión acercaría el momento de acabar para siempre con la influencia social del catolicismo, aprovechando su relativa debilidad para evitar que esta someta a la naciente República; para otros, sin embargo, será ocasión de reinstaurar, con un impulso más decidido, la religión cristiana (ya como institución, ya como creencia), sin someterla a las veleidades del poder temporal, o cuando menos para, permitir que su utilidad social ayude a fortalecer la empresa política, misión que para algunos estriba en hacer a la república segura para la fe.

§6. La definición de los distintos discursos ante estos problemas corresponde a los patrones establecidos en la introducción al trabajo. El lenguaje del Absolutismo de Derecho Divino tendrá como fundamento el regalismo político, anclado en el establecimiento providencial de la autoridad civil, lo cual llevará a la subordinación institucional de la Iglesia en el Patronato, así como a la celebración de la obediencia pasiva por

parte de los súbditos, quienes al someterse humildemente a su Rey se someten a Dios, mientras que los rebeldes y revolucionarios son inherentemente desobedientes, impíos y diabólicos, como se observará fundamentalmente en las gruesas elaboraciones de la propaganda monárquica en las etapas “realistas” de la *Gaceta de Caracas* que buscará la instrumentalización del clero. Por otra parte, el lenguaje católico tradicional, que posibilita en parte las expresiones tradicionalistas y pactistas de los manifiestos rebeldes de 1810 y 1811 (sustentados en la teoría del derecho divino del pueblo y la necesidad de una forma justa – cristiana- de gobierno), termina decantado por una defensa del interés clerical por encima de las pretensiones de los gobiernos, ya restauradores, ya revolucionarios, que intentaran socavar la influencia y presencia social del catolicismo lo que los exponía a su deslegitimación ante Dios y, de manera más políticamente urgente, ante los fieles católicos; ello explica cómo, partiendo de posturas políticamente muy distintas, la atención a los hechos pastorales y a la verdad cristiana más ortodoxa puede establecer una continuidad entre los arzobispos Coll y Méndez.

Como el fundamento católico tradicionalista de 1810 sería insuficiente para sostener y apoyar la coalición revolucionaria de la primera república, era necesario el surgimiento de lenguajes secularizantes. El primero, cuya influencia fue ciertamente limitada dada la precariedad de su exposición y su alejamiento de las consideraciones políticas de su momento, es el Republicanismo Cristiano de Roscio: a diferencia del pactismo católico tradicional –con el que ha sido confundido- no plantea que la justicia de las formas de gobierno es contingente a su carácter religioso. Al contrario, las formas populares de gobierno son moral y cristianamente superiores a las formas aristocráticas y monárquicas de dominación, establecidas contra las lecciones de las Sagradas Escrituras y la justicia natural. Para el ideólogo venezolano, que se acercaba tímidamente a posiciones embrionariamente protestantes, la Iglesia católica estaba políticamente corrompida, por lo que debía ser

reconvenida y reformada para su adaptación a la restauración liberadora de la *politeia*, formada por cristianos instruidos en su propia libertad y no sometidos por la ignorancia tradicional.

El siguiente lenguaje es el del Republicanismo Clásico criollo, o del humanismo cívico, cuyo exponente señero es Simón Bolívar. Su preocupación por la salud pública lo lleva por una parte, a reforzar las normas coloniales de sujeción del clero a los intereses de la autoridad política, tanto en sus momentos de emergencia y mayor sospecha (como durante la “guerra a muerte” de 1813-1814) así como en sus períodos de relativa estabilidad institucional (con el establecimiento del Patronato colombiano y la búsqueda de regularización de relaciones con la Santa Sede). Pero el punto de quiebre de la reflexión religiosa de Bolívar, cuya experiencia político militar lo llevó a abrigar una profunda desconfianza ante las “capacidades políticas del pueblo”¹³⁶⁵ para las instituciones modernas, fue la necesidad de reinstaurar la virtud y el orden en una sociedad cuyos conflictos fueron agudizados por la guerra y el auge de las manifestaciones más radicalmente igualitarias de la ideología ilustrada. Para la suspicacia bolivariana la religión era, fundamentalmente, una herramienta de control político –sobre un pueblo aún fanatizado y supersticioso- y luego una herramienta de moralización –para una sociedad díscola y carente de referentes estables-; el “arca de la alianza” entre la “espada y la cruz” podía servir como fundamento moral del nuevo orden republicano allí donde la lenidad y liviandad liberales eran insuficientes, lo cual es palpable en el apoyo que las autoridades eclesiásticas prestaron al último régimen de Bolívar.

El último lenguaje en esta lista, y eventualmente el lenguaje triunfante, es aquél de la república de la sociedad comercial o “liberal”. La presencia de los elementos anticlericales básicos de este lenguaje (su aspiración de progreso material que implica la instauración de la tolerancia religiosa y la erosión de las costumbres y privilegios económicos derivados de las instituciones católicas) son lo

¹³⁶⁵ Urbaneja, Op. cit., 2004, pp.185-188

suficientemente disruptivos como para que la amalgama liberal-católica intentada durante la primera república fuese críticamente inestable. La desconfianza de estos ideólogos –como Level de Goda, Lander, Guzmán y Michelena- hacia la Iglesia se fundamentó en su creencia acerca de la naturalidad de la religión, lo que hacía desear a muchos la instauración de una nueva manera de ser católicos¹³⁶⁶, más austera y menos vertical: a juicio de esta tendencia, el catolicismo adolecía de igualdad, requiriendo un lujo y una rigidez impropias de la vida libre y republicana y, con eso, más propias de una sociedad monárquica. El ciudadano liberal no requería la piedad obediente del católico para alcanzar la vida libre y buena sino que, con su laboriosidad, tesón, frugalidad, temor de la ley y, en especial, su ánimo tolerante, sería capaz de alcanzar la felicidad social. La moral religiosa católica es para estos liberales considerada como innecesaria, o apenas auxiliar, a este objetivo moral, mientras que su imposición fanática es contraria a la naturaleza humana y a los fines de progreso planteados por la élite de la nueva república, más aún si ello implicaba una ruta a la civilización angloamericana, como había proclamado Burke y habría facilitado Ker Porter.

Esto explica, además, cómo la crítica del clero hacia las actitudes autoritarias –y por lo tanto impropriamente liberales- de los ideólogos comerciales y las autoridades políticas liberales en Venezuela se fundase en la polémica y en una incomprensión hacia la totalidad de los principios liberales. La fe de los liberales en poner límites al poder estriba en que estos son un medio para la libertad humana y, por lo tanto, no un fin en sí mismo: exigir el cumplimiento de la intervención sobre el clero a través del Patronato, secularizar la Constitución, censurar la prensa eclesiástica, someter y expulsar a los obispos no eran concebidos por los liberales como medidas opresivas propias del dominio monárquico, sino más bien acciones liberadoras para el hombre frente al oscurantismo y la barbarie

¹³⁶⁶ Que iniciada en los argumentos de Roscio y Lander, sería más tarde desarrollada por liberales como Felipe Larrzábal, llegando a ser propuesta como una suerte de “teología liberal”(Straka, Op. cit., 2006, pp-93-101).

y, en ese sentido, conducentes a los fines teleológicos de la sociedad comercial.

§7. Como hemos argumentado, la mudanza desde el lenguaje del absolutismo de derecho divino al lenguaje liberal no fue un suceso brusco, ni la imposición de un *fiat* ideológico sobre una sociedad débil. Más bien, refleja la decantación y socialización, entre los sectores socialmente dominantes, de las ideas emergentes planteadas por los lenguajes alternativos al idioma absolutista, y las preferencias y poder político relativo de los proponentes de tales alternativas. Tal proceso de decantación ocurrió a través de la superación de etapas más o menos claramente definidas donde el énfasis de la discusión acerca de la relación entre religión y política cambiaba notablemente.

La crisis ideológica que permitió esa transformación consistió en la sucesión de tres etapas, en cuya denominación hemos seguido – adaptando lo necesario- aquellas planteadas por el profesor Carrera Damas en su *Crisis de la Sociedad Colonial*: la primera, la etapa de planteamiento de la crisis ideológica, que transcurre en los linderos temporales del manifiesto de Caracas de 1810 y la caída de la primera república en 1812. La segunda, la etapa del deslinde bélico, iniciada con el alzamiento de Monteverde y culminada con la conquista republicana de Guayana y la realización del Congreso de Angostura en 1819. Por último, una tercera etapa de reconstrucción del orden social que comienza con las reuniones constitucionales colombianas en Cúcuta en 1821 y culmina con la instauración de la Ley de Libertad de Cultos de 1834 en la república venezolana.

En la primera etapa, el énfasis del debate estaba en la legitimidad de las instituciones –tanto nuevas como tradicionales-, con lo cual los bandos en formación pretendían zanjar el asunto del fundamento de su sistema -tanto de la monarquía como de la nueva república – sin llegar aún a recurrir al expediente militar. Se planteaba que en el origen de la sociedad encontrábamos su tradición católica, y ésta aparece inicialmente

como inmune ante las críticas que paulatinamente son acumuladas en contra de la monarquía. Así, la Divinidad defendida por la Iglesia -a través de la cual Él habría dotado al pueblo con el poder soberano para forjar y mantener gobiernos- era proclamada inicialmente como fundamento de la defensa de la monarquía y, cuando ésta última era abandonada, permanecía en las proclamas y manifiestos oficiales a fin de refrendar la voluntad y piedad popular. Sin embargo, en tanto que la expresión concreta de las instituciones que sustituirían a la corona se perfilaban hacia algún cambio en lo tocante a la ortodoxia católica entonces vigente (en especial en lo tocante al fuero eclesiástico y, por supuesto, a la propuesta de tolerancia religiosa), resurgía la conexión tradicional entre mitra y corona, lo que ayudó a desmontar el primer momento de síntesis entre el ideal republicano y el catolicismo: para muchos religiosos esto implicó manifestarse en contra de la república por irreligiosa, mientras que para varios líderes políticos esto dará mayor relevancia al anticlericalismo, y a la expresión de fundamentos no religiosos del hecho social (la razón, las necesidades materiales, etc.). La legitimidad de la república se enfrentaba a un dilema: o redefinía su relación con Dios y el catolicismo – como plantearon los sacerdotes republicanos-, o abandonaba cualquier pretensión de legitimar el orden social a través de un fundamento teológico como argumento predominante, lo que implicaría un rol más elevado para el clero.

Pero ese debate se vería postergado gracias a la guerra. Durante este enfrentamiento existencial, la expectativa del liderazgo político era lograr la sumisión de la Iglesia de modo de promover con ella su causa a través de la incipiente propaganda en prensa, ya monárquica –recurriendo a la exaltación del lenguaje del derecho divino de los reyes-, ya republicana –minimizando el materialismo liberal por visiones más moralistas de la vida política republicana. Desde la bandería monárquica se denunciará a los rebeldes como impíos sanguinarios y desenfrenados demócratas, autodefiniéndose como defensora de la paz y la verdadera religión. La prensa y los manifiestos republicanos, menos regulares hasta

la fundación del *Correo del Orinoco*, saludarán a los sacerdotes republicanos como una excepción que confirmaría el apoyo Providencial a su causa, toda vez que se mostraba al clero monárquico como un sector fanatizado, pervertido y medievalmente cruel, propagando la idea de que la alianza tradicional era a la vez antirrepublicana y anticristiana. Esta circunstancia venía estimulada por dos factores: la guerra favorece el que los fundamentos legitimadores se conviertan en una extensión del hecho de fuerza (y, por tanto, una constatación ante la superioridad militar), y la necesidad que ambos grupos de líderes militares tenían de recurrir a los símbolos de la religiosidad popular, ante lo cual exigían el apoyo eclesiástico para acaudillar a la población, aunque sus inclinaciones políticas los encontraban prevenidos para otorgar cualquier ventaja concreta a la Iglesia (a la que, además, encontraban formalmente sometida gracias a la continuidad del Regio Patronato, que era un recurso del personalismo militar, como demuestran los documentos recogidos por el padre Suriá). La necesidad de propaganda se comprueba en el modo en que el mensaje político republicano -en sus dos versiones por entonces vigentes- se dirigía no a las élites más penetradas por la secularización -y, por tanto, presumiblemente más interesados en argumentos sobre de las ventajas materiales e institucionales de cualquier arreglo-, sino a aquellos sectores sociales más dados a ser conmovidos por el temor de Dios y a manifestar una obediencia sentimental al régimen político: la primera, aquella proclamada por el liderazgo militar, en especial por Bolívar, que veía a la Iglesia como fuente de acercamiento entre el proyecto Ilustrado y las masas dominadas por el fanatismo y la ignorancia; el segundo, el planteado por Roscio, como continuidad del debate sobre la legitimidad y los primeros manifiestos republicanos, lo que le granjeaba una limitadísima audiencia a finales de la década bélica.

Por lo tanto, la victoria de las armas republicanas (e, incluso, la simple regularización de la guerra), hizo que la importancia de la propaganda político-religiosa disminuyese, aunque siempre se mantuvo gracias a la recurrencia de la politización del rito católico a través de las

procesiones celebratorias, los juramentos a las Constituciones, los *Te Deum* y la expectativa de pastorales generosas con los nuevos gobiernos. Pero entre la élite dominante que emerge del conflicto –entre veteranos oficiales y emigrados vueltos a su patria-, que concentra los medios de participación política (el voto, la expresión en la prensa, etc.) y el poder, ya no habrá necesidad de replantear el problema de la legitimidad republicana, la cual parece un hecho dado. El énfasis de esta última etapa se encontraba en definir aquello que había quedado como una cuestión abierta durante la crisis de la primera república: el rol social de la Iglesia. Para muchos de los líderes políticos de Colombia y, eventualmente, Venezuela, anclar la virtud ciudadana a la bondad cristiana o al modelo militar era inconveniente, ya que esto desconectaba a los habitantes con el modelo de ciudadano propicio para el progreso y la civilización comercial: el agricultor y padre de familia. Los intentos por hacer avanzar el programa de reformas liberales incluían la moderación de la ambición social y política de la Iglesia (cuyos elementos fundamentales fueron los reiterados intentos para institucionalizar la tolerancia religiosa, así como la instauración unilateral del Patronato colombiano), dado que su función más relevante –la propagación de la fe católica- era minimizada ante la necesidad percibida de preservar derechos políticos para los ciudadanos, bajo el entendido que el declive del clero que ordenaba la marcha de la historia maximizaba la libertad civil y promovía la ilustración social: la creencia tradicional era algo popular, llano, y por lo tanto estaba a los márgenes de la política dirigente. Ante el auge del lenguaje liberal, se opondrá la reiteración bolivariana acerca de la necesidad de mantener la salud pública a través de la religión católica, que combinada con sus deseos de sostener un poder ejecutivo de amplias competencias y pocos controles, lo hacía susceptible a la crítica de restaurador de la monarquía contra los intereses de los ciudadanos: eso sí, su alianza con el clero no hizo que redefiniera a éste como un cuerpo dotado de derechos y prerrogativas propias, ya que mantuvo la gran parte de las políticas avanzadas por los liberales colombianos y venezolanos.

