

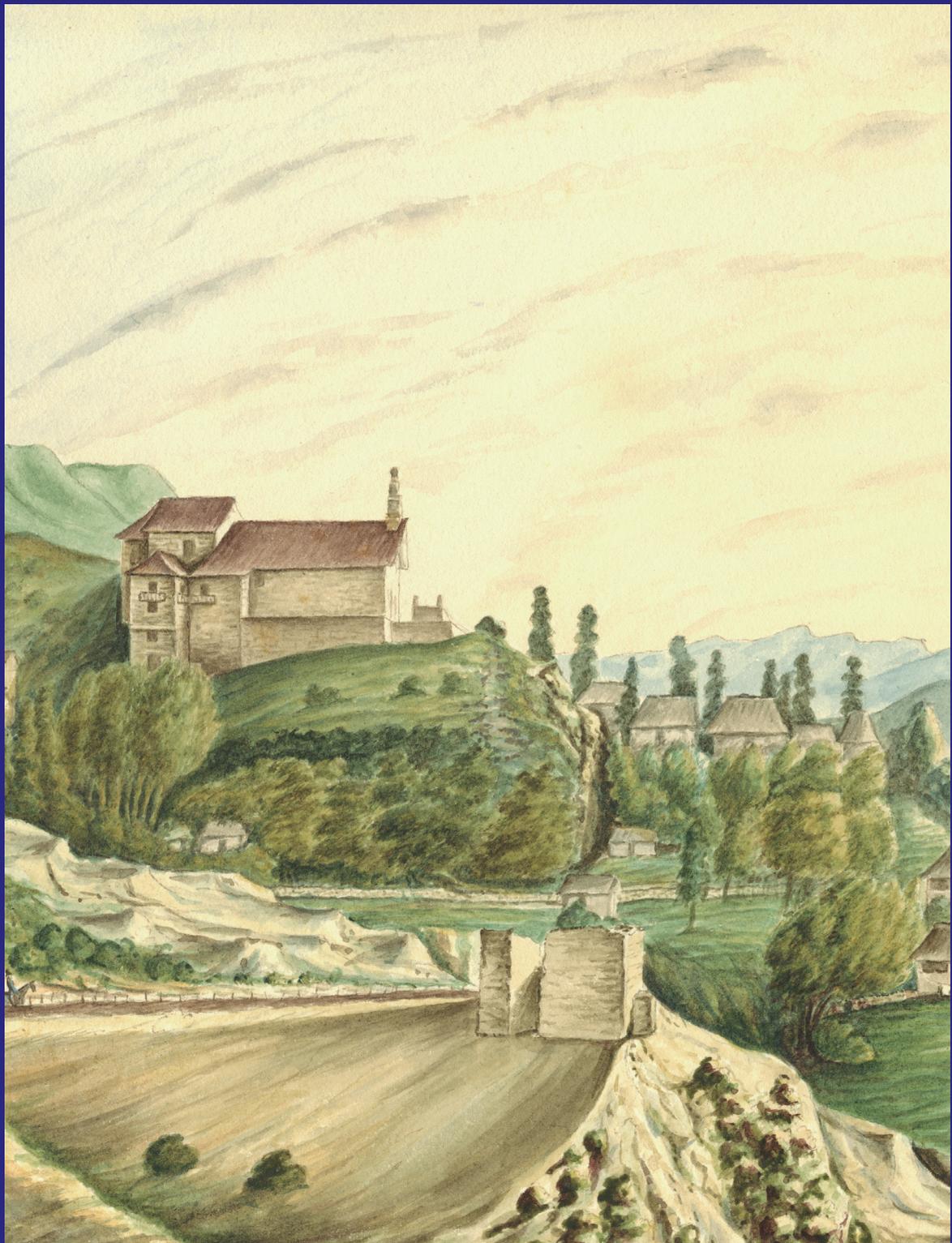
Iglesia sin rey

El clero en la independencia neogranadina

1810-1820

Guillermo Sosa Abella

COLECCIÓN AÑO 200 Instituto Colombiano de Antropología e Historia



Iglesia sin rey

El clero en la independencia neogranadina
1810-1820

Guillermo Sosa Abella

COLECCIÓN AÑO 200

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Iglesia sin rey

El clero en la independencia neogranadina
1810-1820

Guillermo Sosa Abella



Sosa Abella, Guillermo

Iglesia sin rey. El clero en la independencia neogranadina 1810-1820. / Guillermo Sosa Abella. – Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2019.

268 páginas ; 1 figura ; 17 X 24 cm – (Colombia año 200).

ISBN: 978-958-8852-86-7

1. Clero – Política y religión – Monarquía Española. / 2. Colombia – Historia. / 3. Colombia guerra de independencia, 1810-1819. / 4. Iglesia y problemas sociales – Historia. / 5. Patriotismo – Realismo. / 6. Nuevo Reino de Granada. / 7. Siglo XIX – I. Sosa Abella, Guillermo. / II. Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.

986.103

SCDD20

Catalogación en la fuente: Biblioteca Especializada, ICANH.

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH

Colección Año 200

Nicolás Loaiza Díaz

Director general

Marta Saade Granados

Subdirectora científica

Jorge Augusto Gamboa Mendoza

Coordinador del Grupo de Historia Colonial

Nicolás Jiménez Ariza

Responsable del Área de Publicaciones

Ivón Alzate Riveros

Coordinación editorial

María Angélica Ospina Martínez

Corrección de estilo

Dígitos y Diseños Industria Gráfica S. A. S. - Bernardo Arias

Diagramación y cubierta

Detalle de *Une procession à Bogota, ca. 1935*. Auguste Le Moyne (1800- ca. 1880), José Manuel Groot (1800-1878) - atribuido. Acuarela (acuarela / papel verjurado de fabricación industrial) Colección Museo Nacional de Colombia, reg. 5489. Foto: ©Museo Nacional de Colombia, Samuel Monsalve Parra

Ilustración de cubierta

Primera edición, noviembre de 2019

ISBN: 978-958-8852-86-7

© **Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH**

Guillermo Sosa Abella

Calle 12 n.º 2-41

Teléfonos: (57 1) 4440544, ext. 1111

Bogotá, D. C., Colombia

www.icanh.gov.co



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Impreso por:

DÍGITOS Y DISEÑOS INDUSTRIA GRÁFICA S. A. S.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
1. FUENTES DE INGRESOS	19
2. LOS FELIGRESES Y SUS SACERDOTES	79
3. LA ACCIÓN POLÍTICA DE LOS SACERDOTES	111
4. LA JUSTICIA ECLESIAÍSTICA Y LA UNIDAD DEL CLERO	149
5. OBISPOS, GOBERNADORES ECLESIAÍSTICOS, CABILDOS CATEDRALICIOS	179
6. PATRONATO	217
COMENTARIO FINAL	243
BIBLIOGRAFÍA	247

INTRODUCCIÓN

“Así como los buenos eclesiásticos son la margarita preciosa por cuya subsistencia debemos vender nuestros campos y nuestras mieses; así los malos son la polilla roedora de la sociedad”, decía Antonio Nariño en su *Bagatela* del 12 de enero de 1812¹. Su deseo era definir el lugar preciso que el clero debía ocupar en la transformación política que se estaba adelantando y alertar sobre las distorsiones que al respecto observaba. Señalaba que “se han salido de la esfera de su ministerio sagrado” y “dotados de un espíritu de dominación [...] todo lo quieren saber y gobernar”; “[son] ciudadanos cuando les conviene y eclesiásticos cuando se les quiere tocar el pellejo”; reclaman “los derechos de ciudadanía en lo favorable” y, “cuando se trata de imponerles alguna pena pecuniaria o personal”, alegan el fuero. De acuerdo a las circunstancias se mostraban los más beligerantes defensores de la igualdad o, por el contrario, defendían a morir las distinciones y el supuesto carácter superior de su condición. Todo esto podían hacerlo porque contaban, según Nariño, con una población supersticiosa que los concebía casi a la misma altura que Jesucristo. En el fondo, no eran más que “fanáticos” que fomentaban las pasiones y sabían disfrazar sus verdaderos intereses.

