

Ideario laicista-masónico e Iglesia católica en la formación de las nacionalidades hispanoamericanas

JOSÉ LUIS MORA MÉRIDA

Universidad de Sevilla

Debemos indicar antes de nada que, al título propuesto para la presente comunicación habría que añadirle un subtítulo que matice lo que pretende ser: apenas unos planteamientos metodológicos y algunas ideas analíticas; porque, de lo contrario podría ser conflictivo.

De todos modos, y a pesar de la matización, vamos a disentir, con la mayor honestidad posible, de algunas de las más frecuentes interpretaciones que se han hecho del tema. Y ello, entre otras razones, porque deseamos mantenernos fieles a la presentación de una idea que el Libertador Simón Bolívar expuso constantemente: *había que intentar una profunda unión entre la Iglesia Católica y la nueva forma de Estado*. Aunque pueda parecer contradictorio, él lo proponía, incluso en las naciones que se estaban intentando crear con un fuerte espíritu laicista.

Algún camino explicativo lo podemos encontrar en la activa participación política de muchos clérigos en la independencia de América, así como la forma concreta que ésta fue tomando. Su análisis casual podrá ayudarnos a comprender esta aparente contradicción. Veamos algunos de sus pasos en ciertos momentos concretos¹.

1. LOS PLANTEAMIENTOS

Sencillamente se trata de bucear inicialmente en la búsqueda del nuevo concepto de «Estado», así como en la ideología que lo sustenta, al menos

1. Así lo hizo el historiador francés Marius ANDRÉ, en su *El fin del Imperio español en América*, s/1, 1939.

durante el primer cuarto del siglo XIX. Ello entraña ciertas dificultades metodológicas, pues, por ejemplo, no es fácil para un institucionalista por la ingente cantidad de principios jurídicos y administrativistas que entraban en juego; pero, lo mismo de difícil es para un historiador social, porque en el análisis aparecen demasiados elementos personalistas, muy complejos de ponderar. En el fondo, es toda una nueva manera de vivir la cultura la que está entrando en juego.

Hay una razón que, a primera vista parece simple, pero que nos ayudará a entrar en el tema: hasta esos años, en el mundo hispano de la cultura y de las mentalidades, aún con altibajos, se había vivido una profunda unidad entre los principios políticos y la fe católica. Este sistema que funcionó, aunque no siempre con perfección, se rompe definitivamente en los años treinta del siglo XIX. Pero, a los «próceres» independentistas les sirvió en todos sus escauceos contra la Corona. Acerquémonos a un primer esquema explicativo.

El tema se plantea en una doble vertiente:

1.^a Nos encontramos ante los eclesiásticos hispanoamericanos que se adecuan, adaptan, colaboran o aceptan una nueva forma de Estado, aunque todavía embrionaria, rompiendo con la situación patronalista anterior.

2.^a Tenemos un Estado embrionario que acepta, utiliza, busca o se apropia de unas instituciones eclesiásticas casi siempre con la colaboración de ellas mismas. Ello, disimulando la nueva actitud política, y sin haber realizado las necesarias modificaciones que cualquier situación semejante hubiera aconsejado.

El propio Bolívar, en su discurso al Congreso Constitucional de Bolivia, pronunciado en Lima el 25 de mayo de 1826, hacía una clara alusión. Después de referir las generalidades propias de lo que era una constitución política, hace la siguiente exclamación: «¡Legisladores! Haré mención de un artículo que, según mi conciencia, he debido omitir. En una constitución política no debe prescribirse una profesión religiosa»². Con ello indicaba que, aun teniendo en cuenta que la religión pertenece al mundo de la conciencia, todo buen político, especialmente el que inicia una nueva andadura, no debe olvidarlo ni echarlo en falta; y lo que debe hacer es situarse en una zona suficientemente opaca para su actuación.

Por lo dicho, el historiador debe interrogarse, en primer lugar, qué era lo que había sucedido en la mentalidad; porque en el desarrollo de esta situación variable se estaba jugando con el nuevo concepto de Estado que se trataba de construir y aplicar en el continente. En segundo lugar hay que preguntarse por qué la Iglesia Católica, o los eclesiásticos, entraron en ese juego... Cuando tantas veces se ha dicho que lo que etimológica y social-

2. BOLÍVAR, S., *Discursos, proclamas y epistolario político*, Edic. de Mario Hernández Sánchez-Barba, Madrid 1981, p. 309, 3.^a edic.

mente entendemos por *pueblo* no contó para nada en el progreso emancipador hispanoamericano, aquí nos entra la duda, al menos, pues se puede decir que es a través de sus eclesiásticos como la gran masa actúa en la emancipación.

De todos modos dejamos abierta la pregunta. Pero, el aprovechamiento de la religiosidad popular fue común en los independentistas, tal como lo había sido antes con otra finalidad. Por eso no extraña que el propio Bolívar, con típica impronta masónica, cuando se refiera a México, alabe a los iniciadores y a la forma como efectuaron la independencia con estas palabras: «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 vehementemente por la sagrada causa de la libertad»³.

Afirmaciones como ésta nos explican por qué los analistas políticos del tema han buscado la explicación en las soluciones *nacionales* o *regionales*. Son meras explicaciones que no se pueden aplicar al conjunto del fenómeno, y por eso siguen sin convencernos con estos enfoques de revoluciones o emancipaciones. Para intentar llegar a planteamientos más globales, que nos permitan abarcar los hechos en su totalidad, hay que hablar de revolución o de emancipación en un proceso lineal. Así podremos tener perspectivas más amplias para poder comprender, por ejemplo, hechos tales como la falta de aceptación de los liberales en Hispanoamérica hasta fines del primer cuarto del siglo XIX. Muy posiblemente, porque el excesivo apego de este grupo político a la función estatal de la burocracia, lo alejó de la realidad social, o al menos del grupo dirigente nuevo. Los liberales pecaron de autosuficiencia y de excesivo deseo de controlar la economía, alejando sus actividades del posible control, o del proteccionismo estatal; de aquí a desear manipular los recursos naturales, la mano de obra y la política, apenas había un paso, que tardaron en poder dar.

Por lo mismo, en esta línea interpretativa, también se podría hablar de un muy probable planteamiento erróneo de los altos funcionarios y ministros hispanos, así como de su profundo desconocimiento de los intereses y apetencias de las élites criollas, y ello ya desde la época de Carlos III. Son años en los que se empieza a jugar por el dominio de demasiados instrumentos de control social, político y económico, sin detenerse ante conflictos de conciencia, cuando hacía al caso. La propia metrópoli iba enseñando el camino: expulsión de los jesuitas, creación de las Intendencias, reforma de la Universidad, Reglamento de Libre Comercio, reorganización del ejército americano, abrumador proteccionismo de la producción peninsular y del co-

3. *Contestación de un americano meridional a un caballero de esta Isla*, Kingston, 6 de septiembre de 1815. *Ibidem*, p. 171.

mercio, nueva política migratoria de España a América, mayor control administrativo de las castas y de los propios indios en detrimento del que ejercían los criollos, concilios regalistas, etc., etc.