Tras el declive de la autoridad bolivariana, la Iglesia se quedaría sola defendiendo la necesidad de fortalecer el catolicismo –y su organización- en la sociedad venezolana, la cual observaban como dominada por el lujo, la sensualidad y el libertinaje moral. A diferencia de 1812, no hubo entre los sacerdotes llamados a la restauración de la monarquía –aunque tal podía ser la lectura de su apoyo postrero a Bolívar-, sino prédicas para restaurar el ímpetu católico que había animado la política republicana en sus orígenes. Pero esta actitud defensiva de un clero debilitado y desunido quedó a la zaga del ímpetu de los liberales, quienes consolidando su poder se dedicarían a restaurar y profundizar las reformas de la primera etapa colombiana, manteniendo el sometimiento formal sobre la Iglesia, mientras se planteaba la sustitución de la moral católica por una “piedad ilustrada”, más propicia para la propagación de las virtudes liberales: la industriosisidad, el ahorro y la ausencia de fanatismo. Esta visión del ciudadano venezolano prototípico entre las élites permanecerá –aunque a veces interrumpida por el frecuente resurgir de los “ciudadanos en armas”- al menos hasta la ampliación de la democracia pluralista de masas un siglo más tarde. Sin embargo, pese al abandono del tipo moral liberal, su influencia institucional no será trascendida sino hasta 1964, con la anulación del Patronato republicano¹³⁶⁷.

§8. ¿Qué factores provocaron el relativo y duradero triunfo de la ideología liberal? El que la crisis de la sociedad colonial haya concluido con el intento de establecer una república liberal, no era un hecho inevitable. Sin embargo, la mera constatación de una diversidad de lenguajes políticos disponibles no da cuenta de la diferencia cualitativa y cuantitativa del apoyo al discurso de la sociedad comercial, en tanto que sólo las muestras de textos y autores que apoyan ese discurso eran muy variadas y numerosas. Periódicos oficiosos y autónomos, impresos de alto vuelo intelectual y panfletos de baja categoría: era un bombardeo constante que

¹³⁶⁷ González Oropeza, Op. cit., pp.429-431

puede ser apenas caja de resonancia de lo que se discutía en los corredores del poder, en las casas de comercio, en las quintas de las haciendas, y en los diversos salones que reunían a los líderes civiles. Aquello que aparecía embrionariamente en los textos de Burke y en el *Semanario de Caracas*, produjo al cabo de tres lustros docenas de publicaciones divulgativas, además de todo un conjunto de leyes que actualizaban los proyectos de esta élite, la cual controlaba no sólo la opinión pública, sino lo órganos desde donde surgían las normas colectivamente vinculantes (y además, el apoyo resuelto de la figura política más importante de nuestras primeras décadas republicanas, José Antonio Páez, quien prefirió la constancia ideológica a la amistad personal).

Precisamente, las élites surgidas de la crisis bélica mantuvieron una importante hostilidad hacia la Iglesia –que en muchos casos se debe a la actitud favorable a la monarquía vinculada a amplios sectores de esta antes del fracaso de la primera república- que los llevaba a un discurso consecuentemente anticlerical y parcialmente anticatólico. Decimos anticatólico porque, aunque nunca hubo una declaración de ruptura total con Roma –más allá de la impugnación polémica de Roscio, o las temerarias propuestas de Bruzual-, se exigía el desmontaje de las relaciones sociales que mantenían la preeminencia del catolicismo, en tanto se le concebía como una religión que, por una parte, desnaturalizaba la función natural de la religión a través de un culto percibido como ostentoso y oneroso y, por otra, inclinaba a los hombres a una vida de molición contemplativa que podía propiciar el retorno de un sistema político no liberal. Si bien hubo ocasiones para que los más moderados liberales buscaran un acercamiento con el clero – especialmente cuando podían constatar la fidelidad republicana de su alta jerarquía, así como la reverencia de los sectores sociales más humildes hacia sus figuras señeras-, nunca hubo una disidencia del criterio predominante, y en este aspecto la nueva élite fue consecuente con su programa: se pretendía construir una sociedad liberal (“liberal

autocrática”, en palabras de Carrera Damas) desde arriba y con el fin de acoplar a Venezuela a las naciones civilizadas, trayendo gente útil o modificando las costumbres nativas, aún si ello iba en contra de las propensiones y “preocupaciones” de la gente simple (cuya participación política estaba, en realidad, bastante limitada) y de las libertades eclesiásticas (no concebidas sino como privilegios heredados del régimen colonial).

§9. El éxito del lenguaje liberal tiene como contracara el declive de la impronta católica como base de nuestro lenguaje político. ¿Por qué —aún abandonando el vínculo con la monarquía— el pensamiento político de raigambre católica no tuvo tracción política en esta etapa? Por una parte, y de manera casi determinante, hay que decir que el catolicismo carecía de una vocería política importante. Los exponentes de las ideas clericales eran, principalmente, los sacerdotes (y no todos ellos estaban de acuerdo en asuntos tenidos como fundamentales, como el tema del Patronato); muy pocos políticos laicos se aventuraban en la defensa de la Iglesia, y los que lo hacían eran políticos menores. Además, así como la crisis bélica y las nuevas leyes habían menguado las fuentes de apoyo material a la organización eclesiástica (en especial las misiones y la capacidad extractiva del diezmo), lo que había afectado la influencia educativa del clero sobre las élites venezolanas y había mermado las vocaciones y su promoción (al afectar la vida de los conventos), se había ido menguando la presencia del clero en los cuerpos de representación política de la nación: de ocupar casi un cuarto de los curules del primer Congreso constituyente, se diluyó hasta una ausencia casi absoluta para el congreso ordinario electo en 1834. El peso de la aparente vacilación política de Coll y Prat, así como la muerte de estadistas y publicistas clericales mejor adaptados a la brega republicana como Méndez, Ávila y Lasso, dejó un vacío difícil de llenar.

Por otra parte, la Iglesia carecía de un mensaje político concreto más allá de la defensa de los valores morales y los intereses eclesiásticos, los cuales veían amenazados por la “relajación moral” y la

“intervención política” de las leyes liberales. En efecto, la Iglesia católica no se concebía a sí misma como absoluta y necesariamente contraria ideológicamente a la República (lo que queda demostrado en los hechos con la adaptabilidad de Coll y Prat), sólo que le hacía una exigencia difícil de satisfacer en el modo en que esta fue originalmente concebida, es decir, como una república liberal. Dicha exigencia, que consistía en el mantenimiento de la ortodoxia religiosa como medida de la justicia del régimen, pesaba demasiado en el ánimo liberal, que había anatematizado formas de gobierno aceptables para la teoría política católica (como la monarquía) y pretendía el establecimiento de valores concebidos como contrarios a su pureza (la tolerancia religiosa, la industriosisidad, etc.). Los problemas de este mundo, urgentes para los líderes laicos de la república, eran un asunto que no podía sobreponerse a la tarea salvífica de la religión, lo cual exigía renuncia, mortificaciones y disciplina; como expresaba en uno de sus más famosos sermones el padre Ávila: “¿Habéis hallado, decídmelo, en alguna parte la felicidad? Porque ese árbol no prospera bajo los rayos del sol...”¹³⁶⁸. Esto tiene eco décadas más tarde, en la expresión del poeta romántico y católico venezolano Marco Antonio Saluzzo: “¿Es cierto, oh Dios, la Libertad es sueño, /halagüeña visión, falsa esperanza, /que acaricia el mortal con grato empeño /y nunca, nunca, por su mal, alcanza?”¹³⁶⁹. La aspiración liberal y, en cualquier caso, la aspiración de realización de felicidad social y política en este mundo temporal que también plantean los republicanismos de Bolívar y de Roscio, era incompatible con estas ideas que predisponían al apoliticismo y limitaban los modos en los que un buen católico podía comprometerse con la acción de búsqueda de poder e influencia.

Esto lo dicho nos invita a dos constataciones provisionales: la primera es que, si bien el pensamiento político de raigambre católica no desapareció del todo en Venezuela –de hecho, tuvo muy ilustres exponentes- éste se articuló como una crítica a la implantación efectiva

¹³⁶⁸ Sermón de José Cecilio Ávila, citado por González, Op. cit., p.207

¹³⁶⁹ SALUZZO, Marco Antonio (s.f): "Libertad" en ROJAS, José María (1875): **Biblioteca de escritores venezolanos contemporáneos**. Caracas, Rojas Hermanos, p.500

del “proyecto liberal”, sin que esto significase un rechazo o el planteamiento de una *kulturkampf*, sino que más bien se articularon en el lenguaje político predominante que debía ser moderado y replanteado:

“... por desgracia prevalecen aun en nuestra juventud doctrinas que el filosofismo del siglo XVIII se esforzó en generalizar olvidando que todo sistema que contraría cualquier sentimiento constante, universal, irresistible, es falso en el sentido de la humanidad y como tal perece pronto; y lamentando con muchos que (...) las producciones de la generación destructora, sean aun autoridades irresistibles para nuestra juventud (...) Hemos dicho generación destructora, y no se tenga a desprecio: tal fue su misión (...) No las acusemos, pero no las sigamos cuando tratemos de reconstruir.”¹³⁷⁰

Sin embargo, queda claro que para ideólogos y publicistas de notable importancia como Fermín Toro, Juan Vicente González, Manuel Antonio Carreño, Cecilio Acosta, Rafael María Baralt o Ramón Ramírez y el propio Saluzzo, por decir algunos, la vida moral planteada por los catecismos y la prensa liberales era insuficiente e insatisfactoria. El decoro y espíritu de industria del *Manual del Colombiano* era completado tres décadas más tarde en el *Manual de urbanidad y buenas maneras para uso de la juventud...* de Carreño con un largo espacio sobre los deberes religiosos del ciudadano católico¹³⁷¹. Toro, en sus famosas *Reflexiones...* sobre la ley de libertad de contratos, critica la tiranía intelectual de la economía política y el culto a la libertad irrestricta sobre el resto de las facetas morales y sociales del ser humano:

“...La admisión y el desarrollo de cualquier principio es condicional; es decir, hasta donde sus consecuencias sean benéficas. Y así es como se admite la libertad de industria la libertad de cultos, la libertad de imprenta; bien entendido que estas libertades encuentran la restricción (...) donde comienza la opresión de una clase por falta de medios de subsistencia. (...) Los economistas pecan ordinariamente por el carácter exclusivo de sus principios y porque subordinan toda otra ciencia, toda consideración moral o política, de filosofía o religión, a los principios económicos.”¹³⁷²

De la misma manera se expresaba Ramírez en su ensayo *Cristianismo y Libertad*, en el cual acercaba las angustias morales de Ávila y Méndez con las preocupaciones sociales de Toro y Carreño, intentando articularlas con la aspiración de libertad establecida como en fin último de la acción de la élite criolla:

¹³⁷⁰ **Correo de Caracas**, Caracas, nº 25, 25-06-1839

¹³⁷¹ Alcibíades, Op. cit., p. 70

¹³⁷² TORO, Fermín (1845): "Reflexiones en torno a la Ley del 10 de Abril de 1834" en TORO, Fermín (1983): **La Doctrina Conservadora: Fermín Toro. Caracas, Serie Pensamiento político venezolano del Siglo XIX**. Textos para su estudio (1), Congreso de la República / Ediciones conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar, p.113

“Los males que hoy lamentamos; las penas que nos aquejan; las nubes que oscurecen nuestro horizonte; todos esos misterios de incertidumbre que nos mortifican y destilan sobre nuestro corazón el desaliento, el desaliento que el gusano roedor del espíritu de progres, vienen de la falta de moralidad; la falta de moralidad de la falta de religión. Los pueblos no creen ya necesario levantarse para pedir libertad: el trueno de sus tempestades aclama ¡MORALIDAD! y no habrá moralidad mientras no haya religión. (...) Descansen, pues, los que se afanan inútilmente: estudien los que aman la verdad y tienen fe en su poder, estudien el CRISTIANISMO y allí encontrarán el secreto que puede dar al hombre la LIBERTAD, y á los pueblos el reposo que hoy buscan, y en cuyo lugar solo encuentran dolorosas convulsiones arrancadas por un mal que no pueden explicar”¹³⁷³

Estas ideas no retarán el dominio intelectual del liberalismo entre nosotros, pero permitirán que se mantenga una tradición de pensamiento que reaparecerá con fuerza posteriormente, a través de las doctrinas políticas autodefinidas como cristianas que emergerán en el siglo XX, ya no bajo la república liberal, sino como parte de las ideologías democráticas y, en su contexto, críticas del materialismo liberal y marxista.

Y esto nos lleva a una segunda constatación, relevante para la comprensión de la impronta católica en la Venezuela contemporánea: ese resurgir intelectual no se debe sólo a la existencia de los ideólogos católicos cuya ausencia lamentaba el padre Trigo, sino además a la creciente relevancia social y política -al amparo de las reformas “sobre las cosas nuevas” propuestas dentro de la doctrina social católica- de la Iglesia venezolana. En tal sentido, la paulatina conciliación de la jerarquía eclesiástica con el poder civil liberal habría permitido restaurar la pureza de la *auctoritas* eclesiástica frente a una sociedad piadosa (sobre la que, gracias a la expansión de la educación, al acción pastoral y la ayuda social de las organizaciones católicas, ha logrado penetrar) y una élite laica que, al dejar de considerar a la Iglesia como un sector social aspirante al poder, le permitió elevarse como refugio espiritual de la mayoría de la sociedad, con lo que resurgió eventualmente como un árbitro desinteresado de sus conflictos. Este desarrollo es otra historia, claro, pero una que no puede ser comprendida sin atender las peculiaridades del proceso ideológico venezolano.