En otro momento del proceso independentista, el 19 de julio de 1819, el coronel José María Barreiro le expresaba al virrey Sámano su desconfianza con relación a los sacerdotes. Unos deseaban el exterminio de las tropas leales al rey y otros se acomodaban al partido que más les convenía, eludiendo cualquier

¹ El bagatelista a su amigo, en *La Bagatela*, n.º 29, 12 de enero de 1812.

compromiso². El oficial concluía señalando que “era muy difícil conocerlos y muy raro el caso en el que se expresaran con sinceridad”³.

En las líneas que Nariño les dedicó a los religiosos, trasluce el ideario del absolutismo ilustrado respecto a la religión y la Iglesia y, desde esa perspectiva, buscó sin mucha fortuna impedir que los curas intervinieran por cuenta propia en los asuntos políticos; su presencia en las guerras entre ciudades da cuenta de ese fracaso⁴. Por otro lado, la carta del jefe realista es la constancia de su impotencia para descifrar lo que perseguían los curas y para alistarlos plenamente en su causa.

Al concebir a los religiosos como lo hicieron en su época los dirigentes citados, esto es, como aliados incómodos o enemigos disimulados, la pregunta por su participación en el proceso independentista integra, con todo su peso, una perspectiva apropiada para indagar por el significado de sus acciones. La simulación y la hipocresía de la que unos y otros se quejan obligan a mirar en detalle las circunstancias en las que tales conductas se dieron, para intentar comprender lo que ellas significaron para los hombres de la Iglesia.

El principal propósito al que implícita o explícitamente se ha abocado la mayor parte de la producción historiográfica en torno a la Iglesia durante el periodo independentista ha sido por supuesto determinar con cuál de los bandos

² “Oficio n.º 189 del coronel Barreiro al virrey Sámano. Paipa, 19 de julio de 1819”, en *Los ejércitos del rey. 1818-1819*, comp. por Alberto Lee López (Bogotá: Fundación para la Conmemoración del Bicentenario del Natalicio y el Sesquicentenario de la Muerte del General Francisco de Paula Santander / Biblioteca de la Presidencia de la República, 1989), doc. 563.

³ “Oficio n.º 189 del coronel Barreiro”, en *Los ejércitos del rey*, doc. 563.

⁴ Rodrigo Llano Isaza, *Centralismo y federalismo (1810-1816)* (Bogotá: El Áncora / Banco de la República, 1999); Clément Thibaud, *Repúblicas en armas: los ejércitos bolivarianos en la guerra de Independencia en Colombia y Venezuela* (Bogotá: IFEA / Planeta, 2003); Isidro Vanegas, *La revolución neogranadina* (Bogotá: Plural, 2013); Daniel Gutiérrez Ardila, *Un nuevo reino: geografía política, pactismo y diplomacia durante el interregno en Nueva Granada (1808-1816)*, colección Bicentenario (Bogotá: Centro de Estudios en Historia / Universidad Externado de Colombia, 2010); Georges Lomné, “Una ‘palestra de gladiadores’. Colombia de 1810 a 1828: ¿guerra de emancipación o guerra civil?”, en *Museo, memoria y nación: misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, comp. de Gonzalo Sánchez Gómez y María Emma Wills (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000), 287-312; Catalina Reyes Cárdenas, “Balance y perspectivas de la historiografía sobre Independencia en Colombia”, *Historia y Espacio* 5, n.º 33 (2009): 15-40; Armando Martínez Garnica, *El legado de la Patria Boba* (Bucaramanga: UIS, 1998); Jairo Gutiérrez Ramos, *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)* (Bogotá: ICANH, 2007); A. Sæther Steinar, *Identidades e Independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850* (Bogotá: ICANH, 2005).

en pugna se alineó y cuáles fueron las razones. Se ha puesto en evidencia el considerable número de clérigos que tomó parte en la fase inicial del proceso, su contribución en las juntas de gobierno y en la elaboración de diferentes documentos de carácter constitucional y legislativo de la época. La constatación de estos hechos ha llevado a concluir que, en su mayoría, el clero optó por la independencia. El continuo ataque de la Corona española a los recursos económicos de la Iglesia y, en general, el recorte de sus prerrogativas parecieron generar un grado tal de inconformidad que habría llevado a sus miembros a desear la ruptura de los vínculos políticos. Cuando por la vía de las armas la monarquía retomó el control, el clero —ya por temor al castigo o porque los años de gobierno criollo defraudaron sus expectativas de ser objeto de un mejor trato— se reconcilió con ella y abjuró de sus recientes actuaciones desleales. Esto no le valió para que muchos de sus miembros fueran castigados, similar a lo ocurrido con tantos otros súbditos del rey. Aquí surgiría la segunda gran razón por la cual el clero se hizo independentista. La represión, más allá de un determinado límite soportable, se unió a la inconformidad por todo lo perdido bajo la dinastía borbónica. Con argumentos más o menos elaborados, se ha buscado sustentar cómo la política seguida por Pablo Morillo en la Nueva Granada tuvo nefastas consecuencias para los intereses de la monarquía española, entre ellas, la de perder el apoyo del clero como reacción ante la prisión y el destierro de muchos de sus miembros⁵.

⁵ José Restrepo Posada, “La Iglesia y la Independencia”, en *Curso superior de historia de Colombia (1781-1830)*, ed. por Daniel Arias Argáez, Luis Augusto Cuervo, Rafael Gómez Hoyos, Fabio Lozano y Lozano y Enrique Otero D’Costa (Bogotá: Academia Colombiana de Historia / ABC, 1950) 2: 140-145; Brian R. Hamnett, “The Counter Revolution of Morillo and the Insurgent Clerics of New Granada, 1815-1820”, *The Americas* 32, n.º 4 (abr. 1976): 597-617; José David Cortés Guerrero, “La lealtad al monarca español en el discurso político religioso en el Nuevo Reino de Granada”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 37, n.º 1 (2010): 43-83; José David Cortés Guerrero, “Las discusiones sobre el patronato en Colombia en el siglo XIX”, *Historia Crítica*, n.º 52 (ene.-abr. 2014): 99-122; Ana María Bidegain, “Los apóstoles de la insurrección y el vicario castrense (1810-1820)”, *Boletín de Historia y Antigüedades* 856 (jun. 2013): 199-237; Luis Carlos Mantilla, *Los franciscanos en la Independencia de Colombia* (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1995); Carlos Mario Alzate, Fabián Leonardo Benavides y Andrés Mauricio Escobar, *La vida cotidiana en el Convento de San José de Cartagena de Indias hacia mediados del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX* (Bogotá: Ediciones USTA, 2013); Fernán Enrique González González, *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia* (Bogotá: CINEP, 1997); Juan Pablo Restrepo, *La Iglesia y el Estado en Colombia* (Bogotá: Banco Popular, 1987; Londres: Emiliano Isaza, 1885).

Una vez se afirmó que el clero fue mayoritariamente independentista en su primera etapa, se formuló la pregunta acerca del peso de ese aporte en el contexto de todas las fuerzas antipensulares. Nadie dudó de su importancia y significado. Varios autores hicieron suya la frase de Jorge Tadeo Lozano según la cual “la revolución que nos emancipó fue una revolución clerical”, una afirmación que ha gozado de gran aceptación, aunque todavía no se hayan hecho explícitas sus implicaciones. De la alta cantidad de clérigos que intervinieron en el proceso independentista se dedujo su supuesta naturaleza. La reivindicación permanente de la religión, hecha por los líderes del movimiento, vendría a confirmar semejante aserto. Aceptado todo lo anterior, el siguiente paso fue sostener que la intervención del clero, además de importante, fue decisiva⁶.