Entre todos los temas citados, uno de los que aún siguen necesitando mayor investigación, por su importancia, es el de la expulsión de los jesuitas. Seguimos necesitando respuestas fiables a preguntas tales, como la influencia que tuvo este hecho en la aparición del malestar social e ideológico, el resentimiento que produjo en grandes sectores criollos, las relaciones con otras circunstancias políticas del momento... Y es que, además, las posibles respuestas deberán enmarcarse en un análisis de las mentalidades y en un acercamiento más profundo a la cuestionada influencia jesuítica sobre la clase dirigente criolla, especialmente a través de los colegios y de la labor pastoral en la clásica dirección espiritual de las conciencias⁴.

También debemos prestarle una mayor atención a la reforma universitaria que inicia Carlos III en 1771 en la Universidad de Salamanca, tratando de ampliarla a las demás universidades, también a las hispanoamericanas, en los años sucesivos. Pero creo que, más que la reforma en sí, interesaría ver cómo fue la elaboración de los Planes de Estudios, las alusiones al uso o recusación de ciertos textos, autores o teorías en las aulas, la puesta en vigor del nuevo sistema de colegios, la fundación y ampliación de los estudios técnicos y la decadencia de los humanísticos y teológico-filosóficos... Porque, en resumidas cuentas, la cuestión que se planteaba era de quién y cómo se debía enseñar en la Universidad: ¿La Iglesia o el Estado?... Por supuesto que se estaba procurando que fuese el Estado, aun cuando se le empezaba a «permitir» a la Iglesia que se refugiase en los centros y facultades que regentaba tradicionalmente. Una vez finalizado el tema, creo que podremos tener más luz para clarificar problemas como el del jansenismo, el ultramontanismo y el regalismo, así como la influencia de algunas de estas teorías en la ideología política y religiosa de muchos líderes independentistas; y no digamos nada del liberalismo y del laicismo social del siglo XIX⁵.

4. Las investigaciones que conocemos, hasta el momento han soslayado el enfoque indicado, o lo tratan muy de paso. Así, entre otros, Miguel BATLLORI, *El abate Vicardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*, Caracas, 1953; Ernst BURRUS, «Jesuit exiles, precursors of Mexican independence?», en *Mid-America*, (1954), XXXVI; Guillermo FURLONG, *Los jesuitas y la escisión del reino de Indias*, Buenos Aires, 1960, y Magnus MÖRNER (edit.) *The expulsion of the jesuits from Latin America*, N. York, 1965.

5. Estudios del tipo del de Jean SARRAILH, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, 1957, y el de María Giovanna TOMSICH, *El jansenismo en España. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, 1972, nos serían muy necesarios para la misma época en América.

2. IGLESIA Y ESTADO EN LA PREINDEPENDENCIA

Las instituciones eclesiásticas hispanoamericanas habían gozado, durante la dominación española, de unos fueros y privilegios, sobre todo en el campo de la inmunidad y de la economía, que las situaron en posición inmejorable para ser blanco de las apetencias o de los ataques de los ilustrados o de los laicistas⁶. Para evitar la situación, la Iglesia se fue vinculando, durante los primeros años del siglo XIX, a ciertos sectores criollos. Se buscaba así contar con este apoyo en momentos o situaciones críticas, sobre todo cuando el control burocrático y la presión hacendística de las autoridades, por darle un nombre, podía ser más intenso; sobre todo, este apoyo se buscaba cuando corría peligro el sistema de la inmunidad.

Por este motivo, el propio Bolívar se quejó varias veces, en los primeros años independistas, de la situación de inmunidad de los eclesiásticos; en el mejor espíritu político-masónico, la queja se intensificaba cuando los clérigos no eran adictos a su causa. Así, en 1812, casi al comienzo de sus campañas, decía desde Cartagena: «La influencia eclesiástica tuvo una parte muy considerable en la sublevación de las ciudades y lugares subalternos, 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»⁷. Un poco exagerado en el análisis, pero el final era alcanzar la utopía de un Estado totalmente laico.

En este aspecto ideológico se ha insistido en la afirmación de que algunos escritos de laicos y de eclesiásticos, entre estos últimos especialmente los jesuitas expulsos de América, en los que constantemente se alaba la tierra, la cultura, las riquezas o las gentes de América, deben ser interpretados como una clara postura independentista⁸. No nos parece correcta, al menos totalmente, la interpretación, y pensamos que es una actitud en los autores más bien propia de aquel momento ilustrado; por tanto, podría entrar dentro de la corriente denominada «redescubrimiento de América», o del naciente regionalismo o nacionalismo pero sin futuras intencionalidades.

Es lo mismo, como hemos referido antes, que aludir al liberalismo como factor independentista. Estudios importantes inducen a pensar que fue

6. Apenas en sentido nacional o regional, ha sido analizado este aspecto por Nancy FARRIS, *Crown and clergy in colonial Mexico, 1759-1821. The crisis of ecclesiastical privilege*, Londres, 1968, y Michael COSTELOE, *Church wealth in Mexico. A study of the «Juzgado de Capellanías» in the Archbishopric of Mexico, 1800-1856*, Cambridge, 1967, entre otros.

7. *Memoria dirigida a los ciudadanos de la Nueva Granada por un caraqueño*, Cartagena, 15 de diciembre de 1812. Idem (2), p. 45.

8. Así, entre otros, Gloria GRAJALES, *Nacionalismo incipiente en los historiadores coloniales. Estudio historiográfico*, México, 1961, y el propio John LYNCH, *Las revoluciones hispanoamericanas (1808-1826)*, Barcelona, 1867, pp. 42 y ss., se hacen eco de esta opinión.

todo lo contrario, es decir buscar la independencia para librarse de los liberales radicales; no obstante, se usó el liberalismo por pequeños grupos como una más de las interpretaciones ideológicas.

De lo expuesto hasta ahora, se puede deducir que cuestiones tales, como la significación de la ilustración americana en su vertiente sociocultural e ideológica, los ambientes en que se desarrolló esta ilustración, la presencia del mundo intelectual y universitario en la política activa, los intereses concretos de los ilustrados hispanoamericanos, la relación entre la política económica regional y el naciente liberalismo estatal... son cuestiones que aún no han tenido una respuesta interpretativa global, al menos para hablar de «preindependencia» en el siglo XVIII.

Por eso decimos que, mientras no encontremos estas respuestas globales, debemos analizar el tema dentro de unas premisas teóricas que, aunque discutibles, podrán tener algo más de validez que la mera presentación de unos hechos históricos aislados. Así nos lo han indicado ciertos estudios sobre la Ilustración americana y sobre el progresivo avance del laicismo, tanto en su perspectiva regional como social, marcándonos una pauta a seguir. Resultados similares nos servirán para ampliar su posible aplicación⁹.

De todos modos, ya hay algunos aspectos que se nos presentan con algo más de claridad: el de la Iglesia, como institución, puede ser señalado como uno de ellos, al menos en lo que pudo significar su actuación en las primeras décadas del siglo XIX hispanoamericano.