§10. A la vista de la historiografía liberal, el final de los grandes debates

¹³⁷³ RAMÍREZ, Ramón (1991): *El Cristianismo y la Libertad*. Caracas, Monte Ávila Editores, pp. 257-258; 275.

en torno a la religión es un suceso bien recibido, aunque considerado como natural. Cabe preguntarse si, dada la atención que a ese tema hemos prestado los estudiosos atentos al fenómeno religioso, no nos distraemos en un pequeño universo: el cambio ideológico del cuerpo político venezolano podría explicarse no sólo a través de los cambios y fluctuaciones normales en los valores sociales y morales. ¿No podría suceder, acaso, que el fenómeno religioso nunca había sido tan importante como la lectura de las ideas políticas nos hace creer? No podemos dar por descontado que otros factores materiales y culturales alimentaran la crisis de un modo más relevante, aun si éstos no se encuadraran en los debates político-religiosos de un modo perfecto.

Esto hace que queden abiertas nuevas rutas de indagación tanto de historia intelectual como política: por una parte, el examen de las peculiaridades regionales de la influencia religiosa sobre la vida social y política (tanto en el periodo estudiado como posteriormente), que requieren un estudio de las fuentes de archivo y prensa fuera de Caracas (una de las limitaciones más obvias de este trabajo). Esto podrá servir para estudiar cómo el *clivaje* laicidad-clericalismo -que aparece decantándose en el conflicto entre el lenguaje católico y el liberal como propuestas principales- se solapa sobre los otros clivajes relevantes a la historia moderna venezolana: civilidad-militarismo, urbano-rural, agricultura-comercio, élites-pueblo llano, etc.

En suma, este trabajo ha mostrado, sin dejar exhausta esta ruta de indagación, como se forjó en la república venezolana el lenguaje político laico y liberal, lo cual no era un proceso predeterminado ni inevitable ante el reto intelectual y cultural que emanaba de la influencia social y política del clero, y de las visiones moralistas de la instauración republicana. Este liberalismo criollo, con sus tradiciones de tolerancia y de una religión no fanatizada, y con su a veces insatisfactoria indefinición moral, sigue siendo uno de los elementos más duraderos y pacificadores de nuestro sistema político y nuestro carácter nacional.

BIBLIOGRAFÍA

COLECCIONES DOCUMENTALES

- ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA (1890): **Documentos para los anales de Venezuela desde el movimiento separatista de la gran Colombia hasta nuestros días. Coordinados y publicados de orden del Presidente de la República, Dr. Raimundo Andueza Palacio, por la comisión que nombró de su seno la Academia Nacional de la Historia.** Caracas, Imprenta y Litografía del Gobierno Nacional.
- ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA (1961): **Testimonios de la Época Emancipadora.** Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA DE COLOMBIA (1921): **Congreso de Angostura: libro de actas.** Bogotá, Imprenta Nacional / Biblioteca de Historia Nacional.
- BLANCO, José Félix, y AZPÚRUA, Ramón (1979): **Documentos para la historia de la vida pública del Libertador.** Caracas, Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, Presidencia de la República.
- BOLÍVAR, Simón (1968): **Escritos del Libertador.** Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela.
- BOLÍVAR, Simón (1995): **Doctrina del Libertador.** Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- BOLÍVAR, Simón (2007): **Obra Política y Constitucional.** Madrid, Editorial Tecnos.
- BURKE, William (1959): **La Libertad de Cultos.** Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- BURKE, William (1960): **Derechos de la América del Sur y México.** Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- CABALLERO, Manuel (comp. 1999): **Diez grandes polémicas en la historia de Venezuela.** Caracas, Fondo Editorial 60 años, Contraloría General de la República.
- COLL y PRAT, Narciso (1960): **Memoriales sobre la Independencia.** Caracas, Academia Nacional de la Historia, Ediciones del Sesquicentenario de la Independencia.
- CONGRESO DE LA REPÚBLICA (1983): **Congreso Constituyente de 1811-1812.** Caracas, Ediciones Conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar, Congreso de la República.
- CONGRESO DE LA REPÚBLICA (1983): **El comienzo del debate socialista. Pensamiento Político del siglo XX, Documentos para su estudio.** Caracas, Ediciones del Congreso de la República.
- CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE VENEZUELA (1983): **Congreso de Cúcuta, 1821.** Caracas, Congreso de la República de Venezuela.

- CRUZ SANTOS, Abel (comp., 1971): **Congreso de Cúcuta de 1821. Constitución y Leyes**. Bogotá, Banco Popular.
- DEL CASTILLO, Pedro (comp., 1852): **Teatro de la legislación colombiana y venezolana vigente, que contiene en forma de diccionario todas las leyes, decretos y resoluciones de los congresos de Colombia y Venezuela, vigentes, con numerosas ilustraciones, e importantes análisis comparativos, los decretos y resoluciones del poder ejecutivo de Colombia, del Libertador y del poder ejecutivo de Venezuela, los acuerdos de la Corte Suprema, los tratados públicos y otras varias disposiciones de sumo interés**. Valencia, Imprenta del Teatro de Legislación, a cargo de N. Carrasquero.
- GRASES, Pedro (comp., 1988): **Pensamiento Político de la Emancipación Venezolana**. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (1969): "Documentos para el estudio de la Ideología Realista", **Anuario**, tomos IV-VI. Caracas, Instituto de Antropología e Historia, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- MIRANDA, Francisco de (1991): **Miranda. La Aventura de la Libertad**. Caracas, Monte Ávila Editores, Biblioteca del Pensamiento Venezolano José Antonio Páez, nº 3.
- MORALES BENÍTEZ, Otto (comp., 1997): **Origen, programas y tesis del liberalismo**. Bogotá, Partido Liberal Colombiano.
- NAVARRETE, Fr. Juan Antonio (1993): **Arca de Letras y Teatro Universal**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- NAVARRO-VALS, Rafael, y PALOMINO, Rafael (comps., 2000): **Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica**. Madrid, Alianza Editorial.
- O'LEARY, Daniel Florencio y O'LEARY, Simón B. (1881): **Memorias del General O'Leary**. Caracas, Imprenta de la Gaceta Oficial.
- PENYAK, Lee y PETRY, Walter (comps., 2006): **Religion in Latin America. A documentary history**. Nueva York, Orbis Books.
- PÉREZ Y LÓPEZ, Antonio Xavier (1785): **Principios de orden esencial de la Naturaleza: establecidos por fundamento de la moral y política y por prueba de la religión**. Madrid, Imprenta Real.
- RODRÍGUEZ VILLA, Antonio (1908): **El Teniente General Don Pablo Morillo: primer Conde de Cartagena, Marqués de la Puerta: 1778-1837: estudio biográfico**. Madrid, Establecimiento Tipográfico de Fortanet/ Real Academia De la Historia.
- SILVA, Antonio Ramón (1927): **Documentos para la historia de la Diócesis de Mérida**. Mérida, Imprenta Diocesana.
- TANNER, Joseph Robson (comp., 1930): **Constitutional Documents of the Reign of James I, A.D. 1603-1625**, Cambridge, Cambridge University Press.

VVAA (1960): **Epistolario de la primera República**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.

VVAA (1983): **Conservadores y Liberales: los grandes temas políticos**. Caracas, Serie Pensamiento político venezolano del Siglo XIX. Textos para su estudio (12), Congreso de la República / Ediciones conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar.

VVAA (1991): **Pensamiento Conservador del Siglo XIX**. Caracas, Monte Ávila Editores.

ZEA, Leopoldo (comp., 1980): **Pensamiento Positivista Latinoamericano**. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

HEMEROGRAFÍA

Correo del Orinoco. Angostura, 1818-1821

Correo de Caracas. Caracas, 1839

El Argos. Caracas, 1825

El Aviso con Notas. Bogotá, 1825-1826

El Bobo Entrometido, Bogotá, 1827

El Canario. Caracas, 1830

El Colombiano. Semanario comercial bilingüe. Caracas, 1826

El Conciso. Caracas, 1834

El Copiador. Caracas, 1830-1832

El Fanal. Caracas, 1831

El Liberal. Caracas, 1838

El Mercurio Venezolano. Caracas, 1811

El Nacional. Caracas, 1834

El Observador Caraqueño. Caracas, 1824

El Para-rayo. Caracas, 1827

El Patriota Venezolano. Caracas, 1830

El Venezolanito. Caracas, 1830

Gaceta de Caracas. Caracas, 1808-1821

Gaceta de Colombia. Bogotá, 1831

Gaceta de la Sociedad Republicana. Caracas, 1830

Gaceta de Venezuela. Valencia, 1831

La Aurora de Caracas. Caracas, 1826

Las Reformas. Cartagena de Colombia, 1828

Publicista de Venezuela. Caracas, 1811

Semanario de Caracas. Caracas, 1810

Semanario Político. Caracas, 1830

FOLLETOS

AIKIN, Arthur (1807): **The Annual Review and history of literature.** Londres, Imprenta de T. N. Longman y O. Rees.

ANÓNIMO (1809): **La Bestia de siete cabezas y diez cuernos o Napoleón emperador de los franceses: exposición literal del capítulo XIII del Apocalipsis por un presbítero andaluz vecino de la ciudad de Málaga.** Málaga, Imprenta de Martínez.

ANÓNIMO (1811): "Reflexiones histórico-críticas sobre la insurrección de Caracas. El historiador debe presentar los hechos tales como son, y deducir las consecuencias justas sin respetos humanos" (Cádiz, Imprenta de Carreño). Recogido en INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (1969): "Documentos para el estudio de la Ideología Realista", **Anuario**, tomos IV-VI. Caracas, Instituto de Antropología e Historia, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.

ANÓNIMO (1814): "Earthquake in Venezuela", en THOMAS, Moses (comp., 1814): **The Analectic Magazine.** Filadelfia, Imprenta de Van Wiley y Wiley.

ANÓNIMO (1824): **El Tapaboca.** Hoja Suelta. Cartagena de Colombia, Imprenta del gobierno, por J.A. Calvo.

ANÓNIMO (1831): **Noticia Razonada de lo ocurrido en la expulsión del Muy Reverendo Arzobispo de Caracas, Dr. Ramón I. Méndez.** Caracas, Imprenta de Devisme.

APODERADOS DEL M.R. ARZOBISPO (1831): **Últimos resultados de la solicitud ante el supremo poder egecutivo por el regreso del M.R. Arzobispo.** Caracas, Imprenta de G.F. Devisme.

ARIAS, Buenaventura (1831): **Exposición sobre Patronato Eclesiástico, dirigida al Primer Congreso Constitucional de Venezuela, por el Illmo. S.D. Buenaventura Arias, Obispo de Jericó y Vicario Apostólico de la Diócesis de Mérida.** Caracas, Imprenta de Valentín Espinal.

AVILA, José Cecilio (1820): **Contestación dada al señor Fiscal de la Hacienda Pública D. Andrés Level de Goda con motivo de haberse opuesto, en la suposición de Censor Regio, a la pública defensa de las conclusiones que la Cátedra de Sagrados Cánones de la Universidad de dicha ciudad consagró a la memoria de su venerable fundador el Illmo. Sr. Dn. Juan de Escalona y Calatayud, el 15 de Julio de 1820. Al vencimiento de la primera centuria de la fundación.** Caracas, Imprenta de D. Juan Gutiérrez.

- BETANCOURT, José Gregorio (1825): **Más por respeto al público que por necesidad.** Hoja suelta, Caracas, Imprenta de Valentín Espinal.
- BOLGENI, Giovanni Vincenzo (1827): **Examen de la Verdadera idea de la Santa Sede, que publicó don Pedro Tamburini por don Juan Vicente Bolgeni, traducido del italiano al español por N... quien lo dedica a los pueblos libres de América.** Londres, Imprenta de Henry Colburn.
- BRUZUAL, Domingo (1834): **Reforma de la Política Eclesiástica.** Caracas, Imprenta de Tomás Antero.
- BURKE, William (1806b): **The armed Briton, or, The invaders vanquished: a play in four acts.** Londres, Imprenta de Seale y Hughes.
- BURKE, William (1807): **South American Independence: or the emancipation of South America, the Glory and Interest of England.** Londres, Impreso por J Ridgway.
- BURKE, William (1808): **Additional reasons for our immediately emancipating Spanish America: deduced from the new and extraordinary circumstances of the present crisis; and containing valuable information respecting the late important events, both at Buenos Ayres and the Caraccas.** Londres, Impreso por J Ridgway.
- BURKE, William, (1806a): **History of the Campaign of 1805 in Germany, Italy and the Tyrol.** Londres, Imprenta de J Ridgway
- BURKE, William, (1826): **The West Port murders; or, An authentic account of the atrocious murders committed by Burke and his associates, containing a full account of all the extraordinary circumstances connected with them, also, a report of the trial of Burke and M'Dougal, with a description of the execution of Burke, his confessions, and memoirs of his accomplices, including the proceedings against Hare, &c.** Edimburgo, Imprenta de Thomas Ireland.
- CABILDO ECLESIASTICO DE CARACAS (1837): **Concordia proyectada en 1831.** Caracas, Imprenta de Valentín Espinal
- 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.
- CÁDIZ, Diego José de (1812): **El Soldado católico en guerra de religión: carta instructiva, ascético-histórico-política, en que se propone á un Soldado católico la necesidad de prepararse, el modo con que lo ha de hacer, y con que debe manejarse en la actual guerra contra el impío partido de la infiel, sediciosa, y regicida Asamblea de la Francia.** Cádiz, reimpresión de la Casa de la Misericordia.
- CASTILLOVEITIA, Fermín (1832): **Contestación al impreso publicado por el Dr. José Nicolás Díaz, sobre el litis que sigue con el Sr.**

Fermín Castilloveitía, por una posesion de tierras en los Valles del Tuy. Caracas, sin pie de imprenta.

CASTILLOVEITIA, Fermín (1832): **Libertad de Imprenta.** Caracas, Imprenta de Tomás Antero.

CHIARAMONTI, Barnaba; GRÉGOIRE, Henri; ROSCIO, Juan Germán (1817): **Homilía del cardenal Chiaramonti, obispo de Imola, actualmente sumo pontífice Pio VII dirigida al pueblo de su diócesis en la República Cisalpina, el día del nacimiento de J.-C., año 1797.** Traducida del Italiano al Francés por el Sr. Enrique Gregoire, Obispo de Blois, y del Francés al Español por un Ciudadano del Venezuela, en la America del Sur que la publica rebatiendo con ella un papel del mismo papa, en favor de Fernando VII contra los insurgente de las llamadas colonias españolas. Filadelfia, Imprenta de J.F. Hurtel.