Ante esto, cabe preguntarse si la inconformidad del clero fue tal como para hacerse autonomista y luego independentista y si la represión llegó a ser tan decisiva como para reconducirlo al monarquismo y, más tarde, para hacerlo de nuevo independentista y republicano⁷. La respuesta que se propone es que estos cambios no fueron tanto el efecto de los factores que se aducen como de los resultados en los campos de batalla, los que a su vez estaban condicionados en gran medida por las condiciones políticas y militares de Europa. Esos desplazamientos, en lo fundamental, obedecieron a la necesidad del clero de mantenerse como cuerpo ante la presión de los hechos, de los cuales otros sectores eran los agentes decisorios, no ellos. Se hizo patriota porque el movimiento autonomista que contribuyó a crear derivó en independentista, ante los hechos externos europeos y bajo la conducción de una élite criolla civil. El retorno del rey y la llegada de Morillo transformaron el escenario y la Iglesia buscó mantener su lugar al menor costo posible, lo que finalmente llevó a cabo. No dejó la causa monárquica sino solo cuando otros la derrotaron. Esto no quiere decir que su acción fue inocua. Por el contrario, su contribución fue alta, tanto para el independentismo como para la monarquía restaurada. Los castigos y exacciones

⁶ Luis Ervin Prado Arellano, “Clérigos y control social. La cimentación del orden republicano, Popayán 1810-1830”, *Reflexión Política* 25 (jun. 2011): 152-163; Iván Darío Toro Jaramillo, “Clero insurgente y clero realista en la revolución colombiana de la Independencia”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 17 (abr. 2008): 119-136.

⁷ Un estudio de estos desplazamientos, no referido al clero en particular sino al conjunto de la élite neogranadina, para el periodo comprendido entre 1815 y 1819, puede consultarse en: Daniel Gutiérrez Ardila, *La Restauración en la Nueva Granada (1815-1819)* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2016).

que padecieron sus miembros, más que probar su toma de partido, expresan el costo de su continua adaptación a las circunstancias. Esto, a su vez, antes que una posición oportunista y falta de criterio, refleja una profunda convicción sobre su defensa de la Iglesia.

Otra perspectiva desde la que se ha abordado la orientación política seguida por el clero indaga en la influencia que tuvieron determinadas corrientes de pensamiento en el proceso independentista. Se ha examinado el grado de incidencia de la Ilustración y la escolástica española del siglo XVII, así como del galicanismo y el jansenismo. Autores como Rousseau, Suárez, Molina, Mariana, Bossuet y Van Espen, entre otros, así como también el constitucionalismo francés y el norteamericano, han sido objeto de examen y de posiciones encontradas que, a su vez, han conducido a caracterizaciones diferentes respecto a la naturaleza de dicho proceso⁸. Los textos elaborados por eclesiásticos vinculados a alguno de los bandos en lucha han sido analizados a la luz de esas supuestas o reales influencias, llegando a resaltar el peso de la tradición escolástica, sin llegar a resultados contundentes.

La producción historiográfica ha considerado que el clero participó en todas las actividades decisivas en las que el bando independentista hubo de enfrentar al realismo. Esto a pesar de que las investigaciones se han orientado sobre todo —si no exclusivamente— a indagar sobre su desempeño como difusor de las ideas del movimiento a través de los sermones, la prensa y los catecismos

⁸ Rafael Gómez Hoyos, *La revolución granadina: ideario de una generación y de una época, 1781-1821* (Bogotá: Temis, 1962); Jaime Urueña Cervera, *Nariño, Torres y la Revolución Francesa* (Bogotá: Aurora, 2004); Carmen-José Alejos Grau, “Teólogos neogranadinos en los tiempos de la Independencia”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 17 (2008): 97-118; Ana María Bidegain, “La expresión de corrientes en la Iglesia neogranadina ante el proceso de reformas borbónicas y la emancipación política (1750-1821)”, en *Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad*, dir. por Ana María Bidegain (Bogotá: Taurus, 2004), 145-180; William Elvis Plata Quezada, “Del catolicismo ilustrado al catolicismo tradicionalista”, en *Historia del cristianismo en Colombia*, 181-221; William Elvis Plata Quezada, “Un acercamiento a la participación del clero en la lucha por la independencia de Santafé y la Nueva Granada: el caso de los dominicos (1750-1815)”, *Fronteras de la Historia* 14, n.º 2 (2009): 282-313; Javier Ocampo López, *El proceso ideológico de la emancipación en Colombia* (Bogotá: Planeta, 1999); Javier Ocampo López, *La independencia de los Estados Unidos de América y su proyección en Hispanoamérica: el modelo norteamericano y su repercusión en la independencia de Colombia* (Caracas: IPGH, 1979); Horacio Rodríguez Plata, *Andrés María Rosillo y Meruelo*, Biblioteca de Historia Nacional 69 (Bogotá: Editorial Cromos, 1944); María Teresa Calderón y Clément Thibaud, *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela, 1780-1832* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia / República Francesa / Cooperación Regional para los Países Andinos / IFEA / Taurus, 2010).

patrióticos y en su intervención en los cuerpos de representación popular. En cuanto a lo primero, se han puesto en evidencia los elementos religiosos de la interpretación que de los hechos se hizo allí y, en relación con lo último, se ha llamado la atención sobre la amplia inclusión del clero en esos cuerpos⁹.

El presente trabajo busca conocer cómo las circunstancias políticas que definieron la crisis de la monarquía española en el virreinato de la Nueva Granada afectaron al clero y cómo este reaccionó frente a ellas. Esto debería aportar los elementos necesarios para indagar acerca de cuáles fueron los factores que condicionaron la posición asumida por la Iglesia frente a la confrontación que tenía lugar y para comprender la conducta que en tal sentido desplegó. En respuesta a esta pregunta, pero al mismo tiempo buscando ampliar la perspectiva desde la cual se puede entender el significado político y social de la Iglesia, la coyuntura independentista debe permitir poner en evidencia, entre otros aspectos, el grado de consistencia administrativa y económica que estaba en la base de la estructura y de la carrera eclesiásticas, los factores sobre los cuales se fundaba el vínculo entre el clero y la feligresía, las particularidades que asumió la participación política de la Iglesia, el carácter de las relaciones entre los miembros del clero y las características de su interlocución con las autoridades civiles.

Aunque no agotan las posibilidades de explicación, estos aspectos tienen un peso importante, tal como se pretende demostrar a lo largo de estas páginas,

⁹ Javier Ocampo López, *El cura Juan Fernández de Sotomayor y Picón y los catecismos de la Independencia* (Bogotá: Editorial de la Universidad del Rosario, 2010); Javier Ocampo López, *Catecismos políticos en la independencia de Hispanoamérica* (Tunja: UPTE, 1988); Margarita Garrido, “Los sermones patrióticos y el nuevo orden en Colombia, 1819-1820”, *Boletín de Historia y Antigüedades* 91, n.º 826 (2004): 461-483; Margarita Garrido, “Nueva Granada entre el orden colonial y el republicano: lenguajes e imaginarios sociales y políticos”, en *Las independencias hispanoamericanas. Interpretaciones 200 años después*, coord. por Marco Palacios (Bogotá: Norma, 2009), 93-125; Viviana Arce Escobar, “El púlpito entre el temor y la esperanza: ideas de castigo divino y misericordia de Dios en la oratoria sagrada neogranadina, 1808-1820”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 17, n.º 1 (2012): 77-107; José David Cortés Guerrero, “Los sermones en la Independencia colombiana. De la defensa del monarca español a la defensa de la república”, en *Independencia: historia diversa*, ed. por Bernardo Tovar Zambrano (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012), 151-182; José David Cortés Guerrero, “Religión e Iglesia en la Independencia neogranadina”, en *El bicentenario de la Independencia: legados y realizaciones a doscientos años*, ed. por José David Cortés Guerrero (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014), 359-377; Pablo Rodríguez, “Miedo, religiosidad y política: a propósito del terremoto de 1812”, en *Independencia: historia diversa*, 183-207; Eduardo Cárdenas, *Pueblo y religión en Colombia (1780-1820)* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004).

con el fin de responder preguntas como estas: ¿existieron factores institucionales relacionados con el sostenimiento económico de las estructuras diocesanas, con la asignación de cargos y, en general, con la promoción de las carreras de los sacerdotes, que impulsaran a estos últimos a asumir una posición independentista? ¿La influencia del clero sobre sus feligreses fue tal que estos secundaron sus posiciones y, en consecuencia, fueron los curas quienes en buena medida definieron la suerte del movimiento patriota? ¿Cuáles fueron los límites de la acción revolucionaria del clero? ¿Las circunstancias políticas debilitaron a la Iglesia y las autoridades civiles se sirvieron de ese hecho para el logro de sus fines? ¿Cuáles fueron los mecanismos empleados por las autoridades eclesiásticas para incidir en los hechos políticos que se desarrollaban?