Como no tenemos más remedio que situarnos en un esquema temporal, colocamos en los primeros años del siglo. Circunstancialmente, parecía que el mundo occidental empezaba a vivir en ese momento un período crítico: el paso del Antiguo al Nuevo Régimen, dicho con la mayor brevedad.

El planteamiento en Hispanoamérica no fue muy distinto, tal como mostró hace ya algún tiempo el profesor Suárez Verdeguer¹⁰. Allí hubo también un cambio de régimen, significado por la independencia, aunque con cierta novedad. En Hispanoamérica, y en parte también en la propia España, el paso de un sistema político a otro llevó aparejado un estadio intermedio, que podemos denominar «reformista». En él se producen los primeros conatos emancipadores, que son los que complican la situación, toda vez que coinciden con la invasión napoleónica y con la falta de vitalidad

9. Entre otros, cfr., Bernard MOSES, *The intellectual background of the revolution in South America, 1810-1824*, N. York, 1926; José TORRE REVELLO, *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, Buenos Aires, 1940; Monelisa Lina PÉREZ-MARCHAND, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, 1945; John Tate LANNING, *The Eighteenth-Century in the University of San Carlos de Guatemala*, Ithaca, N. York, 1956; Jesús REYES HERÓLES, *El liberalismo mexicano*, México, 1957-1961, 3 vols., y A. WHITAKER (edit.), *Latin America and the Enlightenment*, Ithaca, N. York, 1961, con las aportaciones que para la 2.^a edic. le hizo Charles GRIFFIN.

10. Federico SUÁREZ, «El problema de la independencia de América», en *Estudios Americanos*, (1949), I, 1, enero, pp. 229-244.

que mostró la clase política dirigente para enfrentarse a los acontecimientos; y ello, tanto en España como al otro lado del Atlántico.

Esta novedad nos obliga, por tanto, a tener que estudiar la crisis hispanoamericana dentro del contexto hispano, y ambos dentro del fenómeno general, tal como se presenta en Europa, en el que, por lo que a nosotros ahora nos interesa, encontramos presente constantemente un fuerte espíritu laicista-masónico.

Por lo que a Hispanoamérica respecta, el primer fenómeno claramente detectado es el que nos dice que, muy pronto, las «Juntas» americanas empiezan a prescindir y a no someterse a la Junta Central y al Consejo de Regencia. Ello nos explica el fracaso del envío de comisiones, con mayor o menor secreto. Y es que en América, todos querían gobernar o ser gobernados en nombre de Fernando VII; y ello hasta 1814, aproximadamente.

Pero, la cuestión se complica y la situación se enrarece cuando se supo la actitud política que asumió Fernando VII a su regreso de Francia, en lo que se refería a la forma de gobierno de Hispanoamérica; en esto tuvo, como sabemos, mucho que ver su camarilla política. Desde este momento se observa cómo los criollos comienzan a orientarse con claridad hacia la emancipación (1814-1820), emancipación que se irá alcanzando en los años sucesivos (1820...).

El análisis de este profundo cambio de mentalidad, lo podemos ver con mayor claridad en uno de los que, pensamos, puede ser paradigma para los demás países.

3. MEXICO: UN MODELO METODOLOGICO

El caso de la ciudad de México es bastante claro¹¹. Allí podemos ver cómo se produce esa conexión tan profunda entre la Iglesia y la sociedad para efectuar el cambio de mentalidad. El esquema podría ser extrapolado a otras grandes ciudades indianas, aunque con las debidas precauciones.

Sabemos que en México, gran parte de los miembros preeminentes del clero provenían de las familias más conspicuas de la ciudad. Estos clérigos, representados especialmente en el cabildo catedralicio y en algunos conventos, y por motivos que ahora no vienen al caso, eran los más importantes propietarios de bienes raíces en la ciudad; aparte disponían, legal o ilegalmente, de bastantes fondos piadosos. Con cargo a todos estos bienes, habían venido concediendo, de forma consuetudinaria, cuantiosos préstamos a muchas familias de comerciantes y hacendados.

11. Timothy E. ANNA, *La caída del gobierno español en la ciudad de México*, México, 1981. Más específicamente Brian HAMMETT, «The appropriation of mexican church wealth by the Spanish Bourbon Government. The 'Consolidación de Vales Reales'», 1805-1809, en *Journal of Latin American Studies*, 1969, I, pp. 85 y ss., y también las citas de la (6).

En esta tesitura llegó, en 1804, el famoso decreto llamado «de Consolidación». A través de él, el Estado trataba de encontrar dinero suficiente con el que financiar la guerra que, por aquellos años, le había declarado a Gran Bretaña¹². De manera directa, con el decreto el Estado intentaba disponer directamente del abundante dinero de la Iglesia mexicana, incautándose de todos esos fondos. Pero, parece ser que no se cayó en la cuenta de que esos fondos constituían la principal fuente del capital hipotecario.

Hemos utilizado el término «intentaba», porque las protestas fueron tales que el decreto tuvo que ser suprimido en julio de 1808. De haberse llevado a la práctica, hubiera significado la liquidación de casi todas las hipotecas más importantes, y, por tanto, la ruina de las grandes familias, pues con ellas se movía el mundo financiero mexicano. Pero, el intento se había efectuado y, desde este momento, los grupos que se sintieron más amenazados fueron los que empezaron a pensar en la necesidad de una cierta autonomía. Decimos «cierta autonomía», porque esos mismos grupos seguían dependiendo del Estado, y también de la Iglesia, no ya financieramente, sino por el control que la Iglesia ejercía sobre las masas, necesario para mantener el orden social que se precisaba en aquellos momentos.

Vemos, por tanto, cómo en este planteamiento, aparecen claramente dos elementos. Por un lado, el Estado, definido por aquellos años como «el mal gobierno», que se oponía, o al menos dificultaba, y así se interpretaba, el desarrollo mexicano; con ello se conseguía el «milagro» de unificar las posturas políticas de todos los grupos dirigentes. Por otro lado, la Iglesia, árbitro en la pujante economía virreinal de aquellos años, y freno social de las posibles convulsiones que se producirían, si se alteraba el complejo orden social mexicano. Como al Estado se le intentaba marginar, tenía que ser la Iglesia la que jugase el papel de árbitro sociopolítico y la que fuera preparando el cambio de mentalidad hacia una futura autonomía.

Lo primero que hizo la Iglesia católica fue «prestar» la ideología. Mucho se ha hablado de la pervivencia en América de la teoría de «la soberanía popular»¹³. De nuevo se pone sobre el tapete en momentos en los que, de parte de los autonomistas, se empieza a hablar de la formación de «Juntas» en 1808.

Enseguida aparecerán clérigos ambiciosos y muy hábiles en la presentación pública de ideas políticas, fruto de su experiencia en el púlpito. Estos serán utilizados para la exposición de la ideología. El caso más llamativo fue el del desterrado fraile peruano Melchor de Talamantes, quien hacía una peculiar aplicación de la teoría de la soberanía popular, mezclando autoridades civiles y eclesiásticas.

12. Diversas publicaciones del prof. Merino Navarro sobre la Armada y las finanzas españolas en la época napoleónica arrojan bastante luz al respecto.