CLERO DE CARACAS (1811): **Exposición que hace el clero de Caracas al Supremo Congreso de Venezuela reclamando contra el artículo 180 de la Constitución Federal.** Caracas, [Imprenta de Juan Baillío].

COLERIDGE, William Hart (1829): **An address delivered to the candidates for Holy Orders, in the Diocese of Barbados and the Leeward islands.** Londres, Imprenta de R. Gilbert

CORTABARRÍA, Antonio Ignacio (1811): "A los pueblos de las Provincias de Caracas, Barinas, Cumaná y Nueva Barcelona" (Cádiz, Imprenta de Carreño). Recogido en INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (1969): "Documentos para el estudio de la Ideología Realista", **Anuario**, tomos IV-VI. Caracas, Instituto de Antropología e Historia, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela

DÍAZ, José Nicolás (1832): **Apego a la justicia.** Caracas, Imprenta de Tomás Antero.

DIÓCESIS DE CARACAS (1830): **Documentos oficiales que dan el justo concepto acerca de la expulsión del Illmo. Sr. Dr. Ramon Ignacio Mendes, Dignísimo Arzobispo de Caracas, y sobre otras circunstancias interesantes que ocurrieron en ella.** Caracas, Imprenta de G.F. Devisme.

EGAÑA, Manuel de (1825): **Memoria política sobre si conviene en Chile la Libertad de Cultos.** Santiago, Imprenta de la Independencia.

ESTEBAN Y GÓMEZ, Andrés (1816a): **Exhortación pastoral del Ilmo. Sr. Don Andrés Esteban y Gómez, del Consejo de S. M. obispo de la ciudad y plaza de Ceuta, electo de Jaén, sobre las doctrinas falsas y subversivas de los presentes tiempos.** Málaga, Imprenta de D. F. Martínez de Aguilar.

ESTEBAN Y GÓMEZ, Andrés (1816b): **Exhortación que hace a sus diocesanos el Ilmo. Sr. D. Don Andrés Esteban y Gómez, del Consejo de S.M., obispo de la ciudad y plaza de Ceuta, sobre la obligación de aprender la doctrina cristiana.** Málaga, Imprenta de D. F. Martínez de Aguilar.

- FRANCISCANOS DE VALENCIA (1811): "Apología de la Intolerancia Religiosa contra las máximas del irlandés D. Guillermo Burke, insertas en la Gaceta del martes 19 de febrero de 1811, núm. 20, fundada en la doctrina del Evangelio y en la experiencia de lo perjudicial que es al Estado la tolerancia de religiones; dividida en dos partes: en la primera se manifiestan los daños espirituales que causa el tolerantismo. Y en la segunda se demuestran los temporales" (Caracas, Imprenta de Juan Baillío), en BURKE, William (1959): **La Libertad de Cultos: polémica suscitada por William Burke**. Estudio Preliminar por el Dr. Carlos Felice Cardot. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- GARCÍA ORTIGOZA, Salvador (1816): **Pláticas doctrinales predicadas en la Santa Iglesia Metropolitana de Caracas: En los cinco primeros días de la Dominica de Pasión por el Pbro. Salvador García Ortigoza de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri en 1816**. Caracas, Imprenta de Juan Gutiérrez.
- LANCASTER, Joseph (1807): **Improvements in Education as it respects the industrious classes of the community**. Nueva York, reimpreso en la Imprenta de Collins y Perkins
- LANCASTER, Joseph (1812): **The British System of Education: Being a Complete Epitome of the Improvements and Inventions Practiced at the Royal Free Schools, Borough-Road, Southwark**. Georgetown, reimpreso en la Imprenta de Milligan y Cooper.
- LEVEL DE GODA, Andrés (1932): "Memorias de Andrés Level de Goda" (Caracas, Boletín de la Academia Nacional de la Historia, tomo XV, nº 59). Recogido en INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (1969): "Documentos para el estudio de la Ideología Realista", **Anuario**, tomos IV-VI. Caracas, Instituto de Antropología e Historia, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela
- MARGALLO, Francisco (1826/1999): "La Serpiente de Moisés", en CABALLERO, Manuel (comp. 1999): **Diez grandes polémicas en la historia de Venezuela**. Caracas, Fondo Editorial 60 años, Contraloría General de la República.
- MARGALLO, Francisco, (1823): **El Gallo de San Pedro**. Bogotá, Imprenta de la República, por N. Lora.
- MÉNDEZ, Ramón Ignacio (1828): **Nos el Dr. Ramón Ignacio Mendez, por la gracia de Dios y de la Santa Sila Apostólica Arzobispo de Caracas y Venezuela, &c. a nuestro Illmo. Cabildo metropolitano, á nuestro Venerable Clero secular y regular, a todos nuestros amados diocesanos y demas fieles estantes y habitantes en nuestra Diócesis**. Caracas, hoja suelta sin pie de imprenta.
- MÉNDEZ, Ramón Ignacio (1830a): **Exposición sobre el Patronato Eclesiástico hecha al Supremo Congreso de Venezuela**. Caracas, Imprenta de 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 (1), hoy siete de noviembre de 1830.** Caracas, Imprenta de G.F. Devisme.
- MÉNDEZ, Ramón Ignacio (1830c): **Exposición 3ª. Sobre el Patronato Eclesiástico hecha al Excmo. Sr. Libertador Presidente por el Arzobispo de Caracas.** Caracas, Imprenta de G.F. Devisme.
- MENDEZ, Ramón Ignacio (1830d): **Observaciones que el Arzobispo de Caracas hace al Soberano Congreso de Venezuela sobre el proyecto de Constitución.** Caracas, Imprenta de G.F. Devisme.
- MÉNDEZ, Ramón Ignacio (1831): **Ramón, Arzobispo de Caracas y Venezuela, al Excmo. Señor General José Antonio Páez, Presidente del Estado de Venezuela, &.** Curazao, 02-01-1831. Sin pie de imprenta.
- PADILLA, Diego Francisco (1811/1842): **Diálogo entre un cura y un feligrés del pueblo de Bojacá sobre el párrafo inserto en la gaceta de Caracas, tomo 1 núm. 20 martes 19 de febrero de 1811 sobre la tolerancia.** Santafé de Bogotá, Imprenta de Bruno Espinosa.
- PATRIOTAS MAZONES (1825): **La Cátedra del Espíritu Santo convertida en ataque al Gobierno de Colombia bajo el nombre de Mazones.** Caracas, Imprenta de José Núñez de Cáceres.
- PÉREZ DE VELASCO, José A. (1832/1851; atribuido): **A vosotros cualesquiera que seáis, salud, &.** Caracas, reimpresión de 1851, imprenta de Domingo Salazar
- QUINTANA, Juan Nepomuceno (1812): “La intolerancia político-religiosa vindicada; o refutación del discurso que a favor de la tolerancia religiosa publicó el D. Guillermo Burke en la Gaceta de Caracas del martes 19 de febrero de 1811” (Caracas, Imprenta de Juan Baillío), en BURKE, William (1959): **La Libertad de Cultos: polémica suscitada por William Burke.** Estudio Preliminar por el Dr. Carlos Felice Cardot. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- REGNAULT-WARIN, Jean-Joseph (1810): **El cementerio de la Magdalena, ó, la muerte de Luis XVI, de la Reyna y del Delfín de Francia.** Valencia, Imprenta de José Ferrer de Orga.
- ROCAFUERTE, Vicente (1831): **Ensayo sobre tolerancia religiosa.** México, Imprenta de M. Rivera a cargo de Tomás Uribe.
- ROSCIO, Juan Germán (1811): “Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes”, (Caracas, Imprenta de Juan Baillío), en BURKE, William (1959): **La Libertad de Cultos: polémica suscitada por William Burke.** Estudio Preliminar por el Dr. Carlos Felice Cardot. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- 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 desagaviar en esta parte á la religión ofendida con el sistema de la tiranía.** Filadelfia, Imprenta de Thomas H. Palmer.
- ROSILLO, Andrés (1824): **Venganza de la justicia por la manifestación de la verdad en orden al Patronato de la Iglesia, que se atribuye la**

Suprema Potestad de Colombia escrita por el Señor Doctor Andrés Rosillo, Deán de la misma Iglesia, en representación que tenía dispuesta el mui venerable Sr. Deán y Cabildo de esta capital para el Senado, y ofrecida en otra que se dio a la misma corporación. Caracas, reimpresa por Valentín Espinal.

SALDANHA, José de la Natividad (1825): **Disertación jurídica, en que se muestra que la disolución del matrimonio como contrato permitido por el derecho canónico y no contraria al divino positivo.** Caracas, Imprenta de José Núñez de Cáceres.

SALDANHA, José de la Natividad (1826): **Discurso Teológico-Político sobre la Tolerancia en que se acusa y refuta al escrito titulado la Serpiente de Moisés.** Caracas, Imprenta de Tomas Antero.

SANTANA, Miguel (1826a): **Colombia defendida por la Serpiente de Moisés.** Caracas, Imp. de Valentín Espinal.

SANTANA, Miguel (1826b): **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, Imp. de Valentín Espinal.

SCARAMELLI, Giovanni Batista (1793): **Discernimiento de los Espíritus para gobernar rectamente las acciones propias y las de otros.** Madrid, Imprenta de Ramón Ruiz.

TAMBURINI, Pietro (1832): **Verdadera idea de la Santa Sede.** Caracas, Imprenta de Valentín Espinal.

UN ALEMÁN, (1826): **Cartas de un alemán a S.E. el Vicepresidente.** Caracas, Imprenta de Tomás Antero.

UN CIUDADANO (1826): **Reflexiones Imparciales acerca del Folleto titulado La Serpiente de Moisés.** Caracas, Imprenta de Devisme Hermanos.

UN CIUDADANO (1830): **Un ignorante, que quiere ser instruido en la Constitución.** Caracas, Imprenta de G.F. Devisme.

UNOS CATÓLICOS DE CARABOBO (1834): **Breve impugnación al folleto intitulado Reforma de la Política Eclesiástica o Sentimientos de la Provincia de Carabobo.** Caracas, Imprenta de Fermín Romero.

UNOS CIUDADANOS (1830): **A los cismáticos, autores del libelo 'De la Constitución y el Ex-Arzobispo'.** Caracas, Imprenta de G.F. Devisme.

UNOS CIUDADANOS CONSECUENTES Á LOS PRINCIPIOS (1832): **Al Congreso.** Caracas, Imprenta de Fermín Romero.

UNOS ECLESIASTICOS (1832): **Verdadera idea del poder de la Iglesia según las escrituras, la razón, la historia, y la política, o respuesta por ahora al Fanal, Gaceta Constitucional, Tamburini, el elector Parlero, al papel á vosotros cualesquiera que seáis; salud, y otros folletos que han corrido, de algunos meses á esta parte. Dedícanla unos eclesiasticos al Illmo. Sr. Dr. Ramón I. Méndez,**

dignísimo Arzobispo de Caracas y Venezuela. Caracas, Imprenta de Fermín Romero a cargo de Camilo Machado.

UNOS PATRIOTAS (1832): **Noticia Importante.** Caracas, sin pie de imprenta.

VARGAS, José María (1826/1999, atribuido): "Reflexiones Imparciales acerca del Folleto titulado la Serpiente de Moisés", en CABALLERO, Manuel (comp. 1999): **Diez grandes polémicas en la historia de Venezuela.** Caracas, Fondo Editorial 60 años, Contraloría General de la República.

VILLANUEVA, D. Joaquín Lorenzo (1793): **Catecismo del Estado según los Principios de la Religión.** Madrid, Imprenta Real.

OBRAS DE CONSULTA

Referencia General

ABBAGNANO, Nicola (1997): **Diccionario de Filosofía.** Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

ABRINES, L.F. y ARDERIU, R.A. (1947): **Diccionario Enciclopédico de la Masonería.** Buenos Aires, Editorial Ker.

AYALA, D. Manuel Josefa de (1929): **Diccionario de Gobierno y Legislación de Indias.** Madrid, Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, S.A., Librería Fernando Fe.

BOBBIO, Norberto et al. (1995): **Diccionario de Política.** México, Siglo XXI Editores.

COOKSON, Catharine (ed., 2003): **Encyclopedia of religious freedom.** Londres, Taylor & Francis.

FERRATER MORA, José (1944): **Diccionario de Filosofía.** México, Editorial Atlante.

HOROWITZ, Maryanne Cline (2005): **New dictionary of the history of ideas.** Nueva York, Charles Scribner's Sons/Thomson Gale.

MACLEAN, Iain (1996): **The Oxford Concise Dictionary of Politics.** Oxford, Oxford University Press.

MELLÓN, Joan Antón (1998, ed.): **Ideologías y Movimientos Políticos Contemporáneos.** Madrid, Editorial Tecnos.

RAYNAUD, Philippe y RIALS, Stéphane (editores, 2001): **Diccionario Akal de Filosofía Política.** Madrid, Ediciones Akal.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1726-1739): **Diccionario de autoridades en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua.** Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro.

- SOTO CASTELLANOS, Carmen Alida y HERRERA DE WEISHAAR, María Luisa (1996): **Guía al archivo Arquidiocesano de Caracas**. Caracas, Fundación Polar.
- VVAA (1928): **Enciclopedia Universal Ilustrada**. Madrid, Espasa-Calpe.
- VVAA (1997): **Diccionario de Historia de Venezuela**. Caracas, Fundación Polar.
- VOLTAIRE (1825): **Diccionario filosófico de Voltaire, traducción al español, en la que se han refundido las cuestiones sobre la enciclopedia, la opinión en alfabeto, los artículos insertos en la Enciclopedia y otros muchos**. Nueva York, Imp. de Tyrell y Tompkins.
- WIENER, Philip P. (1973): **The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas**. Nueva York, Charles Scribner's Sons.