A lo largo de estas páginas se busca argumentar que la Iglesia, a través de sus diversas instancias, no expresó en escritos ni en hechos idea alguna sobre una nación independiente; por el contrario, se defendió, en lo que le afectaba, de lo que al respecto elaboraron restringidos grupos de las élites civiles. Tal defensa tomó la forma de una reivindicación corporativa que, llegado el momento, inspiró su proceder político contra realistas y patriotas. Sus acciones, más allá de apuntar a la defensa de la monarquía o la república, centraron su interés fundamentalmente en sus ingresos, cargos, tribunales, fueros y preeminencias.

En una situación en la que ambos bandos en lucha tenían en general una misma política frente al clero, este se acomodó a las circunstancias, sin mantener una posición de principios frente a la monarquía o la república, como sí lo hicieron otros sectores que, si bien debieron adaptarse a las cambiantes circunstancias, llegado el momento se concentraron en la organización y dirección de cuerpos armados. En coherencia con la posición asumida, las mayores manifestaciones de insubordinación del clero ocurrieron por lo general en escenarios donde no era nueva ni ajena su presencia y en los que, llegado el momento, pudo con relativa facilidad retroceder. Inclusive, importantes brotes de rebeldía no sucedieron contra autoridad civil monárquica o republicana alguna, sino contra las propias autoridades diocesanas, como una expresión más de los intereses corporativos en juego, entrecruzados con los intereses provinciales de la misma naturaleza.

En este trabajo se considera la Independencia como una serie de eventos a través de los cuales, al mismo tiempo que se puede observar el surgimiento de nuevas dinámicas, se facilita el reconocimiento de aspectos de más larga duración que quizás no fueran perceptibles en otras circunstancias. El periodo

transcurrido entre 1808 y 1819, como es suficientemente conocido, estuvo marcado por la intensidad y la velocidad con la que sucedieron los hechos. Esto puso en evidencia el grado de solidez de las posiciones asumidas, tanto como la capacidad para responder a los nuevos retos. Las respuestas del clero estuvieron signadas por esos cambios, por la velocidad en la que se sucedieron, pero también por la experiencia acumulada durante tres siglos: cambios en los órganos de gobierno, en correspondencia con los avatares de la guerra; transformaciones en la naturaleza y los objetivos de la confrontación bélica; radicalización de las posiciones, seguida de intempestivos retornos hacia posiciones anteriores; condenas severas seguidas de indultos y, en todos estos hechos, la incidencia y el peso ineludible de los acontecimientos peninsulares y europeos que se sucedían con no menor celeridad.

Dada la perspectiva que aquí se asume, ciertos fenómenos relacionados con la Iglesia se analizan con relativa independencia de si los gobiernos eran monárquicos o patriotas, toda vez que lo que incidía en aquellos era el hecho de tener que enfrentar un poder civil y militar que por igual afectaba negativamente sus intereses. Esto no significa pasar por alto la naturaleza de los gobiernos que se fueron alternando y las consecuencias que generaron, sino evitar definir cada conducta acudiendo al tentador expediente de la oposición entre realismo y patriotismo.

El presente texto se ha organizado en seis capítulos. En el primero se ofrece una visión general de las condiciones económicas de los sacerdotes y de la forma como la crisis de la monarquía afectó el recaudo de recursos para el pago de estipendios, los concursos para la asignación de beneficios y los sistemas de promoción sacerdotal. El segundo capítulo centra su atención en la relación que establecieron los feligreses con sus párrocos. Se busca determinar cómo las poblaciones y sus respectivos párrocos reaccionaron ante los hechos que la nueva situación política trajo consigo y lo que esta significó en cuanto a revalidar los lazos que unían a ambas partes o, por el contrario, impugnarlos. Lejos de un comportamiento homogéneo, fueron las circunstancias propias de cada feligresía las que condicionaron la participación del clero, cuyas características se abordan en el tercer capítulo. Esa participación asumió unas formas determinadas y tuvo un valor específico con relación al conjunto de hechos que se desarrollaron, ya fuera en favor o en contra de la Corona. La actividad cotidiana del clero favoreció unas formas de intervención política a la que, a su vez, le impusieron unos

límites, más allá de los cuales sería pertinente observar qué tanto se traspasaron y cuál fue su valor en el resultado final de la contienda.

El cuarto capítulo aborda algunas de las diferencias suscitadas o exacerbadas dentro del clero a raíz del proceso de independencia. Este propició un clima de controversia tal que ciertas normas y jerarquías fueron objetadas de una manera más abierta y directa de lo que era común. Se busca establecer el carácter de estas contradicciones, su alcance, las formas empleadas para su solución y la conducta seguida por monárquicos y patriotas frente a ellas. El quinto capítulo analiza las reacciones de los superiores eclesiásticos frente a las contingencias que la crisis suscitó. La presión de realistas y patriotas y el recrudecimiento de los conflictos internos anteriormente señalados exigieron una respuesta en muchos casos inmediata y de consecuencias imprevisibles. El gran temor que, sobre todo —pero no solamente—, la jerarquía eclesiástica expresó siempre fue el de la división de la Iglesia. La amenaza de “cisma” fue un referente constante en sus decisiones y contra la cual desplegó sus mayores esfuerzos.

Finalmente, el sexto capítulo explora los términos en los cuales se presentó, bajo las nuevas circunstancias, el antiguo tema del patronato. Esta figura fue la máxima expresión del choque entre la urgente necesidad de la institución eclesiástica por preservar su independencia y los avances de las autoridades civiles conducentes a invadir su jurisdicción. Aunque no abarcaba el conjunto de la relación entre las dos potestades, los aspectos que prescribía eran vitales para la existencia y el desarrollo de ambas partes. No en vano su transferencia del poder monárquico al republicano suscitó quizás el más intenso e importante debate ideológico de la época en lo que se refiere a la Iglesia. La negativa de ambas partes para ceder en sus pretensiones al respecto descubre el valor otorgado a lo que estaba en juego.

Las actividades políticas y militares propias del proceso independentista, así como la movilización social que las sostuvo, afectaron múltiples aspectos de la vida institucional de la Iglesia. Aquí se consideran algunos de ellos, bajo la perspectiva de que las opciones realista y patriota, para el clero, se subordinaron al interés por preservar la unidad, la independencia corporativa y, en resumen, su existencia. Esta obvia consideración con frecuencia queda desplazada ante el interrogante de si la posición asumida por el clero fue realista o patriota sin más. Sin embargo, esta no fue la pregunta principal que se formuló la Iglesia. Los seis capítulos que se desarrollan a continuación buscan sustentar lo anterior, lo que

a su vez permitirá definir algunos aspectos que caracterizaron el ingreso de la Iglesia en la etapa republicana.

Cerca de 1.830 clérigos, entre seculares y regulares, se distribuían en las diócesis de Santafé, Popayán, Cartagena, Santa Marta y Panamá. La mayor parte de ellos se concentró en la diócesis de Santafé; le seguían Popayán, Panamá, Cartagena y, por último, Santa Marta. La cantidad de sacerdotes en cada diócesis fue proporcional al número de pobladores que cada una de estas comprendía. Un número aproximado de 550 beneficios parroquiales se distribuían en el territorio cubierto por esas diócesis, lo que implicaba que una cantidad aproximadamente igual de sacerdotes seculares no podía llegar a ser propietaria de beneficio alguno. A esto hay que sumar el conjunto del clero regular —esto es, cerca de la tercera parte del total—, para el que estaba prohibido tal acceso¹⁰.