13. Empezando por Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América*, Sevilla, 1947, y otros que han seguido esta línea.

Sin perder el rápido ritmo laicizante, los nuevos dirigentes llamarán a las corporaciones eclesiásticas más significativas para que asistan a las reuniones en las que se discutía y analizaba el futuro político del virreinato. Aunque algunas de ellas fueron convocadas por el virrey, por entonces José de Iturrigaray, (cuatro, entre agosto y septiembre de 1808), en todas hubo representantes de la Inquisición (?), la Universidad, el cabildo catedralicio, y de conventos franciscanos, dominicos y carmelitas. Curiosamente, la presencia del arzobispo de México, (Francisco Javier de Lizano y Beaumont), en la última reunión fue decisiva para la destitución del propio virrey, así como para el arresto de varios clérigos, partidarios de formar un gobierno provisional, entre los que se encontraban el citado Talamantes, el superior del convento franciscano de Guadalupe fray Francisco Beye Cisneros y el canónigo José Mariano Beristain de Sousa, quien se volvería, años después, un furibundo realista.

En esta tesitura, de nuevo aparecerá un clérigo alterando, aún más, la situación política mexicana: el cura de la ciudad de Dolores, Miguel Hidalgo y Costilla. La novedad del momento será la utilización de signos religiosos para simbolizar posturas y atraerse adeptos.

Por otra parte la «situación», Hidalgo fue contemplada como un peligro general, por lo que se dio la orden de predicar contra sus planteamientos en todas las iglesias. Además, las instituciones cayeron sobre él: el obispo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo, lo excomulgó, ratificando la sentencia canónica el arzobispo de México, Lizana. La Inquisición lo acusó de herejía y apostasía, aunque en la revisión la acusación se demostraría falsa.

Curiosamente, en este momento se despierta el mejor espíritu laicista, simbolizado en los frecuentes llamamientos que se hacen a los cultos marianos, con un sentido político-militar: los capitalinos a la Virgen de los Remedios, y los «insurgentes» a la Virgen de Guadalupe. Con ese mismo espíritu, el nuevo virrey, Francisco Javier de Venegas, colocó ante la Virgen de los Remedios, circunstancialmente trasladada a la catedral, su bastón de mando, proclamando a la imagen «generalísima y capitana general del ejército realista». Cerca de 2.500 damas de la alta sociedad mexicana se organizaron en una asociación llamada «Las patriotas marianas», dedicándose, aparte de a cuidar la imagen para que estuviera más vistosa que la «Guadalupana», a coser una representación de la Virgen de los Remedios en todas las banderas que encontraron.

Pero, aunque el problema que significó el cura Hidalgo se solucionó pronto, la situación política no se clarificó ni se calmó. En las nuevas con-fabulaciones y conspiraciones, siempre encontramos a algunos eclesiásticos. Así, en la que se preparó contra el virrey Venegas en abril de 1811, fueron cómplices principales, entre otros, el canónigo José María Belaunzarán, quien llegaría más adelante al obispado de Monterrey, ayudado por las comunidades religiosas de algunos conventos capitalinos (franciscanos, dominicos, mercedarios y agustinos).

Con esta situación, más la acusación que se le hizo a los agustinos, especialmente, de efectuar actividades sediciosas, pronunciar sermones antigubernativos, e incluso guardar armas en su convento, no nos extraña que, una vez más aparezca el tema del fuero eclesiástico, en el mejor espíritu laicista del momento. Los pleitos entre la Audiencia y el arzobispado de México, por éste y otros motivos parecidos, fueron numerosísimos. Como consecuencia, el Virrey Venegas publicó, el 25 de junio de 1812, la ordenanza que suspendía todos los fueros eclesiásticos, pudiéndose acusar a los clérigos de alta traición. La orden virreinal, aunque no totalmente acatada por las autoridades eclesiásticas, denunció que los casos de infidencia clerical eran más abundantes de lo que se creía; por lo mismo, se daba a entender que el peso moral de los eclesiásticos en las actividades sociopolíticas empezaba a ser preocupante, pues había que contar con ellos, si es que se deseaba tener un mínimo de éxito en la búsqueda de nuevas soluciones.

Como fácilmente podemos comprender, aparte del fuerte laicismo reinante, el aceptar esta realidad fue una de las razones principales para nombrar clérigos como miembros de diversas juntas y comisiones. En un nivel más institucional, el virrey comenzó a asesorarse intensamente por la jerarquía eclesiástica; las cosas llegaron a tal punto, que el ayuntamiento mexicano se quejó a las Cortes Generales de la desmedida influencia que el episcopado tenía en las decisiones virreinales.

Es decir, los clérigos mexicanos se habían convertido en los árbitros de la situación política. Como, además, desde fines de 1812 se le habían hecho a los párrocos el encargo de que predicasen acerca de las bondades del nuevo orden constitucional, así como la forma de votación que se iba a seguir (sistema electoral indirecto, es decir a través de electores, elegidos a su vez), resultó que, de un total de 25 electores elegidos, 11 eran sacerdotes. Con ello se confirmaba el arbitrio político que ejercía el clero mexicano; el superintendente de la policía de México, Pedro de la Puente, así lo escribió en un largo informe que remitió al gobierno y al nuevo virrey, Félix María Calleja.

4. OTRAS FUNCIONES DEL CLERO HISPANOAMERICANO

Varias veces hemos aludido al potencial socioeconómico que tenían muchas instituciones eclesiásticas en estos años; vamos a intentar profundizar en algunas de las razones de ese ascendiente¹⁴.

La primera puede ser de orden interno, es decir, la propia organización institucional, y muy burocratizada, que tenía la Iglesia en esa época; dentro de esa organización, tan peculiar, jugaban un papel primordial el orden y el

14. En este sentido es interesante el estudio de Joachim MATTHES, *Introducción a la sociología de la religión*, Madrid, 1971, especialmente el vol. II *Iglesia y sociedad*.

equilibrio que reinaba dentro de las diócesis, muy extrapolable a toda la comunidad.

Un segundo factor podemos encontrarlo en el tipo de función que tenían los distintos grupos componentes de la comunidad eclesial hispanoamericana. Centrándonos en la función clerical, ésta sufrió una crisis de valores muy aguda en aquellos años. A modo de ejemplo, situaciones como las que se dieron en la revolución de Socorro (Nueva Granada), entre 1810 y 1818, no extrañaban en aquellos momentos. Allí se vio un gran número de clérigos seculares levantados literalmente en armas contra los frailes capuchinos: el motivo parecía banal, pues era la simple acusación de realistas contra los frailes. A continuación, juicios populares sumarísimos, emitidos por tribunales de los que formaban parte algunos sacerdotes, condenaron a muerte a algunos frailes por el motivo indicado. Como las ejecuciones no se pudieron llevar a efecto, grupos de milicianos, capitaneados por clérigos armados, asaltaron e incendiaron el convento de los capuchinos¹⁵.