Libros

- ACOSTA, Vladimir (1998): **El continente prodigioso. Mitos e imaginario medieval en la Conquista americana**. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- ABELLÁN, Joaquín (1998): "Liberalismo Clásico", en Mellón, Joan Antón (1998, ed.): **Ideologías y Movimientos Políticos Contemporáneos**. Madrid, Editorial Tecnos.
- AGUSTÍN DE HIPONA (ca.410/1972): **Concerning the City of God against the pagans**. Londres, Penguin Books.
- AIZENBERG, Isidoro (1995): **La comunidad judía de Coro. Una Historia**. Caracas, Asociación Israelita de Venezuela/Centro de Estudios Sefardíes de Venezuela.
- ALCIBÍADES, Julia (2004): **La Heroica Aventura de Construir una República: Familia-nación en el ochocientos venezolano (1830-1865)**. Caracas, Monte Ávila Editores, CELARG.
- ALFIERI, Víctor (1800/2006): **De la Tiranía**. Caracas, Fundación Manuel García-Pelayo.
- ALFONZO, Alfonso (1960): **Religiosidad del Libertador**. Sin pie de imprenta.
- ALFONZO V., Alfonso (1999): **Bolívar Católico**. Caracas, Fundación Hermano Nectario María/CONAC.
- ALMARZA, Andrés (2010): **El 19 de abril de 1810: Último acto de fidelidad al Rey de España**. Caracas, Editorial Libros Marcados.
- ALTEZ, Rogelio (2006): **El desastre de 1812 en Venezuela: sismos, vulnerabilidades y una patria no tan boba**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello/Fundación Empresas Polar.
- ARBOLEDA MORA, Carlos (2000): **Aspectos históricos del Pluralismo Religioso en Colombia**. Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana.

- ARCAYA, Pedro Manuel (1917): **Estudios de sociología venezolana**. Madrid; Editorial América.
- ARGÜELLO, Silvia y FIGUEROA, Raúl (1982): **El intento de México por retener Texas**. México, Fondo de Cultura Económica.
- AUSTRIA, José de (1960): **Bosquejo de la historia militar de Venezuela**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- AZPÚRUA, Ramón (1877): **Biografías de hombres notables de Hispanoamérica**, Caracas, Imprenta Nacional.
- BAILYN, Bernard (1967): **The Ideological Origins of the American Revolution**. Cambridge, Massachusetts, Harvard University.
- BALL, Terence (2003): **Reappraising Political Theory**. Oxford, Oxford University Press.
- BANKO, Catalina (1996): **Las luchas federalistas en Venezuela**. Caracas, Monte Ávila Editores.
- BARALT, Rafael María y DÍAZ, Ramón (1841/1939): **Resumen de la Historia de Venezuela**. París/Brujas, Desclée, de Brouwer.
- BARRÓN, Luis (2002): "Republicanism, Liberalismo y Conflicto Ideológico en la Primera Mitad del Siglo XIX en América Latina", en AGUILAR, José Antonio y ROJAS, Rafael (2002, coord.): **El Republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de Historia Intelectual y Política**. México, Fondo de Cultura Económica.
- BARRUEL, Augustin (1798): **Memoirs illustrating the history of Jacobinism**. Londres, Imprenta de T. Burton.
- BASTIAN, Jean-Pierre (1994): **Protestantismos y Modernidad Latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina**. México, Fondo de Cultura Económica.
- BAYLE, Pierre (1826): **An historical and critical dictionary**. Londres, Imprenta de Hunt y Clarke.
- BENOIT, Yves (1973): **Diderot: del ateísmo al anticolonialismo**. México, Siglo XXI editores.
- BENTHAM, Jeremy (1820/1907): **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. Oxford, Clarendon Press.
- BERIAÍN, Josetxo (2000): **La Lucha de los Dioses en la Modernidad**. Barcelona, Editorial Anthropos.
- BERMEJO CABRERO, José Luis (1986): **Máximas, Principios y Símbolos Políticos**. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- BEVIR, Mark (1999): **The Logic of the History of Ideas**. Cambridge, Cambridge University Press.
- BLANCO, Eduardo (1881/1981): **Venezuela Heroica**. Caracas, Alfadil.
- BLUCHE, Frederic, 1984: **El Bonapartismo**. México, Breviarios Fondo de Cultura Económica.

- BOBBIO, Norberto (2006): **La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político**. México, Fondo de Cultura Económica.
- BODINO, Jean (1576/1973): **Los Seis Libros de la República**. Madrid, Aguilar.
- BOHÓRQUEZ, Carmen (2000): "La Tradición Republicana", en ROIG, Arturo Andrés (2000): **El pensamiento Social y Político Iberoamericano del Siglo XIX**. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, no. 22. Madrid, Editorial Trotta
- BOSSUET, Jacques Benigne (1709): **Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte**. París, Imprinta de Pierre Cot.
- BOSSUET, Jacques Benigne (1961): **Œuvres**. París, Gallimard.
- BOZA MÜLLER, Hermes (1994): **La insurrección de Valencia en 1811**. Valencia, Ediciones del Gobierno de Carabobo/Secretaría de Cultura.
- BRADING, D.A. (2003): "La Monarquía Católica", en ANNINO, Antonio y GUERRA, François-Xavier (2003, coords.): **Inventando la Nación. Iberoamérica. Siglo XIX**. México, Fondo de Cultura Económica.
- BRETT, Annabel (2006): "Scholastic political thought and the concept of the State", en BRETT, Annabel, TULLY, James y HAMILTON-BLEAKLEY, Holly (eds., 2006): **Rethinking the foundations of modern political thought**. Cambridge, Cambridge University Press
- BRICE, Ángel Francisco (1959): **Las Constituciones Provinciales**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- BRICEÑO PEROZO, Mario (1960): **Causas de Infidencia**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- BRITO FIGUEROA, Federico (1960): **Ensayos de Historia Social Venezolana**. Caracas, Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela.
- BROWN, Matthew (2006): **Adventuring through Spanish Colonies: Simon Bolívar, Foreign Mercenaries, and the Birth of New Nations**. Liverpool, University of Liverpool Press.
- BURKE, Edmund (1996): **Textos Políticos**. México, Fondo de Cultura Económica.
- BURKE, Raymond, et altri (2008): **Mariology: A Guide for Priests, Deacons, seminarians, and Consecrated Persons**. Goleta, Queenship Publishing.
- BUSHNELL, David (1966): **El régimen de Santander en la Gran Colombia**. Bogotá, Ediciones Tercer Mundo/Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia.
- CALMET, Augustin (1734): **Dictionarium historicum: criticum, chronologicum, geographicum, et literale Sacrae Scripture, cum figuris antiquitates judaicas repræsentantibus**. Venecia, Imprinta de Sebastián Coleti.

- CANSINO, César (1998): **Historia de las Ideas Políticas. Fundamentos filosóficos y problemas metodológicos**. México, Ediciones del Centro de Estudios de Política Comparada.
- CAPELETTI, Ángel J. (1992): **Positivismo y Evolucionismo en Venezuela**. Caracas, Monte Ávila Editores.
- CARNICELLI, Américo (1972): **Masonería en la Independencia de América 1810-1830**, 2 vols. Bogotá, Talleres de la Cooperativa Nacional de Artes Gráficas.
- CARRERA DAMAS, Germán (1968): **Boves: aspectos socio-económicos de su acción histórica**. Caracas, Ministerio de Educación – Colección Vigilia.
- CARRERA DAMAS, Germán (1983): **La crisis de la sociedad colonial venezolana**. Caracas, Monte Ávila Editores.
- CARRERA DAMAS, Germán (1997): **Una nación llamada Venezuela**. Caracas, Monte Ávila Editores.
- CARRILLO BATALLA, Tomás (1993): **Pensamiento Económico de Santos Michelena**. Caracas, Academia Nacional de Ciencias Económicas.
- CASSIRER, Ernst (1951): **The Philosophy of the Enlightenment**. Princeton, Princeton University Press.
- CASTIGLIONE, Dario, HAMPSHER-MONK, Iain (eds., 2001): **The history of political thought in national context**. Cambridge, Cambridge University Press.
- CASTRO LEIVA, Luis (1991): **De la Patria Boba a la Teología Bolivariana: Ensayos de Historia Intelectual**, Caracas, Monte Ávila Editores.
- CASTRO LEIVA, Luis (1994): "Memorial de la modernidad: lenguajes de la razón e invención del individuo", en ANNINO, Antonio, Luis CASTRO LEIVA, François-Xavier GUERRA (eds., 1994): **De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica**. Zaragoza, Ediciones de IberCaja.
- CASTRO LEIVA, Luis (1997): **Insinuaciones Deshonestas**. Caracas, Monte Ávila Editores.
- CASTRO LEIVA, Luis (1999): **Sed Buenos ciudadanos**. Caracas, Alfadil Ediciones - IUSI Santa Rosa de Lima.
- CATON, Hiram (1988): **The politics of progress: the origins and development of the commercial republic, 1600-1835**. Gainesville, University Press of Florida.
- CHEVALIER, François (1999): **América Latina desde la Independencia hasta nuestros días**. México, Fondo de Cultura Económica.
- CHIARAMONTE, José Carlos (comp., 1979): **Pensamiento de la Ilustración: Economía y Sociedad Iberoamericanas en el siglo XVIII**. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

- CONGRESO DE LA REPÚBLICA (1979): **Actas del Congreso Constituyente de 1830**. Caracas, Ediciones del Congreso de la República.
- CONNAUGHTON, Brian F. (2003): **Clerical Ideology in a Revolutionary Age. The Guadalajara Church and the Idea of the Mexican nation (1788-1853)**. Calgary/Boulder, University of Calgary Press/ University Press of Colorado.
- CONSTABLE, Gregory (1995): **Three studies in Medieval religious and social thought**. Cambridge, Cambridge University Press.
- CRESPO VIVAS, Jorge (1931): **Bolívar y su Catolicidad**. Caracas, Tipografía Angostura.
- DARNTON, Robert (2006): **El negocio de la Ilustración. Historia editorial de La Encyclopédie**. México, Fondo de Cultura Económica.
- DE LAS CASAS, Bartolomé: "Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las indias" en DE LAS CASAS, Bartolomé (1552/1958): **Obras Escogidas de Fray Bartolomé de las Casas: opúsculos, cartas y memoriales**. Madrid, Ediciones Atlas.
- DE VIANA, Mikel (1984): **J. G. Roscio: De la ciudad Religiosa a la religión civil**. Caracas, Instituto Internacional de Estudios Avanzados, Universidad Simón Bolívar, mimeo.
- DEL ÁGUILA, Rafael y VALLESPÍN, Fernando, (comps. 1998): **La democracia en sus textos**. Madrid, Alianza Editorial
- DEL REY FAJARDO, José (1999): **Las bibliotecas jesuíticas en la Venezuela colonial**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- DEMÉLAS, Marie-Danielle y SAINT-GEOURS, Yves (1988): **Jerusalén y Babilonia: religión y política en el Ecuador, 1780-1880**. Quito, Corporación Editora Nacional del Ecuador- Institut Français d'Études Andines.
- DEPONS, François (1806/1930): **Viaje a la parte oriental de tierra firme**. Caracas, Tipografía Americana.
- DESAN, Suzanne (2006): "The French Revolution and religion, 1795–1815" en BROWN, Stewart y THACKETT, Timothy (eds., 2006): **The Cambridge History of Christianity VII: Enlightenment, Reawakening, and Revolution 1660–1815**. Cambridge, Cambridge University Press.
- DÍAZ SÁNCHEZ, Ramón (1973): **La independencia de Venezuela y sus perspectivas**. Caracas, Monte Ávila Editores.
- DIDEROT, Denis y D'ALEMBERT, Jean le Rond (eds., 1779/2008) : **Encyclopédie: ou, dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres**. Chicago, University of Chicago / ARTFL Encyclopédie Projet, [<http://encyclopedie.uchicago.edu/>].
- DOMENACH, Jean-Marie (1955): **La Propaganda Política**. Buenos Aires, EUDEBA.

- DONÍS RÍOS, Manuel (2005): **Ramón Ignacio Méndez**. Biblioteca Biográfica Venezolana, n° 20, Caracas, El Nacional/Banco del Caribe.
- DONÍS RÍOS, Manuel (2007): **El báculo pastoral y la espada**. Caracas, Bid & CO. Editor / Universidad Católica Andrés Bello.
- DORTA, Enrique marco (1967): **Materiales para la historia de la cultura en Venezuela (1523-1828)**. Caracas/Madrid, Fundación John Boulton.
- DUPOUY, Walter (comp. 1966): **Sir Robert Ker Porter's Caracas Diary, 1825-1842: a British diplomat in a newborn nation**. Caracas, Foundation Otto and Magdalena Blohm.
- DURKHEIM, Émile (1912): **Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie**. París, Imp. De Félix Alcan.
- DUSSEL, Enrique (1992): **Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)**. Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional.
- ECO, Umberto (et altri, 1995): **Interpretación y Sobreinterpretación**. Cambridge, Cambridge University Press.
- EGEA LÓPEZ, Antonio (1983): **El Pensamiento Filosófico y Político de Francisco de Miranda**. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Colección Estudios, Monografías y Ensayos, n° 43.
- ESDAILE, Charles J. (2004): **Fighting Napoleon: guerrillas, bandits and adventurers in Spain, 1808-1814**. New Haven, Yale University Press.
- FALCÓN, Fernando (2006): **El cadete de los Valles de Aragua: el pensamiento político y militar de la ilustración y los conceptos de guerra y política en Simón Bolívar, 1797-1814**. Caracas, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela.
- FEBRES CORDERO, Tulio (1959): **Tres siglos de imprenta y cultura venezolanas: 1500-1800**. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- FELICE CARDOT, Carlos (1959): **La Libertad de Cultos en Venezuela**. Madrid, Ediciones Guadarrama.
- FENELON, François de Salignac de La Mothe (1699/1994): **Telemachus, son of Ulysses**. Cambridge, Cambridge University Press.
- FERNÁNDEZ HERES, Rafael (1995): **La educación venezolana bajo el signo de la Ilustración, 1770-1870**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- FERNÁNDEZ HERES, Rafael (1999): **Conquista espiritual de Tierra Firme**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- FERNÁNDEZ, Clemente (comp.1986): **Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII. Selección de textos**. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, la Editorial Católica.
- FIGGIS, John Neville (1922): **The Divine Right of Kings**. Cambridge, University Press.