A pesar de las circunstancias especiales del periodo, como era corriente, cada diócesis mantuvo su independencia de las demás, a lo que contribuían las grandes distancias geográficas entre la mayor parte de sus sedes catedralicias. Además, las peculiares condiciones políticas y militares de cada una de las provincias en donde se asentaban, así como sus importantes diferencias en cuanto a extensión, recursos, miembros y población, permiten observar una realidad eclesiástica muy heterogénea. No obstante, la necesidad de precisar esas particularidades no impide —con las salvedades de rigor— trazar un panorama general de lo que sucedió durante la crisis de la monarquía española. En ausencia de órganos efectivos de centralización del conjunto del clero virreinal, fueron la formación religiosa, la doctrina, las normas de organización y dirección interna y la propia autoridad real, entre otros, los factores que crearon una base común a partir de la cual las diócesis reaccionaron en muchos aspectos de manera similar ante los nuevos hechos. En tal sentido, como se busca en este trabajo, es posible establecer pautas generales comunes a todas ellas.

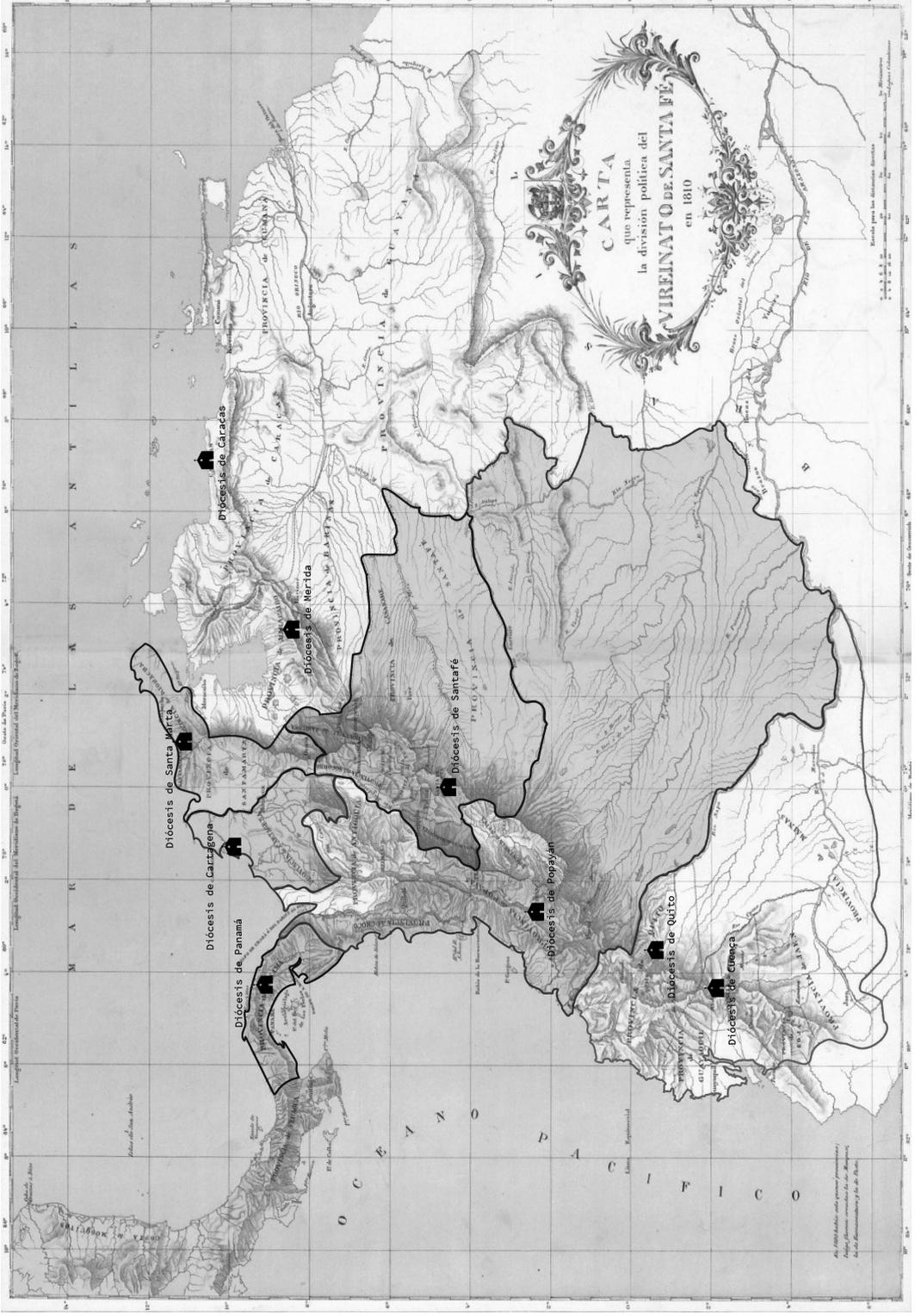
La mayor parte de la información que sustenta el presente texto ha sido consultada en el Archivo General de la Nación (AGN) de Colombia. Esto supone un énfasis en la mirada que tuvieron las autoridades civiles con relación a los hechos que se analizan, lo que, no obstante, se ha tratado de matizar a partir del

¹⁰ Roberto M. Tisnés, *El clero y la Independencia en Santafé (1810-1815)*, t. 4 de *Historia eclesiástica*, vol. 13 de *Historia Extensa de Colombia* (Bogotá: Academia Colombiana de Historia / Lerner, 1971), 63.

material impreso —obras de miembros del clero— depositado en las bibliotecas Luis Ángel Arango y Nacional de Colombia.

La realización del presente trabajo contó con el apoyo del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Diana Ahumada, Rubén Darío Serrato y Angie Pacheco contribuyeron de manera especial con las búsquedas documentales. A todos ellos, mis agradecimientos.

Figura 1. Carta que representa la división política del Virreinato de Santafé en 1810. Carta V del Atlas geográfico e histórico de la República de Colombia, 1890



Fuente: Codazzi, Agustín, Manuel María Paz y Felipe Pérez. Atlas geográfico e histórico de la República de Colombia. (Paris: A. Lahure, 1890).

1. FUENTES DE INGRESOS

Autoridades patriotas y realistas respondieron a los retos presentados por lo que constituía la base económica primordial de la actividad eclesiástica, cuyo valor político apremiaba soluciones inmediatas. Tanto los recursos que se destinaron al pago de los servicios religiosos, como los que se buscaron extraer al clero por la vía de préstamos, contribuciones forzadas, donaciones, etc., fueron objeto de decisiones condicionadas por la situación fiscal y por los imperativos políticos cuidadosamente administrados. A continuación, se busca ofrecer una visión general de la condición económica de los clérigos y de sus carreras eclesiásticas, en la perspectiva de conocer el significado que estos aspectos tuvieron durante el proceso independentista.

LA CARRERA SACERDOTAL

Cuando, a finales del siglo XVIII, Basilio Vicente de Oviedo escribió *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino*, buscaba hacer más riguroso un ejercicio que venían realizando desde mucho tiempo atrás las autoridades religiosas y civiles. Este era necesario en instancias administrativas en las que la asignación y el pago de cargos eclesiásticos exigían un conocimiento básico sobre los curatos. De igual forma, era moneda corriente entre los curas, primeros interesados en poder orientarse de la mejor manera en el complejo mundo de centenares de beneficios de las más disímiles condiciones.