Como vemos, unas muestras de que se había subvertido la jerarquía de valores, y el laicismo había entrado en el propio clero de forma total. Sin embargo, para algunos historiadores, el análisis de esta realidad se hace más complicada, precisamente por tenerse que efectuar en momentos de crisis de valores o cambio de mentalidad. Y es que, precisamente porque el estado clerical en estos años solía ser extraordinariamente estable, se mostraba incapaz de conservar su tradicional estructura¹⁶. ¿Qué se podía hacer?

Era frecuente en estos años, que la solución a los problemas clericales se buscasen sencillamente en el restablecimiento del equilibrio interno del régimen clerical; de ahí que se aplicasen castigos disciplinarios de distinto tipo, como sucedió en los casos de Hidalgo, Morelos, el canónigo Rosillo, etc. Pero, en otras ocasiones, lo que se hizo fue reforzar la fuerza y la autoridad de algunas instituciones, tal como fue entendido el restablecimiento del Tribunal de la Inquisición en 1814. Incluso se aceptaron juicios sumarísimos contra clérigos, como se efectuó en Colombia durante la época del general Morillo, siempre en casos de infidencia clerical¹⁷. En última instancia, como se pensaba que el problema tenía una fuerte raíz ideológica, se trató de volver a la mejor tradición doctrinal, paralizando la reforma universitaria y la aplicación de los nuevos planes de estudio en los seminarios¹⁸.

15. Horacio RODRÍGUEZ PLATA, *La antigua Provincia del Socorro y la independencia*, Bogotá, 1963, pp. 248-265.

16. Este aspecto clerical lo analiza Max WEBER en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y también en *Sociología de la religión*.

17. Ver nuestro trabajo «Comportamiento político del clero secular de Cartagena en la preindependencia», en *Anuario de Estudios Americanos* (1978), XXXV, pp. 211-231.

18. Antonio ALVAREZ DE MORALES, *Génesis de la Universidad española contemporánea*, Madrid, 1972 y Mariano PESET REIG, «La enseñanza del Derecho y la legislación sobre universidades durante el reinado de Fernando VII», en *Anuario de Historia del Derecho Español* (1968), XXXVIII, pp. 229-375.

En el fondo, todos los acontecimientos estaban indicando la profunda vinculación de la Iglesia y los eclesiásticos a los acontecimientos regionales o «nacionales»¹⁹.

5. EL CLERO ROMPE CON EL PATRONATO ESPAÑOL

A pesar de todos estos avatares, la Iglesia institucional propiamente dicha, seguía replegada al Patronato. Pero, cuando el Estado español trató de marginar a la Iglesia en el proceso ideológico que se estaba desarrollando, y cuando trató de utilizar al Patronato como arma política, fue cuando la Iglesia empezó a poner en tela de juicio su vinculación patronal; al mismo tiempo, aprovechó un cambio de mentalidad y de actitud en el clero y en los laicos.

De todos modos, no debemos pensar que las relaciones entre la Iglesia y el Estado español habían sido siempre correctas, incluso al más alto nivel. Aunque ya quedaban lejanas las tensiones de los años treinta y cincuenta del siglo XVIII²⁰, hubo dos graves momentos, muy conflictivos, en los años previos a la emancipación.

A principios de 1798, sabemos que se produjo un duro enfrentamiento entre el Vaticano y el Gobierno francés del Directorio (ya controlado por Napoleón). Con motivo de la subsiguiente huida del Papa Pío VI del Vaticano al proclamarse la República Romana, dos ministros del Gobierno español, Mariano Luis de Urquijo y Antonio Caballero, quisieron aprovechar la oportunidad, para «nacionalizar» ciertos aspectos institucionales de la Iglesia española e hispanoamericana. Desde sus respectivos puestos de las Secretarías de Gracia y Justicia y del Estado, decretaron la dependencia de la provisión de los obispados, la concesión de dispensas matrimoniales y la última instancia de apelación en causas eclesiásticas en la jurisdicción civil del Estado. Como vemos, causa más que suficiente como para haber provocado un cisma. La enorme paciencia de Pío VI, e igualmente de su sucesor Pío VII, evitaron la ruptura. Se suspendió la aplicación del decreto, pero, el 5 de septiembre de 1799, Carlos IV firmaba otro, en el que se le ordenaba a los obispos que desempeñasen su autoridad episcopal «conforme a la antigua disciplina de la Iglesia en las dispensas matrimoniales y demás que les compete», abrogándose el Monarca la determinación última en la aceptación de la validez de las consagraciones episcopales²¹. La revocación de este decreto, el 29 de marzo de 1800, evitó una vez más la posible ruptura.

19. ANNA, *op. cit.*, pp. 170-175.

20. Ver nuestro trabajo *La Iglesia*, en *Historia General de España y América*, Madrid, 1983, XI, 1, pp. 296-298.

21. Cfr. Jerónimo BECKER, *Relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede durante el siglo XIX*, Madrid, 1908.

Algo más tenso y duradero fue el segundo caso. Esta vez Manuel Godoy utilizó los mismos argumentos y motivos, buscando alcanzar las mismas notas indicadas. En dos ocasiones firmó los correspondientes decretos, octubre de 1801 y agosto de 1803. La enorme paciencia de Pío VII, junto a la habilidad del Secretario de Estado Vaticano, cardenal Consalvi, pudieron conseguir que el asunto se olvidase, entre otras cosas, porque unos años después se produjo la invasión napoleónica de Italia y de España.

Pero, como venimos diciendo, a pesar del laicismo reinante, estos roces ensombrecieron mucho las relaciones Iglesia-Estado, especialmente en los asuntos americanos, donde la identificación patronal había llegado a límites mucho más intensos que en la propia Península. La consecuencia práctica de esta casi ruptura se ve muy bien en dos hechos: el problema episcopal hispanoamericano en los años de la crisis independentista, y la intensificación de la ideología liberal y laicista en las esferas gubernativas de España.

El primer hecho ha sido analizado digna y seriamente, por Leturia y Vargas Ugarte²². Sus estudios, incluso, han encauzado otros análisis sectoriales. Con todos ellos, tenemos suficientemente esclarecido esta faceta historiográfica²³.

El segundo hecho tuvo matices más específicos, ensombreciendo mucho las relaciones Iglesia-Estado. En él encontramos la causa de por qué el clero hispanoamericano se aferró, en un primer momento, al sector más tradicional y conservador de la sociedad, para pasarse, enseguida, al nuevo grupo dirigente «nacionalista», cuando los escarceos emancipadores se vieron clarificados y favorecidos. De aquí a entrar en las instituciones del nuevo Estado no hubo sino un paso.

Por eso, hasta 1820, vemos a la Iglesia hispanoamericana bastante cercana, en líneas generales, a las cambiantes exigencias del poder político metropolitano. Por ser típicas, en aquellos momentos, persisten las lógicas divisiones entre autonomistas y realistas; entre constitucionalistas y absolutistas. Sin embargo, en el momento en el que el liberalismo y el laicismo pretenden romper el «status» que la «política», por llamarla de algún modo, tenía para con la Iglesia, comenzará a prepararse la ruptura.