- FIGUERA, Guillermo (ed. 1977): **Iglesia y Estado en Venezuela**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- FIGUERA, Guillermo, (1960): **La Iglesia y su doctrina en la independencia de América; contribución al estudio de las causas de la independencia**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- FILIPPI, Alberto (1997): **Bolívar, il pensiero politico dell'indipendenza spanoamericana e la Santa Sede**. Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiana
- FILMER, Robert (1680): **Patriarcha o el poder natural de los reyes**. Madrid, C.A.L.P.E.
- FLORES, Jonás (2007): **Postura de la Iglesia católica en el proceso de emancipación Venezolana**. Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana.
- FONBONA, Evaristo (1884): **Páginas Literarias (La Religión de la Patria)**. Caracas, Tipografía de Vapor de El Cojo.
- FORTIQUE, José Rafael (1973): **Los motines anti-judíos de Coro**. Maracaibo, Editorial Puente.
- GABALDÓN, Eleonora (1991): **Constitución de 1830 (el debate parlamentario y la opinión de la prensa)**. Caracas, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional-Fundación para el rescate del Acervo Documental Venezolano.
- GARCÍA-PELAYO, Manuel (1991): **Obras Completas**. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- GAY, Peter (1977): **The Enlightenment: an Interpretation. The rise of Modern Paganism**. Nueva York, W.W. Norton & Company.
- GIBBON, Edward (1776/1906): **The History of the Decline and Fall of the Roman Empire**. Nueva York, Fred de Fau and Co.
- GIL FORTOUL, José (1955): **Obras completas**. Caracas, Ministerio de Educación.
- GINER, Salvador y CAMPS, Victoria (1998): **Manual de Civismo**. Ariel, Barcelona.
- GOLDIE, y WOKLER, Robert (2006): **The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought**. Cambridge, Cambridge University Press.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar (1997): "Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús", en GARCÍA AYLUARDO, Clara y RAMOS MEDINA, Manuel (1997): **Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano**. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GONZÁLEZ GUINÁN, Francisco (1954): **Historia contemporánea de Venezuela**. Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República.
- GONZÁLEZ OROPEZA, Hermann (1973): **Iglesia y Estado en Venezuela**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

- GONZÁLEZ, Eloy Guillermo (1908): **La ración del boa**. Caracas, Imprenta de El Cojo.
- GONZÁLEZ, Juan Vicente (1941): **Tres biografías**. Caracas, Editorial Cecilio Acosta / Impresores Unidos
- GRAY, John (1992): **Liberalismo**. Madrid, Alianza Editorial.
- GROOT, José Manuel (1893): **Historia Eclesiástica y Civil de la Nueva Granada**. Bogotá, Casa Editorial de M. Rivas y Compañía.
- GROOT, José Manuel (1941): **Historia de la Gran Colombia**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- GROOT, José Manuel (1941): **Historia de la Gran Colombia**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- GUERRA, François-Xavier (2000): **Modernidad e Independencias**. México, MAPFRE/Fondo de Cultura Económica.
- GUTIÉRREZ, Alberto (1981): **La Iglesia que entendió el Libertador Simón Bolívar**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- GUTIÉRREZ, Alberto (1981): **La Iglesia que entendió el Libertador Simón Bolívar**. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- GUZMÁN, Antonio Leocadio (1983): **La Doctrina liberal: Antonio Leocadio Guzmán**. Caracas, Serie Pensamiento político venezolano del Siglo XIX. Textos para su estudio (5), Congreso de la República / Ediciones conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar.
- HABERMAS, Jürgen (2008): “¿Fundamentos prepolíticos del Estado Democrático de Derecho?”, en HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph (2008): **Entre razón y religión: dialéctica de la secularización**. México, Fondo de Cultura Económica.
- HANI, Jean (1998): **La realeza sagrada: del faraón al cristianísimo rey**. Barcelona, Sophia Perennis.
- 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.
- HERRERO, Javier (1994): **Los Orígenes del Pensamiento Reaccionario Español**. Madrid, Alianza Editorial.
- HILL ESCOBAR, John y SEYEDDI, Rojyar (2001): **El rol de la masonería en la emancipación de Venezuela**. Caracas, Cuadernos CODEX n°118, FACES, Universidad Central de Venezuela
- HUME, David (1758/1994): **Ensayos Políticos**. Madrid, Editorial Tecnos.
- HUMPHREYS, Robert Arthur (comp., 1969): **The Detached recollections of General D. F. O'Leary**. Londres, University of London/ Institute of Latin American Studies.

- HUTSON, James (2000): **Religion and the New Republic: Faith in the Founding of America**. Lanham, Rowman and Littlefield
- ILLANES, José Luis y SARANYANA, Joseph Ignasi (2002): **Historia de la Teología**. Madrid, Manuales de la Biblioteca de Autores Cristianos.
- IRAZÁBAL, Carlos (1974a): **Hacia la Democracia**. Caracas, José Agustín Catalá, tercera edición.
- IRAZÁBAL, Carlos (1974b): **Venezuela: Esclava y Feudal**, José Agustín Catalá.
- JACOB, Margaret C. (2006): "The Enlightenment critique of Christianity", en BROWN, Stewart J. y THACKETT, Timothy (2006): **The Cambridge History of Christianity (vol. 7): Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815**. Cambridge, Cambridge University Press.
- JAMIN, Nicolas (1774): **Pensées théologiques, relatives aux erreurs du temps**. Bruselas, Imprenta de Jacob S'tertevens.
- JEFFERSON, Thomas (1986): **Thomas Jefferson. His Life and Words**. White Plains, Peter pauper Press.
- JOVELLANOS, Gaspar Melchor (1776/1956): "Introducción a un discurso sobre el estudio de la Economía civil", en **Obras publicadas e inéditas**. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles n°87, Ediciones Atlas
- JOVELLANOS, Gaspar Melchor de (1820): **Informe de la Sociedad Económica de Madrid al Real y Supremo Consejo de Castilla en el Expediente de la Ley Agraria**. Madrid, Imprenta de I. Sancha
- KAMEN, Henry (1987): **Nacimiento y Desarrollo de la Tolerancia en la Europa Moderna**. Madrid, Alianza Editorial.
- KUNG, Hans (1997): **El Cristianismo. Esencia e historia**. Madrid, Editorial Trotta.
- LACK, Paul D. (1992): **The Texas revolutionary experience: a political and social history, 1835-1836**. College Station, Texas A&M University Press.
- LAMARTINE, Alphonse (1862): **Histoire de Girondins**. (Œuvres Complètes, tomo 14) París, Rue de La Ville –L'Évêque.
- LAMBERT, Eric (1981): **Voluntarios británicos e irlandeses en la gesta bolivariana**. Puerto Ordaz, Corporación Venezolana de Guayana.
- LANDAETA ROSALES, Manuel (1911): **Sacerdotes que sirvieron a la causa de la independencia**. Caracas, Tipografía El Cojo.
- LANDER, Tomás (1983): **La Doctrina liberal: Tomás Lander**. Caracas, Serie Pensamiento político venezolano del Siglo XIX. Textos para su estudio (4), Congreso de la República / Ediciones conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar
- LANDÍNEZ CASTRO, Vicente (1986): **El héroe de San Mateo: vida y hazañas del capitán Antonio Ricaurte y Lozano**. Bogotá, Academia Boyacense de Historia.

- LEAL CURIEL, Carole (1990): **El discurso de la fidelidad: Construcción social del espacio como símbolo del poder regio (Venezuela, siglo XVIII)**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- LEAL, Ildefonso (1978): **Libros y bibliotecas en Venezuela colonial, 1633-1767**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- LEAL, Ildefonso (1979): **Libros y bibliotecas en Venezuela colonial, 1633-1767**. Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- LEAL, Ildefonso (1981): **Historia de la UCV**. Caracas, Ediciones del Rectorado, Universidad Central de Venezuela.
- LEAL, Ildefonso (1983): **La Universidad de Caracas en los años de Bolívar, 1783-1830**. Caracas, Ediciones del Rectorado, Universidad Central de Venezuela.
- LETURIA, Pedro (1925): **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, Ediciones Razón y Fe.
- LETURIA, Pedro y BATLLORI, Miguel (1963): **Primera Misión Pontificia a Hispanoamérica 1823-1825: relación oficial de Mons. Giovanni Muzi**. Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana.
- LILLA, Mark (2007): **The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West**. Nueva York, Knopf Publishing.
- LLORENTE, Enrique (1985): **Palabras Cristianas del Libertador**. Caracas, Ediciones Paulinas.
- LOCKE, John (1689/1998): **Carta sobre la Tolerancia**. Madrid, Editorial Tecnos.
- LÓPEZ MICHELSEN, Alfonso (1947): **La estirpe calvinista de nuestras instituciones**. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Sección de Extensión Cultural.
- LOVERA REYES, Elina (2007): **De leales monárquicos a ciudadanos republicanos: Coro 1810-1858**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- LUQUE ALCAIDE, Elisa, y SARANYANA, Josep-Ignasi (1992): **La Iglesia Católica y América**. Madrid, Editorial MAPFRE.
- MACINTYRE, Alasdair (1998): **Historia de la Ética**. Barcelona, Paidós.
- MADISON, James; HAMILTON, Alexander y JAY, John (1788/1987): **The Federalist Papers**. Londres, Penguin Books.
- MALDONADO, Francisco Armando (1973): **Ramón Ignacio Méndez, 1827-1939**. Caracas, Serie Arzobispos de la República de Venezuela, Ediciones del Ministerio de Justicia
- MARIANA, Juan de (1598/1981), **La Dignidad Real y la Educación del Rey**. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- MAYER, J.P. (1976): **Trayectoria del pensamiento político**. México, Fondo de Cultura Económica.

- McKINLEY, P. Michael (1985): **Pre-revolutionary Caracas: politics, economy and society, 1777-1811**. Cambridge, Cambridge University Press.
- MEJIA PAVONY, Germán y PERDOMO PARDO, María Isabel (comps., 1990): **Causas y memorias de los conjurados del 25 de septiembre de 1828**. Bogotá, Fundación Francisco de Paula Santander.
- MÉNDEZ Y MENDOZA, Juan de Dios (1924): **Historia de la Universidad Central de Venezuela. Decretada por su Rector como contribución del instituto a la celebración del Primer Centenario de la Independencia Nacional**. Tomo II. Caracas, Tipografía Americana.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1956): **Historia de los heterodoxos españoles**. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- MICHEO, Alberto (1975): **Proceso histórico de la Iglesia venezolana**. Caracas, Centro Gumilla.
- MIJARES, Augusto (1998): **La interpretación pesimista de la sociología hispanoamericana**. Obras Completas, Tomo II. Caracas, Monte Ávila Editores.
- MILLER, David (1989, ed.): **Enciclopedia del Pensamiento Político**. Madrid, Alianza Editorial.
- MONDOLFI, Edgardo (2005): **Páez visto por los ingleses**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- MONTANELLI, Indro (1973): **La Italia Jacobina y Carbonaria (1789-1831)**. Barcelona, Plaza & Janés.
- MONTESQUIEU [Charles Louis de Secondat, Señor de la Brède y Barón de] (1748/2000): **El Espíritu de las Leyes**. Madrid, Editorial Tecnos.
- MORA QUEIPO, Ernesto (2007): **Los esclavos de Dios: Religión, esclavitud e identidades en la Venezuela del siglo XVIII**. Maracaibo, Ediciones del Vicerrectorado Académico de la Universidad del Zulia.
- MORADEI, Constantino (1978): **Venezuela: su Iglesia y sus gobiernos**. Caracas, Ediciones Trípode.
- MORADEI, Constantino (1982): **La Libertad Religiosa en el Libertador Simón Bolívar**. Caracas, Trípode.
- MUÑOZ, Gabriel (1987): **Monteverde: cuatro años de historia patria 1812-1816**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- NAVARRO, Nicolás E. (1928): **La Iglesia y la masonería en Venezuela**. Caracas, Tipografía Sur-América.
- NAVARRO, Nicolás E. (1928): **La masonería y la independencia: a propósito de unos reparillos**. Caracas, Tipografía Sur-América.
- NAVARRO, Nicolás E. (1951): **Anales Eclesiásticos Venezolanos**. Caracas, Tipografía Americana.
- NAVARRO, Nicolás E. (1957): **La Iglesia venezolana en los azares de la emancipación**. Caracas, Adsum.

- NAVARRO, Nicolás Eugenio (1929): **Anales Eclesiásticos Venezolanos**. Caracas, Tipografía Americana.
- NAVAS BLANCO, Alberto (1999): **Venezuela: Un conflictivo proyecto ilustrado**. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- NEDERMAN, Cary (2009): **Lineages of European Political Thought: Explorations Along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel**. Washington, Catholic University of America Press.
- NOLL, Mark A. (2002): **America's God, from Jonathan Edwards to Abraham Lincoln** Oxford, Oxford University Press.
- OCANDO YAMARTE, Gustavo (1975): **Historia político-Eclesiástica de Venezuela (1830-1847)**. Caracas, Biblioteca de la 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, MARTÍ, José Luis y GARGARELLA, Roberto (comps., 2004): **Nuevas Ideas Republicanas**. Barcelona, Paidós.
- PÁEZ, José Antonio (1869/1946): **Autobiografía del General José Antonio Páez**. Nueva York, H.R. Elliot & Co.
- PAGDEN, Anthony (ed., 1987): **The Languages of political Theory in early-modern Europe**. Cambridge, Cambridge University Press.
- PAINE, Thomas (1791/1984): **Rights of Man**. Londres, Penguin Books.
- PARRA PÉREZ, Caracciolo (1954): **Mariño y la independencia de Venezuela**. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.
- PARRA PÉREZ, Caracciolo (1957): **La Monarquía en la Gran Colombia**. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica
- PARRA PÉREZ, Caracciolo (1958): **Mariño y las Guerras Civiles. Vol. 1: La Revolución de las Reformas**. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.
- PARRA-PÉREZ, Caracciolo (1992): **Historia de la Primera República de Venezuela**. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- PEIRE, Jaime (2000): **El Taller de los Espejos: Iglesia e Imaginario, 1767-1815**. Buenos Aires, Editorial Claridad.
- PEÑA, Juan de Dios (2008): **Conflicto de fidelidades. Lasso de la Vega, de Realista a Patriota 1815-1831**. Mérida, Arquidiócesis de Mérida/Archivo Arquidiocesano.
- PÉREZ VILA, Manuel (ed., 1963): **Actas del Cabildo Eclesiástico de Caracas: compendio cronológico. 1580-1808**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- PERNALETE, Carlos (2008): **Juan Germán Roscio**. Biblioteca Biográfica Venezolana, n° 77. Caracas, El Nacional/Bancaribe.