El texto de Oviedo tenía como inmediato antecedente el informe que elaboró en 1757 el doctor Fernando Camacho y Rojas, en calidad de chantre de la catedral de Santafé, con relación al cual pretendió llenar los vacíos y corregir los errores, pero también, y de manera muy importante, fijar nuevos

criterios de clasificación de los curatos. En tal sentido, Oviedo introdujo varios factores para ubicarlos dentro de una determinada categoría jerárquica, lo que él llamó la “graduación de los curatos”: el monto de los ingresos, la benignidad o el carácter nocivo del clima, la topografía, el genio, la edad y la salud de sus gentes, la fertilidad o la aridez del suelo, la disponibilidad de agua, la ubicación favorable o desfavorable para todo tipo de comunicación, el grado de dificultad para su administración, la distancia que mediaba con relación a las principales capitales. Mal clima, malos feligreses, mala tierra y vida costosa eran los factores relevantes para graduar negativamente a un curato, mientras que no lo sería tanto el hecho de estar distante de la capital.

En consecuencia, el autor de *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino* rebatió la idea de graduar los curatos solo por sus ingresos y prefirió considerar más importantes otros factores, como el honor que ofrecía estar a cargo de ciertos beneficios, así su ingreso fuera bajo. Al mismo tiempo que Oviedo expuso de manera sistemática las expectativas generales de los curas y sus formas de valorar los lugares de empleo, la obra trascendió este ámbito y constituyó una manifestación, para el conjunto de la sociedad, del lugar que —según él— ocupaba cada pueblo y, en consecuencia, del prestigio que los revestía, lo que no era poco en un orden social como del que aquí se trata.

Este libro concibió pues a los curas, los curatos, las parroquias, los cabildos eclesiásticos y los obispados, no desde la perspectiva de un cuerpo sagrado, no desde la Iglesia universal, sino desde el punto de vista de una gran empresa colonial, con cargos, funciones, ingresos y egresos. Al jerarquizar a los curatos, su obra se constituyó en una gran oferta potencial de cargos por los cuales competir, cada quien escogiendo hacia dónde dirigir sus esfuerzos de acuerdo a sus condiciones. Implícitamente, trazó un programa a seguir en pos de —algún día— alcanzar los curatos más dignos y jugosos.

Se trató de una juiciosa guía para que el sacerdote supiera a qué atenerse en lo relativo a las condiciones materiales que le esperaban en su carrera como ministro de la Iglesia. No era propiamente una regida por un criterio que alentara a los sacerdotes a buscar su colocación allí donde las necesidades pastorales lo requerían. Por el contrario, la idea que la inspiró fue el más crudo y directo interés económico y de estatus, sin ningún tipo de remordimiento, aclaración o explicación de por medio. Su autor asumió como natural que los “operarios del Señor” debían tener resueltas, en primer lugar, las necesidades materiales en las que desempeñaban su labor. Esto obligatoriamente tenía que

derivar, como en efecto ocurrió, en manifestaciones explícitas de rechazo a ciertas asignaciones que se consideraban injustas o a hechos relacionados con el cubrimiento de cargos y distribución de diezmos que no se consideraban ajustados a la letra de las normas. Múltiples quejas aparecen dispersas a lo largo del texto, la mayoría de ellas sin mayor desarrollo, pero dando cuenta de una inconformidad que debió ser general.

La obra de Oviedo contiene una crítica a múltiples aspectos relacionados con los ingresos de los curas y otros miembros de la Iglesia: las pensiones que se les cargaban —entre ellas, la cuarta arzobispal— por excesivas; la parte de los ingresos —por administrar los sacramentos— que debían transferir a los sacristanes, mientras estos asumían menos cargas laborales; el hecho de que en las grandes ciudades no se les obligara a tener sacristán y en otras pequeñas y pobres sí; las múltiples erecciones de curatos cortos que terminaban siendo atendidos por sujetos poco idóneos. Si se pudiera establecer, a partir de esta obra, el estado de ánimo del cuerpo clerical al final del periodo colonial con relación a las condiciones materiales de su trabajo, deberíamos decir que se trataba de una inconformidad mantenida dentro de los márgenes aceptados y, en ningún caso, contenía elementos que llevaran a pensar en una abierta oposición a las autoridades virreinales o a los dignatarios eclesiásticos. Mucho menos se podría afirmar, a partir de lo que se expresa y se trasluce en Oviedo, que las cargas impositivas sobre los ingresos de los curas —fuera de otras medidas aplicadas principalmente en los reinados de Carlos III y Carlos IV— los motivaran a cortar los lazos políticos con la monarquía.

Capellanías, novenos, primicias, cuotas de los feligreses, misas y entierros, entre otros, constituían las fuentes de los ingresos. Oviedo advierte acerca de las constantes fluctuaciones que cada año presentaban estos rubros y, en consecuencia, la permanente incertidumbre de los curas sobre el monto de sus ingresos y la puntualidad del pago: “los curatos no [producían] plata efectiva, sino moneda de vellón, que al reducirla de los géneros de la tierra se [perdía] la tercia parte, y de esta jamás se le [pagaba] a los curas puntualmente los emolumentos”¹. El autor encuentra que los ingresos provenientes de las primicias y obvenciones para algunos pueblos estuvieron en un rango comprendido

¹ Basilio Vicente de Oviedo, *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*, Biblioteca de Historia Nacional 45 (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1930), 11.

entre 1.200 y 800 pesos; de igual forma, habla de una variación en los estipendios que pagaron los blancos: por individuo, en unos pueblos aportaron nueve reales y en otros solo dos o, entre todos, en unos 150 pesos y en otros 200². Según el balance que llevó a cabo, para él había en la diócesis de Santafé

treinta y cinco curatos de primer orden y en ellos sólo [había] diez de renta pingüe; setenta y cinco de segunda, de a mil pesos poco más o menos; setenta de tercera, de a setecientos u ochocientos pesos; cincuenta de cuarta, de a cuatrocientos; algunos algo más, otros menos; y sesenta de a doscientos pesos, poco más o menos.³

Una renta justa o adecuada que debería obtener un cura por su labor sería, por lo menos, de 1.500 pesos, allí donde los alimentos fueran costosos, y donde no, bastaría con 1.200 pesos. Esto en términos generales, porque los curatos tenían una serie de factores particulares que impedían establecer patrones absolutos⁴. Todo esto a condición de que el cura no tuviera una familia que mantener, pues por el lado de la obligación de dar limosnas, a quien le correspondía era al arzobispo, otra ventaja de estar en la capital.

Las alusiones de Oviedo a la familia y a las limosnas expresaban una realidad de la época. Al referir la manera como distribuían sus ingresos, los sacerdotes, en su mayoría, nombraban a los parientes que dependían de ellos para vivir, al mismo tiempo que señalaban los montos de sus estipendios que habían sido utilizados para limosnas y para la construcción de la iglesia. Esto se resume mejor en la propia forma como Oviedo afirma que distribuía los mil

² Oviedo, *Cualidades y riquezas*, 11. La mayoría de los curas tuvo un estipendio —sin contar con las otras fuentes de ingresos— que fluctuaba alrededor de los 180 pesos, en su mayor parte, cubierto por los diezmos. Para citar solo unos ejemplos: los curas de Cartago y Anserma recibían 183 pesos y seis reales. El de Coello cobraba en las cajas de Honda 183 pesos y tres reales. Véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 701. El de la Vega de Supía, 225 pesos. En el informe que el obispo Manuel de Panamá le entregó al virrey Benito Pérez se enumeran los curatos de su diócesis y los respectivos estipendios de sus clérigos: 34 curas obtuvieron su sínodo de las cajas reales y de los diezmos, y veintiuno de solo los diezmos. Las diferencias entre los que recibieron el más alto ingreso y los que debieron aceptar el más bajo fueron menores con relación a las que se observan en las otras diócesis. El sínodo más alto fue de 354 pesos y el más bajo de 178 pesos, con algún caso excepcional que percibió solo cien pesos. Véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 31-33.

³ Oviedo, *Cualidades y riquezas*, 11.