El profesor Lynch, a la hora de buscar explicaciones, afirma, con suficiente razón, que, ya desde fines del siglo XVIII y, precisamente por las medidas que las autoridades españolas tomaron para con América, «los liberales españoles no eran populares en América. Los intereses coloniales encontraban inhibitoria la nueva política»²⁴. Y precisamente, uno de esos

22. Pedro de LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Caracas-Roma, 1959, vols. II y III, y Rubén VARGAS UGARTE, *El episcopado en los tiempos de la emancipación americana*, Buenos Aires, 1945, 2.^a edic., entre otras de estos mismos autores.

23. Nos remitimos a las obras de LETURIA y VARGAS UGARTE, así como a la bibliografía que ellos citan.

24. LYNCH, *op. cit.*, p. 17.

grandes intereses coloniales era la privilegiada situación que tenía la Iglesia dentro de la sociedad colonial. De manera especial, los pocos beneficios del bajo clero, que, casi siempre, significaban todo su patrimonio económico.

Este es el motivo por el que afirmábamos que la crisis más seria y total se produjo a partir de 1820. Es entonces, cuando, con la implantación del Trienio Constitucional, se alteraron profundamente casi todos los privilegios clericales. Por eso, hasta ese momento, el clero estuvo basculando entre el fidelismo y la autonomía. Unos clérigos, acérrimos partidarios de la revolución y de la independencia, y otros del patronato hispano, incluso ambos grupos con algunas oscilaciones. Todo hasta 1820. En septiembre de ese año las Cortes aprobaron algunos decretos, entendidos como el motivo que usó el clero para su definitiva adscripción a la causa independentista. Los cuatro más significativos son los siguientes:

1. Supresión de las Ordenes monásticas; control de los conventos agustinos; control de la administración de los hospitales regentados por los Hermanos de San Juan de Dios, y restricciones para el desarrollo de las Ordenes mendicantes.

2. Expulsión de los jesuitas.

3. Prohibición de establecer mayorazgos sobre propiedades y que las instituciones eclesiásticas pudieran adquirir más bienes raíces.

4. Abolición del fuero eclesiástico.

Como vemos, un fuerte impacto laicista, al que me atrevería a denominar también de masónico. La protesta y reacción fue fuerte. Ya, en el mes de octubre, algunas autoridades hispanoamericanas, enviaron informes a Madrid en los que se decía que el ambiente se iba enrareciendo. Entre ellos, el del fiscal de la Audiencia de México, José Hipólito Odoardo, dirigido al Ministerio de Gracia y Justicia, expone con claridad cómo había cambiado «el espíritu público»²⁵. En opinión del fiscal, el Gobierno estaba perdiendo el apoyo que, hasta entonces, le había dispensado el clero; el resentimiento contra la «causa real» por parte de todos los clérigos era creciente, pues no se tenía en cuenta el estado clerical a la hora de las rentas, inmunidades y privilegios. Odoardo pensaba que este malestar era el principal peligro para que se provocase una revuelta general independentista que, si llegaba, difícilmente podría ser controlada.

Como es de suponer, la desazón se observaba con angustia en la ciudad de México. El regidor liberal, Francisco Manuel Sánchez de Tagle, presentaba el 9 de enero de 1821, un informe bastante pesimista al Cabildo. En él analizaba cómo iba perdiendo terreno el sistema constitucional, sobre todo porque la ciudadanía se volvía contra él por la política antirreligiosa que se estaba siguiendo; ello se incrementaba con las predicaciones constan-

25. Citado por ANNA, *op. cit.*, pp. 219-220.

tes de los eclesiásticos, porque «el pueblo presta ciego crédito a cuanto oye de ellos»²⁶.

Y éstas no eran las únicas opiniones al respecto. El propio virrey, Juan Ruiz Apodaca, así como los demás miembros del Cabildo, eran conscientes del desagrado que el clero estaba sintiendo por los puntos citados. Ello estaba motivando que este testamento fuera el que, con claridad, estaba empezando a tomar posturas antigubernamentales. Debido a la enorme influencia que el clero tenía en la población, la realidad comenzaba a ser peligrosa.

6. ACTITUD CON EL NUEVO ESTADO

La presencia e influencia del clero en la sociedad hispanoamericana fue constante. En las misiones, doctrinas, parroquias, obispados, conventos... En todos los sectores y en todos los ámbitos. Esta presencia, salvo raras excepciones, no fue contestada por ningún poder político.

El edecán de Bolívar, el irlandés Daniel Florence O'Leary, se quejaba en sus Memorias de que, en Nueva Granada, «andan frecuentemente asociadas la política y la religión, y acaso no faltan ejemplos de desaciertos, y aún crímenes, cometidos en nombre del Todopoderoso. Esta mezcla de política y religión da a las discusiones civiles cierta importancia y estabilidad, pero, de ordinario, va seguida de fatales consecuencias»²⁷.

El caso neogranadino no era el único, y ni siquiera el más llamativo. En México²⁸, en el Río de la Plata, en América Central... sucedía lo mismo, aunque con las correspondientes variantes. Los nuevos gobiernos, y casi siempre, desde una perspectiva sólo operativa, no olvidaban que a la Iglesia había que verla como una institución muy organizada, con profunda implantación en el pueblo, con demostrada influencia social y con posibilidades de ser utilizada. Por eso, unos años antes, en 1813, el entonces Presidente de la Junta de Cundinamarca, Jorge Tadeo Lozano, pudo afirmar en el discurso de apertura de la misma: «Sacerdotes fueron los que dirigían el impulso del pueblo en todas sus operaciones, no sólo en la capital, sino en Socorro, Pamplona y el Reino entero; en una palabra, hasta nuestra más remota posteridad recordará con gratitud que la revolución que nos emancipó fue una revolución clerical»²⁹.

26. *Ibidem*, pp. 220-221.

27. En Fernán GONZÁLEZ, «La Iglesia ante la emancipación en Colombia», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, VII: Colombia y Venezuela, Salamanca 1981, p. 252. También interesante para esa zona Carlos URAN ROJAS, *Participación política de la Iglesia en el proceso histórico de Colombia*, Lima, 1972.

28. Cfr. Mariano CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, El Paso, 1928, vol., V, y José BRAVO UGARTE, «El clero y la independencia», en *Abside*, (1941), 5; (1943), 7 y (1951), 15.

29. Citado por José Manuel GROOT, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, Bogotá, 1953, III, p. 185.

Y es que el ancestro ideológico populista eclesiástico era el que le estaba sirviendo a los próceres para justificar su autoridad. Basándose en la reversibilidad de la autoridad y del poder al pueblo, cuando caducaba el poder real o se convertía en ilegítimo, captaron para la independencia a las mentes más reacias³⁰. Con la aplicación de esta teoría populista, explicaron el problema de derecho y de moral que estaba significando la emancipación. Es decir, que fue la Iglesia la que aportó la justificación y la legitimidad que necesitaba el nuevo orden, sin perder su tradicional oficio pastoral. Por tanto, creemos superada la postura historiográfica masónica que achacaba al clero hispanoamericano sólo una actitud levantisca, rebelde e inquieta, que nacía de la desocupación y el ocio³¹.