- PETTIT, Philip (1997): **Republicanism. A theory of freedom and government.** Oxford, Oxford University Press.
- PICÓN SALAS, Mariano (1955): **Miranda.** Caracas, Editorial Aguilar
- PINO ITURRIETA, Elías (1971): **La Mentalidad Venezolana de la Emancipación (1810-1812).** Caracas, Instituto de Estudios Hispanoamericanos, Facultad de Humanidades y Educación-Universidad Central de Venezuela.
- PINO ITURRIETA, Elías (1991): "Estudio Preliminar", en VVAA (1991): **Pensamiento Conservador del Siglo XIX.** Caracas, Monte Ávila Editores.
- PINO ITURRIETA, Elías (1998): "Un sermón por el Imperio", en **Ideas y mentalidades en Venezuela.** Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- PINO ITURRIETA, Elías (2001): **País archipiélago. Venezuela, 1830-1858.** Caracas, Fundación Bigott.
- PINO ITURRIETA, Elías (2003): **Las Ideas de los Primeros Venezolanos.** Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- PLAZA, Elena (2000): "Teoría, método y fuentes en la historia de las ideas políticas venezolanas", en RODRÍGUEZ, José Ángel (comp. 2000): **Visiones del Oficio. Historiadores venezolanos en el siglo XXI.** Caracas, Academia Nacional de la Historia, Comisión de Estudios de Postgrado-Facultad de Humanidades y Educación, Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- PLAZA, Elena (2007): **Patriotismo ilustrado o la organización del Estado en Venezuela, 1830-1847.** Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- POCOCK, J.G.A. (1975) "El trabajo sobre las Ideas en el Tiempo", en CURTIS Jr., L.P. (1975): **El Taller del Historiador.** México, Fondo de Cultura Económica.
- POCOCK, J.G.A. (1985): **Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, chiefly in the Eighteenth Century.** Cambridge, Cambridge University Press.
- POCOCK, J.G.A. (1999): **Barbarism and Religion: Volume 1, The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764.** Cambridge, Cambridge University Press.
- POCOCK, J.G.A. (2002): **El Momento Maquiavélico.** Madrid, Editorial Tecnos.
- POLLAK-ELTZ, Angelina (1994): **La religiosidad popular en Venezuela.** Caracas, Ediciones San Pablo.
- POLLAK-ELTZ, Angelina (2000): **La Esclavitud en Venezuela: un estudio-histórico cultural.** Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

- PRIEN, H.J. (1985): **La historia del cristianismo en América Latina**. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- RAMÍREZ, Alfonso Francisco (1971): **Antología del Pensamiento Político**. México, Editorial Trillas.
- RAMÍREZ, Enrique (2008): “Desorden en la Casa del Señor” En QUINTERO, Inés, et.al. (2008): **Más allá de la guerra: Venezuela en tiempos de la Independencia**. Caracas, Fundación Bigott.
- RAMÍREZ, Ramón (1991): **El Cristianismo y la Libertad**. Caracas, Monte Ávila Editores.
- RAWLS, John (2006): **Liberalismo Político**. México, Fondo de Cultura Económica.
- RAYNAL, Guillaume (1781): **Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes**. Ginebra, Imprenta de Jean-Leonard Pellet.
- RAYNERO, Lucía (2001): **La noción de libertad en los políticos venezolanos del siglo XIX (1830-1848)**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- RESTREPO, Juan Pablo (1885): **La Iglesia y el Estado en Colombia**. Londres, publicado por E. Isaza.
- REVERÓN, Eloy (1996): **La masonería en Venezuela**. Caracas, sin pie de imprenta.
- REVERÓN, Eloy (2001): **El fantasma de Bolívar en la masonería venezolana**. Caracas, Instituto Venezolano de Estudios Masónicos.
- REY, Juan Carlos (2008): “El pensamiento político en España y sus provincias americanas durante el Despotismo Ilustrado (1759-1808)”, en REY, Juan Carlos; PÉREZ PERDOMO, Rogelio, et al. (2008): **Gual y España: la independencia frustrada**. Colección Bicentenario de la Independencia. Caracas, Asociación Académica para la Conmemoración del Bicentenario de la Independencia / Fundación Polar.
- REY, Juan Carlos (comp., 1965): **Las formas de gobierno en la historia del pensamiento político**. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela.
- RILEY, Patrick (ed., 1999): “Introduction”, en BOSSUET, Jacques Bénigne(1709/1999): **Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture**. Cambridge, Cambridge University Press.
- ROBERTSON, William (1769/1856) **A View of the Progress of Society in Europe from the Subversion of the Roman Empire to the Beginning of the Sixteenth Century**. Londres, George Routledge & Co.
- ROBERTSON, William (1771/1856): **The history of the discovery and settlement of America**. Nueva York, Derby & Jackson.
- ROBERTSON, William (1791/1856) **An historical disquisition concerning the knowledge which the ancients had of India; and**

the progress of trade with that country, prior to the discovery of the passage to it by the Cape of Good Hope. With an appendix: containing observations on the civil policy-the laws and judicial proceedings—the arts—the sciences-and religious institutions of the Indians. Nueva York, Derby & Jackson.

ROCAFUERTE, Vicente (1947): **Rocafuerte y el Ideario Religioso del Mundo.** Colección Rocafuerte, vol. VIII. Quito, Edición del Gobierno del Ecuador.

RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES, Pedro (1774): **Discurso sobre el fomento de la industria popular.** Madrid, Imprenta de D. Antonio de Sancha

RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES, Pedro (1821) **Tratado de la regalía de amortización en el qual se demuestra por la serie de las varias edades, desde el nacimiento de la Iglesia en todos los siglos y Países Católicos, el uso constante de la autoridad civil, para impedir las ilimitadas enajenaciones de bienes raíces en iglesias, comunidades y otras manos-muertas; con una noticia de las leyes fundamentales de la monarquía española sobre este punto, que empieza con los Godos, y se continúa en los varios estados sucesivos, con aplicación a la exigencia actual del Reyno después de su reunión, y al beneficio comun de los vasallos.** Gerona, Imprenta Antonio Oliva.

RODRIGUEZ, Mario (1994): **“William Burke” and Francisco de Miranda. The Word and the deed in Spanish America’s Emancipation.** Lanham, University Press of America.

RODRÍGUEZ-ITURBE, José (1968): **Iglesia y Estado en Venezuela (1824-1964).** Caracas, Instituto de Derecho Público, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela

ROJAS, Arístides (1999): **Crónica de Caracas.** Caracas, Colección ARES, Los libros de El Nacional.

ROJAS, José María (1875): **Biblioteca de escritores venezolanos contemporáneos.** Caracas, Rojas Hermanos.

ROMERO, Celestino B. (1957): **Raíz histórica de la Masonería en Venezuela.** Caracas, Editorial El Cojo.

ROMERO, José Luis (1977): "Prólogo", en ROMERO, José Luis (ed., 1977): **Pensamiento Político de la Emancipación.** Caracas, Biblioteca Ayacucho, Monte Ávila Editores

ROMERO, L.A. (1991): "Ilustración y Liberalismo en Iberoamérica, 1750-1850", en VALLESPÍN, Fernando (ed., 1991): **Historia de la Teoría Política**, no. 3. El Libro de Bolsillo. Madrid, Alianza Editorial.

ROSCIO, Juan Germán (1953): **Obras.** Caracas, Ediciones de la Secretaría de la X Conferencia Interamericana.

ROUQUIE, Alain (1997): **América Latina: Introducción al Extremo Occidente.** México, Siglo XXI Editores

- ROUSSEAU, J.J. (1762/1998): **El Contrato Social**. Madrid, Alianza Editorial.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1755): **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. Ámsterdam, Imprenta de Marc Michel Rey.
- ROUSSEAU; Jean Jacques (1762/1998): **Del Contrato Social, o Principios del Derecho Político**. Madrid, Alianza Editorial.
- RUIZ, Nydia (1996): **Las confesiones de un pecador arrepentido. Juan Germán Roscio y los orígenes del discurso liberal en Venezuela**, Fondo Editorial Tropykos-FACES, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- SAAVEDRA FAJARDO, Diego de (1640/1988): **Empresas políticas (Idea de un príncipe político cristiano)**. Barcelona, Planeta.
- SALAS; Julio César (1914/2006): **Lecciones de Sociología aplicada a América**. Mérida, Clásicos del Pensamiento Andino, Universidad de los Andes / Fundación Julio César Salas.
- SALAZAR, Jesús C. (1982): **Bolívar: ¿Cristiano Fiel o Estratega Político?** Caracas, Trípode.
- SALOM FRANCO, Nicolás (2000). **Raíces teológicas de nuestras instituciones políticas**. Bogotá, Ediciones Jurídicas Gustavo Ibáñez
- SÁNCHEZ AGESTA, Luis (1953): **El pensamiento político del despotismo ilustrado**. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- SÁNCHEZ ESPEJO, Carlos (1955): **El patronato en Venezuela**. Caracas, EDIME
- SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio (1986): **Polémica entre cristianos y paganos**. Madrid, AKAL.
- SÁNCHEZ-BLANCO, Francisco (1999): **La mentalidad ilustrada**. Madrid, Taurus.
- SARAYANA, Josep-Ignasi y ALEJOS-GRAU, Carmen José (2008): **Teología En América Latina II/2: de las guerras de Independencia hasta finales del siglo 1810-1899**, Madrid/Francfort, Iberoamericana/Vervuert Verlag.
- SAY, Leon (1888): **Turgot**. Chicago, A.C. McClurg and Company
- SECO SERRANO, Carlos (2000): **Historia del Conservadurismo Español**. Madrid, Ediciones Temas de Hoy.
- SERRANO, Sol (2008): **¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)**. Chile/México, Fondo de Cultura Económica.
- SILVA MONTAÑÉS, Ismael (1971): **Algunos papeles periódicos venezolanos 1808-1830**. Caracas, Amazonas Artes Gráficas
- SKINNER, Quentin (1985): **Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno**. 2 volúmenes. México, Fondo de Cultura Económica.

- SKINNER, Quentin (1985): **Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno**. México, Fondo de Cultura Económica.
- SKINNER, Quentin (1998): **Liberty before Liberalism**. Cambridge, Cambridge University Press
- SKINNER, Quentin (2002): **Visions of Politics. Volume I: Regarding Method**. Cambridge, Cambridge University Press.
- SMITH, Adam (1761/1984): **The Theory of Moral Sentiments**. Indianápolis, Liberty Fund.
- SMITH, Adam (1776/2000): **La riqueza de las naciones**. Madrid, Alianza Editorial.
- SOLÓRZANO Y PEREIRA, Juan de (1648/1972): **Política indiana**. Madrid, Ediciones Atlas.
- SORIANO de GARCÍA PELAYO, Graciela (1987): **Hispanoamérica: historia, desarrollo discrónico e historia política**. Caracas, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela.
- SORIANO DE GARCÍA-PELAYO, Graciela (1988): **Venezuela 1810-1830: Aspectos Desatendidos de dos décadas**. Caracas, Cuadernos Lagoven (Serie Cuatro Repúblicas).
- SORIANO DE GARCÍA-PELAYO, Graciela (2000): "Historia Política hoy: método, teoría y fuentes", en RODRÍGUEZ, José Ángel (comp. 2000): **Visiones del Oficio. Historiadores venezolanos en el siglo XXI**. Caracas, Academia Nacional de la Historia, Comisión de Estudios de Postgrado-Facultad de Humanidades y Educación, Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- SORIANO DE GARCÍA-PELAYO, Graciela y NJAIM, Humberto (1996, eds.): **Lo Público y lo Privado. Redefinición de los ámbitos del Estado y la Sociedad**. Tomo I. Caracas, Fundación Manuel García-Pelayo.
- SORIANO, Graciela (1997): "Sociedad Civil e Incivil en Venezuela", en VVAA (1997): **Vigencia hoy de Estado y Sociedad**. Caracas, Fundación Manuel García Pelayo.
- SOSA LLANOS, Pedro (2005): **Nos los Inquisidores: El Santo Oficio en Venezuela**. Caracas, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela.
- SPINOZA, Baruch (1670/1996): **Tratado teológico-político y Tratado Político**. Madrid, Editorial Tecnos.
- STOAN, Stephen K. (1974): **Pablo Morillo and Venezuela, 1815-1820**. Columbus, Ohio State University Press.
- STOETZER, Carlos, (1966): **El Pensamiento Político en la América Española durante el período de la Emancipación (1789-1825)**. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- STRAKA, Tomás (2000): **La Voz de los Vencidos: Ideas del partido realista de Caracas, 1810-1821**. Caracas, Comisión de Estudios de

Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación-Universidad Central de Venezuela.

- STRAKA, Tomás (2005): **Las alas de Ícaro. Indagación sobre ética y ciudadanía en Venezuela (1800-1830)**. Caracas, Publicaciones Universidad Católica Andrés Bello / Konrad Adenauer Stiftung.
- STRAKA, Tomás (2006): **Un reino para este mundo. Catolicismo y republicanism en Venezuela**. Caracas, Publicaciones Universidad Católica Andrés Bello.
- STRAKA, Tomás (2009): **La Épica del Desencanto: bolivarianismo, historiografía y política en Venezuela**. Caracas, Editorial Alfa.
- STRAUSS K., Rafael (2004): **El diablo en Venezuela. Certezas, comentarios, preguntas**. Caracas, Fundación Bigott.
- SUÁREZ FIGUEROA, Naudy (s.f.): **La restauración Católica venezolana del siglo XIX (1830 a 1870)**. Caracas, apuntes transcritos electrónicamente.
- SUÁREZ, Naudy (2003): "¿De una «república cristiana» a una «república de cristianos»?", en CARRERA DAMAS, Germán y LOMBARDA, John V. (dirs., 2003): **La Crisis Estructural de las Sociedades Implantadas**. Historia General de América Latina V. Madrid, Ediciones UNESCO/Editorial Trotta
- SURIA, J. (1967): **Iglesia Y Estado 1810-1821**. Caracas, Ediciones de Cuatricentenario de Caracas.
- THACKETT, Timothy (2006): "The French Revolution and religion to 1794" en BROWN, Stewart y THACKETT, Timothy (eds., 2006): **The Cambridge History of Christianity VII: Enlightenment, Reawakening, and Revolution 1660–1815**. Cambridge, Cambridge University Press.
- TALAVERA Y GARCÉS, Mariano De (1929): **Apuntes de historia eclesiástica de Venezuela**. Caracas, Tipografía Americana
- TANZI, Héctor José (1979): **Orígenes Ideológicos del Movimiento Emancipador Americano**. Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- TAUSSIG, Frank William (comp., 1892): **State Papers and Speeches on the Tariff**. Cambridge (Massachusetts), Harvard University.
- TOMÁS DE AQUINO (1962): **Escritos políticos**. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela
- TOMÁS DE AQUINO y PEDRO DE ALVERNIA (1478/2001): **Comentario a la Política de Aristóteles**. Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra
- TOMASELLI, Sylvana (2000): "Intolerance, the virtue of princes and radicals", en GRELL, Ole Peter y PORTER, Roy (eds., 2000): **Toleration in Enlightenment Europe**. Cambridge, Cambridge University Press