⁴ Oviedo, *Cualidades y riquezas*, 93.

pesos que su curato le rentaba. Aclara que los mil, representados en géneros, al “reducirlos” se convertían en ochocientos, los cuales dividía en cuatro partes de acuerdo al destino que les daba: doscientos iban para la Iglesia y los pobres; doscientos le pagaba al sacerdote que le ayudaba; cien pesos los destinaba a las parientes pobres religiosas y con los trescientos restantes se alimentaba y pagaba cuartas arzobispales y la funeral, para concluir que “de un curato regulado en mil pesos de géneros de la tierra no le quedan al párroco ni aún guedejas al cabo del año”⁵.

Si bien no todos los curas se ceñían a tan riguroso sistema y es muy posible que el piadoso Oviedo tampoco, la distribución que ofrece refleja lo que se esperaba de ellos en cuanto a lo que debían hacer con sus rentas, de cara a sus parientes, a sus feligreses, a su obispo y al rey. De otro lado, como se observa por la distribución que decía hacer el autor de *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*, no dejaba abierta ninguna posibilidad de acumular, así fuera una cantidad mínima de sus ingresos, y la razón radicaba en que el monto de la renta no se lo permitía, pero también porque consideraba que “esto de guardar pesos lo [tenía] por muy peligroso en la conciencia”⁶. El reparto de sus ingresos y la negativa a ahorrar conformaron una ética económica que, independientemente de su puesta en práctica, algunos clérigos concibieron como deseable, sin que constituyera la norma general. Por el contrario, simultáneamente, es frecuente encontrar hombres de Iglesia que se dedicaron a la tarea de acrecentar sus haberes, representados en tierras, esclavos, casas y ganados. Una de las quejas más recurrentes de los feligreses era que el cura no atendía sus necesidades espirituales por estar ocupado en el cuidado de sus estancias y en la comercialización de sus productos.

Oviedo trazó un cuadro general de las condiciones en las que desarrollaron su trabajo los clérigos de la diócesis de Santafé. Más de trescientos curatos fueron objeto de su atención, lo que pudo comprometer al menos a cuatrocientos sacerdotes, toda vez que los propietarios contaron con ayudantes

⁵ Oviedo, *Cualidades y riquezas*, 12. Para las diferentes erogaciones que por norma se les cargaban a los ingresos de los beneficiados, véase: Gabriel Martínez Reyes, *Funcionamiento socio-económico de la parroquia virreinal en Málaga, Servitá y pueblos anexos, especialmente en los años de 1801 a 1810* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1975); Gabriel Martínez Reyes, *Finanzas de las 44 diócesis de Indias, 1515-1816* (Bogotá: Tercer Mundo, 1980).

⁶ Oviedo, *Cualidades y riquezas*, 93.

permanentes o temporales. Todos ellos se desplegaron por un amplio y diverso territorio y se inscribieron en estructuras eclesiásticas claramente definidas, con sus jerarquías y sus propias instancias de juzgamiento.

Los ingresos condicionaron un repertorio de conductas que constituyó la cotidianidad social de los curas y que estuvo en la base de sus opciones políticas; cotidianidad que obviamente conocían los jefes civiles y eclesiásticos y a la cual respondieron a partir de pautas definidas. La crisis de la monarquía puso a prueba desde diferentes ángulos el andamiaje institucional eclesiástico y las realidades sociales inmediatas en las que se inscribía. Los ingresos de los curas constituían el soporte principal de esta gran empresa clerical. El cura de Caño de Oro, de la provincia de Cartagena, Juan Luis de Calahorra, enunció muy elocuentemente tal situación en octubre de 1817. Ante la ostensible disminución de sus ingresos, propuso que, a falta de otros medios, se le pasara una parte de la renta asignada para los alimentos de los leprosos, ya que se encontraba “incongruo” y, como sujeto “terreno y carnal”⁷ que era, debía velar por su sobrevivencia. Amplió la justificación de su pedido expresando que, aunque conocía que

[su] destinación [era] toda espiritual, [era] terreno y carnal y [debía] aspirar a la consecución de los auxilios que [hacía] indispensable [su] conservación y sin los cuales no [habría] ministros que [ejercieran] la cura de almas, si no se [buscaban] de naturaleza angélica y espiritual.⁸

Por ello, suplicaba un fallo a su favor. Durante el periodo comprendido entre el año 1810 y 1819, ya fuera bajo los gobiernos patriotas o bajo la restaurada monarquía, los ingresos de los curas se vieron afectados, en lo cual se reflejaron la situación de la producción y comercialización de los bienes agropecuarios, las necesidades de la guerra, las políticas gubernamentales y las resuestas del cuerpo eclesiástico.

⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, f. 845r.

⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, ff. 845-874.

EL PAGO DEL ESTIPENDIO: DIEZMOS Y TRIBUTOS

Las juntas autónomas creadas en 1810 implementaron un criterio frente a los ingresos de los sacerdotes que no cesó de aplicarse durante los siguientes diez años críticos en los que se decidió el destino de las posesiones españolas. Sin debate alguno y como una conducta oficial que descartaba de antemano cualquier duda al respecto, fue evidente en estos años difíciles que las fuerzas en el gobierno, cualesquiera que fueran, debían en primer lugar satisfacer las necesidades del clero. Para lograr tal cometido, era necesario controlar, entre otros factores importantes, la fuente de los recursos empleados para el pago de los curas. En consecuencia, se llevaron a cabo esfuerzos para garantizar que el ramo de diezmos mantuviera y, de ser posible, superara los niveles tradicionales de recaudo. Los choques bélicos y su impacto en la producción agrícola, así como la incidencia que el quiebre político había causado en las estructuras organizativas encargadas del recaudo, dificultaron el logro de tal objetivo. A esto se sumaron los viejos problemas surgidos del interés de la monarquía por alcanzar un mayor control sobre esos recursos, que entre 1810 y 1815 estuvieron en la mira de las autoridades criollas neogranadinas y luego ocuparon la atención de los jefes de la reconquista⁹. Durante toda la crisis colonial y a pesar de los múltiples inconvenientes, estos recursos fluyeron hacia sus respectivos centros de recaudo.

El 20 de diciembre de 1818 el administrador de diezmos de Medellín, Manuel López de la Peña, se excusó ante el obispo de Popayán por la demora en el envío de la renta, ocasionada —según aquel— en el desorden y la ruina que habían generado los pasados eventos políticos y económicos, entre ellos, el “inconveniente de tener ahora una nueva moneda carcajo, cuya reducción a oro es difícil”¹⁰. Ya el obispo, en misiva al virrey, se había quejado de llevar nueve meses sin recibir las rentas de esa provincia¹¹. En el enfrentamiento que mantenía con la Real Contaduría de Popayán, el obispo llegó a expresarse de manera

⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 176-177.

¹⁰ AGN, Anexo-Historia, r. 25, f. 95.

¹¹ AGN, Anexo-Historia, r. 25, f. 102. Aquello además le servía para fortalecer sus argumentos en contra de la división —largo tiempo estudiada— de la diócesis de Popayán y la creación de una nueva en territorio de Antioquia: las rentas no alcanzarían y “estarían ambos obispos condenados a morir de hambre”.

contundente respecto a lo que en los años recientes había sido la organización y el cobro de la renta decimal. Según él, reinaba un “desorden criminal” en la Junta de Diezmos y esto llevó a que no se cobrara y a que, en consecuencia, muy poco entrara en el fondo, con lo cual a los curas se les pagaba en función del escaso recaudo y no en función de lo que nunca entró¹².

Para la tesorería general, un problema tan importante como la recolección del diezmo fue garantizar la gestión centralizada de este. Multitud de jueces diezmeros se distribuían por las extensas diócesis del virreinato, lo que hacía ya difícil su control en épocas normales. No obstante, para las autoridades fue crucial, durante estos años críticos, mantener en toda su vigencia los procedimientos oficialmente estipulados y la geografía propia de la estructura fiscal de cada ramo. Los sitios de recolección, de intermediación y de destino final sobre los cuales debían operar los diferentes funcionarios fueron sostenidos a pesar de las grandes dificultades, en el entendido de que trastocar este mapa administrativo era el antecedente directo de una desorganización del mapa político. Los obstáculos para el normal desempeño de la institución fiscal pusieron a prueba su funcionalidad y evidenciaron sus incongruencias, pero también demostraron que el esquema general respondía a las urgencias del momento.