Como consecuencia, y en general, los nuevos líderes políticos trataron con gran tacto, tanto institucional como estamental, a la iglesia. Por eso, unas veces se le promete al clero que se le conservarán sus fueros y todas sus acciones pastorales, y otras, como hizo Iturbide en México, incluyen a destacados eclesiásticos en las Juntas Soberanas. Del mismo modo se actuó en Tucumán, e incluso, excepcionalmente, el propio Bolívar, en 1827, nombró miembro del Consejo de Estado de la Gran Colombia al arzobispo de Bogotá.

En otras ocasiones, las luchas independentistas fueron presentadas como verdaderas cruzadas, como sucedió en la Gran Colombia. En esta zona, desde principios de 1825, se había propalado el infundio de que la Santa Alianza, y especialmente el gobierno francés, proyectaban una invasión del territorio, con características similares a la que se había efectuado en España para reponer en el absolutismo a Fernando VII. Para preparar al pueblo, Simón Bolívar escribía así al general Francisco de Paula Santander: «No se olvide usted de declarar una cruzada contra herejes y ateos franceses, destructores de los sacerdotes, templos, imágenes y cuanto hay de sagrado en el mundo. El obispo de Mérida, y todos los fanáticos, pueden servir en este caso en los templos, en los púlpitos y en las calles»³².

En el aspecto patronal es donde mejor se observa esta actitud de los nuevos gobiernos. Estos, en un principio, confundieron a la Iglesia con cualquier confesión protestante, con lo que estuvieron a punto de cometer el error de crear iglesias nacionales o locales, perdiendo la universalidad con la que se proyectaba la Iglesia católica. Al rectificar, intentaron con ansiedad el reconocimiento diplomático de la Santa Sede, buscando, además,

30. Así lo entienden, entre otros, Roberto M. TISNES, *El clero y la independencia en Santa Fe*, en «Historia Extensa de Colombia», Bogotá, 1971, XIII, tomo IV, pp. 120 y ss. y Guillermo FIGUERA, *La Iglesia y su doctrina en la independencia de América*, Caracas, 1960; también GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *op. cit.*

31. *Memoria del Gobierno del virrey Abascal, (1806-1816)*, edic. de Vicente RODRÍGUEZ CASADO y José Antonio CALDERÓN QUIJANO, Sevilla, 1944, I, pp. 24-25.

32. Lima, 11 de marzo de 1825, en Bolívar, *cit.* (2), p. 280. También, José A. FERRER BENIMELI, «Bolívar y la masonería», en *Revista de Indias* (1983), 172.

conseguir que todos los obispos fueran fieles a su causa³³. Además, el reconocimiento del Vaticano, también les servía para contactar con otros países, con lo que el peso moral y político se multiplicaba.

También, en última instancia, se deseaba alcanzar la idílica Iglesia-Estado. Con ello se controlaba a la institución eclesial, a casi toda la sociedad, así como conocer los medios económicos que la Iglesia podía utilizar. Es decir, se iba detrás de aplicar una estupenda fórmula política, en el mejor espíritu laicista-masónico para definir y consolidar la naciente nacionalidad: la permanente ambigüedad³⁴.

7. LA PROYECCION DEL CASO COLOMBIANO

Uno de los mejores ejemplos de cómo se dio en la práctica lo encontramos en los primeros años del gobierno colombiano del General Santander. Este fue un intento serio de enlazar, jurídicamente, las Leyes de Indias con la independencia y el gobierno republicano. Además, la experiencia legisladora alcanzaba mayor amplitud, porque detrás de Santander, estaba Bolívar.

En un primer momento, el naciente e inseguro gobierno no quiere provocar a la religiosidad popular. Por ello, el 4 de noviembre de 1819, hace una *Declaración*, en la que se profesa defensor de la fe católica, para que «la religión de Jesucristo se mantenga pura y en todo su esplendor». Por ello, estaba dispuesto a evitar «cualquier máxima que la ofenda, cualquier proposición en la que se contraríen sus dogmas». Sin embargo, para alcanzar estas metas, no se emplearían «métodos violentos o inquisitoriales», y sí una enorme firmeza legal y moral, que se haría efectiva a través de un apropiado Tribunal Jurisdiccional, creado en el propio arzobispado de Bogotá, siendo su Presidente el Provisor del mismo arzobispado³⁵.

Es interesante analizar la fundamentación de la *Declaración*, salpicada de citas de San Pablo y de los Santos Padres. La justificación jurídica la encontramos en un decreto posterior. Es un interesante documento en el que ¡el Gobierno! nombra a un juez instructor ¡eclesiástico!, para los asuntos del dogma y la disciplina; en él, el mismo Gobierno se declara «Protector de la Iglesia católica». Este era el motivo por el que se creía en el deber de auxiliar a la jurisdicción eclesiástica, llegándose, en la práctica, a una situación que en nada envidiaba al regalismo dieciochesco³⁶.

33. LETURIA, *op. cit.*, así como la valiosísima síntesis que ofrece en la pequeña monografía *La encíclica de Pio VII sobre la revolución hispanoamericana*, Sevilla, 1948, así como VARGAS UGARTE, *op. cit.*

34. Remitios a nuestro trabajo *Comportamiento...*, *op. cit.*

35. Santa Fe, 4 de noviembre de 1819, en *Decretos del General Santander, 1819-1921*, compilados por Felipe OSORIO RACINES, Bogotá, 1969, pp. 41-44.

36. Santa Fe, 16 de diciembre de 1819; *Idem*, pp. 66-67.

Más desarrollado y articulado técnicamente, aparece el mismo planteamiento en otro decreto, de enero del siguiente año, acerca del conocimiento de las causas de religión. En el primer *considerando*, ya se afirma que «la Religión Católica es la única que profesa la Nueva Granada y al Supremo Gobierno de la República corresponde velar, para que se conserve pura y sin mezcla de error, y atendiendo a que el mismo Gobierno debe dar las reglas y determinar el modo y forma de juzgarse a los acusados de irreligión, por ser un delito que tiene pena establecida en las leyes y del que conoce la autoridad eclesiástica por delegación de la civil...»³⁷.

Había que evitar por todos los medios que surgieran grupos disidentes, aunque hubiera que usurparle funciones a la autoridad eclesiástica. Por eso, aparte de esos principios jurídicos indicados, se buscó la fórmula práctica de vincular al catolicismo a todos los empleados públicos, por lo que, en caso de conflicto, se les podía pedir cuentas a través del citado tribunal. Así se decretó en diciembre de 1819. Además, en el *considerando* introductorio del decreto se interpretaba que todos los eclesiásticos del país, por el hecho de serlo, también eran funcionarios del Gobierno, autodenominándose el General Santander «Patrono de la Iglesia». Por tanto, y como consecuencia de esta situación, en la propia fórmula de juramento, se les obligaba a los eclesiásticos a «sostener el orden y la tranquilidad, predicar la obediencia a las autoridades y a no maquinarse, en modo alguno, contra el Estado»³⁸.