- TORO, Fermín (1983): **La Doctrina Conservadora: Fermín Toro**. Caracas, Serie Pensamiento político venezolano del Siglo XIX. Textos para su estudio (1), Congreso de la República / Ediciones conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar.
- UGALDE, Luis (1988): "El proceso de Independencia como rebelión social, su legitimación cristiana en Juan Germán Roscio". Ponencia presentada en el **Simposio Internacional Desobediencia Social en Venezuela y el Tercer Mundo**, Caracas, CENDES, Universidad Central de Venezuela
- UGALDE, Luis (2007): **El Pensamiento teológico-político de Juan Germán Roscio**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello/Bid&Co. Editores.
- URBANEJA, Diego Bautista (1988): **La Idea Política de Venezuela 1830-1870**. Caracas, Cuadernos Lagoven-Serie Cuatro Repúblicas.
- URBANEJA, Diego Bautista (2004): **Bolívar, el pueblo y el poder**. Caracas, Fundación para la Cultura Urbana.
- URBANEJA, Diego Bautista (2006): **El gobierno de Carlos Soublette, o la importancia de lo normal**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- USLAR PIETRI, Arturo (1988): **Godos, Insurgentes y Visionarios**. Barcelona, Seix-Barral Editores
- USLAR PIETRI, Juan (1954): **Historia de la rebelión popular de 1814**. París, Ediciones Soberbia.
- VAGGI, Gianni (1987): **The economics of François Quesnay**. Londres, Macmillan.
- VALLENILLA LANZ, Laureano (1956): "Notas sobre religión", en **Críticas de sinceridad y exactitud**. Caracas, Editorial Garrido.
- VAN ROO, William A. (1982): **Basics of a Roman Catholic theology**. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- VARGAS UGARTE, Rubén (1964): **La Carta a los Españoles de Don Juan Pablo Viscardo y Guzmán**. Lima. Librería e Imprenta GIL.
- VAUGHAN, Edgar (1987): **Joseph Lancaster en Caracas, 1824-1827: y sus relaciones con el Libertador Simón Bolívar, con datos sobre las escuelas lancasterianas en Hispanoamérica en el siglo XIX y apuntes sobre los esfuerzos que hizo la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en distribuir las sagradas escrituras en español, en sus territorios**. Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación.
- VERGARA Y VERGARA, José María (1974): **Historia de la Literatura en Nueva Granada**. Bogotá, Banco Popular.
- VILA Y CAMPS, Antonio (1792): **El Vasallo instruido en las principales obligaciones que debe á su legítimo monarca**. Madrid, Imprenta de Manuel González.

- VIROLI, Maurizio (1998): **Machiavelli**. Oxford, Oxford University Press.
- VIRTUOSO, Francisco José (2001): **La Crisis de la Catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela (1810-1813)**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- WATTERS, Mary (1933): **A history of the Church in Venezuela**. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- WERZ, Nikolaus (1995): **El Pensamiento Sociopolítico Moderno en América Latina**. Caracas, Nueva Sociedad
- WILCKENS, Ulrich (1992): **La Carta a los Romanos**. Vol II (Rom.6-16). Salamanca, Ediciones Sígueme.
- WILLWOLL, Guillermo Emilio (1974): **Sesquicentenario de Juan Germán Roscio: Suárez-Rousseau-Roscio**. Caracas, Editorial Sucre.
- WOLIN, Sheldon S. (1993): **Política y Perspectiva**. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- YANES, Francisco Javier (1942): **Relación documentada de los principales sucesos ocurridos en Venezuela desde que se declaró Estado independiente hasta el año de 1821**. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- ZEA, Leopoldo (1976): **El Pensamiento Latinoamericano**. Barcelona, Ariel.

Revistas, Memorias y Journals

- AVELEDO COLL, Guillermo Tell (2001): "Orden Fe y Libertad", en **Notas y Documentos, Edición Latinoamericana**, nº 61-62. Caracas, Instituto Internacional Jacques Maritain.
- AVELEDO COLL, Guillermo Tell (2002): "En nombre de Dios Todopoderoso: El Republicanismo Católico venezolano a través de la polémica alrededor la libertad de cultos en la Caracas de 1811", en **Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas**, Nº 24, Caracas, Universidad Central de Venezuela
- 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**, Nº 11, año X. Caracas, Instituto de Investigaciones Históricas Bolívarium, Universidad Simón Bolívar.
- AVELEDO COLL, Guillermo Tell (2009): "José Cecilio Ávila y *El Copiador*: Periodismo conservador en los inicios republicanos", en **VVAA (2009): Imprentas y Periódicos de la Emancipación: a dos siglos de la Gaceta de Caracas. Memoria de las VIII Jornadas de Historia y Religión**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello / Konrad Adenauer Stiftung.

- BLACK, Anthony (1997): "Christianity and Republicanism: From St. Cyprian to Rousseau", en **American Political Science Review**, vol. 91, no. 3. Washington, American Political Science Association.
- BUSHNELL, David (1974): "The Religious Question in the Congress of Gran Colombia", en **The Americas**, vol. 31, n° 1. Washington, Academy of American Franciscan History/ Department of History at The Catholic University of America.
- BUSHNELL, David (1983): "The Last Dictatorship: Betrayal or Consummation", en **Hispanic American Historical Review**, vol. 63, n° 1. Durham, Duke University Press.
- COLISH, Marcia L. (1999) "Republicanism, Religion, and Machiavelli's Savonarolan Moment", **Journal of the History of Ideas** Vol. 60, no.4. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- DAVIS, Harold Eugene (1968): "The History of Ideas in Latin America", en **Latin American Research Review**, vol. 3, no.4. Latin American Studies Association, University of Pittsburgh.
- FARÍAS, Haydée (1977): "La ideología liberal de la Sociedad Económica Amigos del País", en **Politeia**, n° 6, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela.
- FRANCESCONI, Daniele (1999) "William Robertson on Historical Causation and Unintended Consequences", en **Cyber Review of Modern Historiography**, Università Degli Studi Di Firenze, n° 4, I, §2-3, [http://www.unifi.it/riviste/cromohs/4_99/francesconi.htm]
- GOLDIE, Mark (1967): "The Civil Religion of James Harrington", en PAGDEN, Anthony (ed., 1987): **The Languages of Political Theory in Early Modern Europe**. Cambridge, Cambridge University Press.
- GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí (2006): "Juan Germán Roscio: razones cristianas para la secesión de España", en VVAA (2006): **Miranda, Bolívar y Bello: tres tiempos del pensar latinoamericano. Memoria de las VI Jornadas de Historia y Religión, en homenaje a los 200 años de la expedición libertadora de Francisco de Miranda**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- GUERRERO, Carolina (2006): "Bolívar, vigencia del utilitarismo en la reconfiguración de la tradición republicana", en VVAA (2006): **Miranda, Bolívar y Bello: tres tiempos del pensar latinoamericano. Memoria de las VI Jornadas de Historia y Religión, en homenaje a los 200 años de la expedición libertadora de Francisco de Miranda**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- HALE, Charles A. (1973): "The Reconstruction of Nineteenth-Century politics in Spanish America: A Case for the History of Ideas", en **Latin American Research Review**, vol. 8, no. 2. Latin American Studies Association, University of Pittsburgh.
- HERNANDEZ, María Soledad (2009): "La Prensa Católica Venezolana en los primeros cincuenta años del siglo XIX", en VVAA (2009): **Imprentas y Periódicos de la Emancipación: a dos siglos de la Gaceta de Caracas. Memoria de las VIII Jornadas de Historia y**

- Religión.** Caracas, Universidad Católica Andrés Bello / Konrad Adenauer Stiftung.
- KAUTZ, Steven (1993): "Liberalism and the idea of Toleration", en **American Journal of Political Science**, Vol. 37, nº2. Austin, University of Texas Press.
- KUKATHAS, Chandran (1998): "Liberalism and Multiculturalism: The politics of Indifference" en **Political Theory**, Vol. 26, nº 5. Charlottesville, University of Virginia.
- LABBENS; Jean (1995): "La Religion dans la modernité selon Montesquieu". **Archives de sciences sociales des religions**, año 40º, nº 89. París, École des hautes études en sciences sociales.
- LETURIA, Pedro (1952): "Elogio del Libertador", en **Boletín de la Academia de la Historia**, tomo XXXV, nº 140 (Octubre-Diciembre). Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- MCKENNAN, Theodora (1981): "Benthamism in Santander's Colombia", en **The Bentham Newsletter**, nº 5. Londres, The Bentham Committee/University College London.
- MEDINA, Carlos Arturo y MORA QUEIPO, Ernesto (2002): "El obispo Lasso de La Vega en la confrontación de universos simbólicos de la época independentista", en **Revista AGORA**, año 5, nº 10. Trujillo, Universidad de los Andes, Núcleo Universitario "Rafael Rangel".
- NEDERMAN, Cary J. (1998): "The Puzzling Case of Christianity and Republicanism: A comment on Black", en **American Political Science Review**, vol. 92, no. 4. Washington, American Political Science Association.
- NORIA, Omar (2001): "De la ruptura y de la subordinación del poder eclesial a la autoridad civil: la antítesis de la religión civil y la religión". **Apuntes Filosóficos**, nº18. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Filosofía.
- ORTIZ, Coro Venezuela (2004): "La polémica elección de José Antonio Pérez Velasco como Arzobispo de Caracas y Venezuela (1849-1852)", en **Tierra Firme**, vol.22, no.85. Caracas, Fundación Tierra Firme.
- PAQUETTE, Gabriel (2004): "The intellectual context of British diplomatic recognition of the South American republics, c. 1800-1830", en **Journal of Transatlantic Studies**, vol. 2, nº 1. Dundee, Institute for Transatlantic, European and American Studies, University of Dundee/Routledge.
- PÉREZ PERDOMO, Rogelio (1982): "Teoría y práctica de la legislación en la temprana República (1821-1870)", en **Politeia**, nº11. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela.
- PERRONE, Luis (2008): "Una aproximación a la presencia y uso de los conceptos de providencia y fortuna en el pensamiento político de la emancipación venezolana", en **Politeia**, nº 40. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela

- PIERSON Jr., William Whatley (1935): "Foreign Influences on Venezuelan Political Thought, 1830-1930", en **The Hispanic American Historical Review**. Vol 15, no.1. Durham, Duke University Press.
- PLAZA, Elena (1989): "Vicisitudes de un Escaparate de Cedro con libros prohibidos", en **Politeia**, nº13. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela.
- PLAZA, Elena (2006): "Venezuela y la piedad ilustrada (La secularización de las misiones entre 1830 y 1847)", en **Politeia**, nº 36. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela.
- RORTY, Richard (1994): "Religion as Conversation-Stopper" en **Common Knowledge**, nº. 3. Durham, Duke University Press.
- SELIGMAN, Adam B. (1997): "Virtud y civilidad entre los ámbitos público y privado" en SORIANO, Graciela y NJAIM, Humberto (eds. 1997): **Vigencia hoy de Estado y Sociedad**. Caracas, Fundación Manuel García-Pelayo.
- SCHWALLER, Robert F. (1968): "The Episcopal Succession in Spanish America, 1800-1850", en **The Americas Quarterly**, vol. 24, nº 3. Washington, Catholic University of America Press / Academy of American Franciscan History.
- SEAL-COON, F.W. (1981): "Spanish American Revolutionary Masonry", **Ars Quatuor Coronatorum**, Vol. 94. Londres, Quator Coronati.
- SMITTEN, Jeffrey (1985): "Impartiality in Robertson's America", en **Eighteenth' Century Studies**, nº91, Maryland, Johns Hopkins University Press.
- SPALDING, Thomas W. (1991): "Frontier Catholicism", en **The Catholic Historical Review**, vol. 77, nº 3. Washington, Catholic University of America Press.
- TRIGO, Pedro (1998): "Una ausencia significativa: el intelectual cristiano", en **SIC**, no. 604, Mayo. Caracas, Centro Gumilla.
- URBANEJA, Diego Bautista (1976): "Consideraciones sobre metodología en la Historia de las Ideas Políticas", en **Politeia**, nº5. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela
- VALLARINO-BRACHO, Carmen y BRACHO GRAND, Pedro (2007): "El Estado venezolano y la laicidad. Sus regulaciones jurídicas". **Cuestiones Políticas**, nº 38. Maracaibo, Instituto de Estudios Políticos y Derecho Público de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Universidad del Zulia.
- VIROLI, Maurizio (1992): "The Revolution in the Concept of Politics", en **Political Theory**, vol. 20, No. 3. Nueva York, Columbia University.
- BARTLETT, Robert C. (2001): "On the Politics of Faith and Reason: The Project of Enlightenment in Pierre Bayle and Montesquieu". **The Journal of Politics**, vol. 63, nº 1. Cambridge/Statesboro, Cambridge University Press/ Southern Political Science Association, Georgia Southern University.

Trabajos No Publicados

ALTEZ, Rogelio (2009): **La coyuntura como excusa: poderes regionales tras el obispado de Mérida en 1812**. Caracas, IX Jornadas de Historia y Religión/II Jornadas de Historia ITER, Universidad Católica Andrés Bello/ Konrad Adenauer Stiftung/ Universidad Javeriana / Instituto de Teología Para Religiosos/ AUSJAL/ Casa de Estudio de Historia de Venezuela Lorenzo Mendoza.

GONZÁLEZ SILÉN, Olga (2005): **“The Accursed Journey”: The Diary of a US Merchant in the Venezuelan First Republic (1811-1813)**. Cambridge, Massachussets, Harvard University, versión preliminar mecanografiada facilitada por su autora.

RAMÍREZ, Enrique (2009): **Reclamos, representación: de la cristiandad colonial a la modernidad política**. Caracas, IX Jornadas de Historia y Religión/II Jornadas de Historia ITER, Universidad Católica Andrés Bello/ Konrad Adenauer Stiftung/ Universidad Javeriana / Instituto de Teología Para Religiosos/ AUSJAL/ Casa de Estudio de Historia de Venezuela Lorenzo Mendoza; versión mecanografiada facilitada por el autor.