Ello le sirvió para tener acceso al tema económico. La necesidad de dinero era muy grande, pues no sólo había que financiar el funcionamiento del Gobierno, sino también las continuas campañas bélicas bolivarianas.

Para solventar el grave déficit, se acude a la iglesia. La actuación legal en este campo se centró sobre dos aspectos: las vacantes episcopales y de curatos y los deudores de diezmos.

En el primer aspecto, fue el propio obispo de Popayán, Salvador Jiménez de Enciso, quien, por sus continuas campañas en favor de la causa real, provocó que lo expulsasen de la diócesis en 1820³⁹. Aprovechando la circunstancia, se decretó la ocupación de todas sus temporalidades⁴⁰, las que, desde luego, no le fueron devueltas, cuando Bolívar consiguió atraérselo al campo republicano dos años después. En el mismo sentido, se firmó una Providencia el 20 de mayo de 1820, dirigida al Provisor-Gobernador del arzobispado de Bogotá, en la que se le comunicaba que se tomaba «en empréstito una parte de los caudales de fábrica y cofradías de todas las igle-

37. Santa Fe, 19 de enero de 1820; *Idem*, pp. 81-84.

38. Santa Fe, 22 de diciembre de 1819; *Idem*, pp. 71-72.

39. TISNES, *op. cit.*, pp. 131-133.

40. Santa Fe, 11 de enero de 1820 y 25 de abril de 1821, en *Decretos*, *op. cit.*, pp. 78-79 y 185-187, respectivamente. En el segundo se aduce que el decreto quedaba aprobado por haber sido bien informado en una junta de teólogos y canonistas, con lo que se confirma aún más lo que venimos diciendo.

sias del arzobispado, imponiéndose una contribución general a todas las Provisiones, excepto las tres del Norte (sic), en la cual debe quedar comprendido el venerable clero»⁴¹. Unos meses después también se decretó, que los beneficios de los curatos vacantes, o circunstancialmente abandonados por sus titulares pro-realistas, ingresarían sus beneficios en el Tesoro Público, debiendo actuar conjuntamente, en la nueva provisión del cargo, la autoridad civil y la eclesiástica⁴².

Mayor atención, si cabe, se le dedica al tema de los diezmos: desde noviembre de 1819, a agosto de 1820, firmó el Gobierno del General Santander diez decretos al respecto. Partiendo del prorrateo que debía hacerse, entre el Erario público y la mesa capitular, de los fondos existentes en la Tesorería de Diezmos⁴³, hasta llegar a la propia reglamentación de cómo funcionarían las Juntas de Administración de Diezmos. Tal como dijimos antes, en ello se observa la coexistencia jurídica de la conocida Ordenanza de Intendentes mezclado con principios legales del nuevo Gobierno republicano. Es por ello, por lo que constantemente se avanza al respecto, pues las necesidades económicas del Gobierno, así como por la aprobación de la correspondiente autoridad eclesiástica, se llega a decretar, ya por el propio Bolívar, que «los caudales de diezmos de las provincias comprendidas en el arzobispado, se enterarán en la Tesorería General, con arreglo a la Providencia del Señor Presidente de la República»⁴⁴.

De forma paralela al tema de los diezmos, fue el de los fondos, que se decía «estaban fuera del Tesoro Público». Un caso nos sirve de ejemplo. Al saber que en las cajas del Comisario de los Santos Lugares, el franciscano fray Francisco Vargas, existían caudales que, por las circunstancias del momento no podían aplicarse conforme a sus fines, se les exigieron bajo la fórmula de un empréstito y, mientras tanto, serían reconocidos como deuda nacional⁴⁵. Otras veces se acudió a la misma solución, tal como sucedió con todos los fondos de la iglesia Cundinamarca en mayo de 1820, aplicándose a todas las iglesias conforme se fue avanzando en la ocupación militar del territorio⁴⁶.

Pero la demanda de fondos al clero y a las instituciones piadosas no se detuvo aquí. También en mayo del mismo año 1820, se firmó un decreto, con la oportuna autorización de la autoridad eclesiástica por el que se le solicitaba al clero del arzobispado de Bogotá una subvención obligatoria de

41. *Idem*, pp. 117-118.

42. Bogotá, 17 de agosto de 1820; *Idem*, pp. 142-143.

43. Santa Fe, 16 de noviembre de 1819; *Idem*, p. 52.

44. Santa Fe, 16 de noviembre de 1819; Bogotá, 24 de mayo de 1820 y Bogotá, 17 de agosto de 1820; *Idem*, pp. 52-55, 130-131 y 143, respectivamente. En el último se incluyen las Provincias del Norte que, como indicamos, habían quedado antes excluidas.

45. Bogotá, 19 de mayo de 1820; *Idem*, pp. 114-117.

46. Bogotá, 23 de mayo de 1820; *Idem*, pp. 125-127.

12.000 pesos. De ella, según el artículo 2.º no quedaba excluido nadie: Deán y Cabildo, curas, capellanes de coros y ermitas, conventos de religiosos y de monjas, eclesiásticos sin beneficio, colegios y Universidad⁴⁷.

Tal como indicamos al principio, tampoco se descuida, a pesar de ser momentos muy complicados, el tema de la aplicación de los estudios eclesiásticos, una vez reformados y es que la situación intelectual del clero empezaba a preocupar a las autoridades. A petición de algún miembro de la jerarquía eclesiástica, abrieron sus puertas, para impartir enseñanza de filosofía y teología, el Colegio de San Francisco de Tunja y el Seminario de Popayán. Sin embargo, quedaba muy claro que siempre debía mediar la autoridad civil en el tema del enfoque doctrinal de los planes de estudio que se aplicasen⁴⁸.

Para concluir diremos que, esta cantidad de decretos en los que se hace referencia, directa o indirectamente, a la Iglesia, los eclesiásticos, o instituciones afines, conformaron el primer gran cuerpo legal de Colombia. Tanta era la importancia social que tenía la Iglesia, como la económica, además, que le atribuían o, efectivamente tenía. Hasta tal punto esto era así que, cuando en 1825 Bolívar organiza la reunión para proyectar la Confederación Andina, la persona elegida por el General Santander para representar a Colombia fue el sacerdote cartagenero Manuel Benito Rebollo. La circunstancia llevó a Bolívar a efectuar la reflexión siguiente: «Ahora que vuelvo a leer su carta, veo que usted nombra al Padre Rebollo para el Gran Congreso Americano. Yo lo conozco y se que tiene mucho talento, pero qué dirán los enviados de las demás naciones al ver uno de hábitos: dirán que no tenemos casacas»⁴⁹. En el mejor espíritu laicista del momento, la frase se comenta por sí sola, siendo sintomática del ideario y del comportamiento que estaba teniendo, tanto la Iglesia como el Estado, desde algunos años atrás.

47. Bogotá, 23 de mayo de 1820; *Idem*, pp. 128-129.

48. Bogotá, 19 de mayo de 1820; 7 de noviembre de 1820 y 16 de mayo de 1821; *Idem*, pp. 113-114, 169-172 y 189-191, respectivamente.

49. Arequipa, 30 de mayo de 1824, en BOLÍVAR, *cit.*, p. 291.