El 24 de agosto de 1818 los jueces de diezmos de San Gil y Socorro se dirigieron al juez general de diezmos para proponer que se les autorizara no remitir a Santafé lo correspondiente al pago de curas, sacristanes, hospitales y fábricas de iglesias y, en su lugar, hacerlo ellos mismos. De esa manera, solo se conduciría lo correspondiente a cuartas, seminario y reales novenos. Argumentaban a favor de su propuesta que no era lo mismo llevar dos cargas a la capital que cuatro o seis que componían los dos juzgados, fuera de los enteros que ya estaban en camino. Advertían sobre las dificultades que debían sortear por las reacciones de los pueblos ante las actividades de los oficiales encargados del reclutamiento de hombres para nutrir las filas del batallón Victoria. Los pobladores se estaban ocultando con sus hijos en los montes y los jueces manifestaban su temor de que deudores y diezmeros que no alcanzaran a huir fueran retenidos por los militares, sin antes dar cuenta de la renta decimal. Completaban este cuadro de incertidumbre aludiendo a las bandas de irregulares que atacaban intempestivamente a los jueces que conducían vestuario y

¹² AGN, Anexo-Historia, r. 25, ff. 123-124.

armas para las tropas, atentaban contra los puestos militares y amenazaban con tomarse los caminos¹³. Sámano, antes que secundar la solución propuesta por los jueces de diezmos, lo resolvió todo ordenando poner escoltas a los envíos.

En algunos lugares, funcionarios de gobiernos patriotas o monárquicos abandonaron sus cargos ante la inminente caída de las respectivas autoridades o fueron despedidos por los nuevos gobernantes y se creó una situación de desorganización administrativa que llevó tiempo y recursos superar. Uno de los ramos más afectados por esta situación fue el del diezmo, cuyos cargos administrativos fueron al mismo tiempo objeto de fuertes disputas entre quienes se consideraban con méritos para ocuparlos, a la vez que los líderes del momento terminaron asignándolos entre sus seguidores¹⁴.

Aunque no hubo una política general de carácter oficial —como hubiera sido el deseo de muchos líderes criollos y monárquicos— que prescribiera la desviación de las rentas decimales con el fin de cubrir las necesidades del gobierno local de turno, ocurrieron situaciones particulares que indirectamente tuvieron ese resultado. Esto incidió en el sistema establecido de repartición de las rentas y en el inmediato descontento de las autoridades eclesiásticas que, en todo caso, no dejaron prosperar tal conducta gubernamental, la cual se vio reducida a ámbitos localmente limitados y situaciones coyunturales. El 30 de agosto de 1819 los alcaldes de Pasca le enviaron un mensaje de felicitación a Bolívar y le informaron que no habían olvidado la solicitud que les hizo, a su paso por ese pueblo, de remitir frazadas para las tropas. Le habían enviado hasta ese momento un total de 910 mantas, por las cuales pedían que se expidiera un recibo a nombre del rematador de diezmos del lugar, para con él satisfacer

¹³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 30, ff. 822-826. Para una visión general de los grupos irregulares que operaron en acuerdo con el estado mayor de las tropas estacionadas al otro lado de los Andes, véase: Oswaldo Díaz Díaz, *Invasión pacificadora, Régimen de Terror, mártires, conspiradores, guerrilleros (1815-1817)*, t. 1 de *La Reconquista española*, vol. 6 de *Historia extensa de Colombia* (Bogotá: Academia Colombiana de Historia / Lerner, 1964); Oswaldo Díaz Díaz, *Contribución de las guerrillas a la campaña libertadora, 1817-1819*, *Historia militar de la Independencia*, t. 2 de *La Reconquista española*, vol. 6 de *Historia extensa de Colombia* (Bogotá: Academia Colombiana de Historia / Lerner, 1964); Oswaldo Díaz Díaz, *Los Almeydas: episodios de la resistencia patriota contra el ejército pacificador de tierra firme*, Biblioteca de Historia Nacional 99 (Bogotá: Academia Colombiana de Historia / ABC, 1962); comp. por Lee López, *Los ejércitos del rey*, 1: 1-3, 58-59, 68-70, 72, 80-81, 140-142, 145-146, 179-180, 305.

¹⁴ AGN, Anexo-Historia, r. 26, ff. 595-596.

al juez de diezmos de Tunja¹⁵. El destino que en este caso se dio a los productos del diezmo debió afectar el recaudo de la Iglesia, dado que, si bien el gobierno por lo general expedía los respectivos recibos, su pago se cancelaba de manera fragmentada o se aplazaba indefinidamente.

Una de las situaciones que quizás más afectó el pago oportuno de los novenos a los curas fue el conflicto que se desató entre Santafé y las provincias, al poco tiempo de creadas las Juntas de Gobierno en 1810. Cada una de las porciones de territorio que se declaró en contra de la antigua capital del virreinato se negó a enviar los recaudos del diezmo como una afirmación más de la autonomía que defendían. Igual sucedió con ciudades y provincias que dependían de capitales diocesanas diferentes a Santafé y hacia las cuales debían enviar los diezmos recolectados.

En algunos casos, más que desviar los recursos para asuntos civiles, los gobernantes pretendieron hacer una gestión autónoma de los diezmos, así eventualmente los fines fueran los mismos. El provincialismo que desataron las juntas autonómicas, en este sentido, afectó a la Iglesia por el camino de modificar, a su vez, el sujeto en quien recaía el real patronato. Los advenedizos presidentes de juntas o los gobernadores de provincia asumieron por cuenta propia lo que en su momento fue competencia de los virreyes y que, tras su destitución, aquellos pretendieron arrogarse sin mucho éxito, controlando las instancias que, en su momento, habían permitido un mayor grado de centralización del poder en el virreinato¹⁶.

Al momento de cobrar sus sueldos en la contaduría central del ramo, ya fuera personalmente o, lo más común, a través de apoderado, los sacerdotes afectados por el conflicto entre Santafé y las principales ciudades se encontraron con que debían acudir a sus respectivas capitales provinciales. De esto resultó un considerable desorden contable que, más tarde, las autoridades de la reconquista exhibieron como ilustración de la anarquía e impericia del gobierno criollo¹⁷. Los ingresos de los obispos, provenientes de los diezmos, igual-

¹⁵ AGN, Anexo-Historia, rollo 26, ff. 541.

¹⁶ Véase: Real Ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincia en el Reino de la Nueva España, de Orden de su Majestad (Madrid, 1786). Biblioteca Digital Real Academia de Historia, Real Academia de la Historia, España, 229, acceso el 3 de mayo de 2018, <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=788>

¹⁷ AGN, Anexo-Historia, r. 26, ff. 553-556.

mente se vieron afectados por los conflictos internos, lo que de paso afectaba los diferentes destinos que esos recursos tenían. De la llamada cuarta arzobispal se pagaban, entre otros, el noveno de consolidación, el seminario y diversos gastos generales¹⁸. Es el caso de los 2.000 pesos con los que la mitra contribuía para el sostenimiento de los hospicios que albergaban a los pobres de Santafé. En 1810 debió haber ingresado a las cajas de diezmos del arzobispado un total de 52.134 pesos, 2 $\frac{1}{4}$ reales, procedentes de las provincias de Santafé (23.961, 3 $\frac{1}{4}$), Tunja (10.648, 3 $\frac{3}{4}$), Pamplona (6.391, 4) y Socorro (9.391, 3 $\frac{1}{4}$). No obstante, al ser retenidos los recaudos del diezmo en estas tres últimas provincias y en la de Neiva, lo que entró a la capital se redujo a 19.732 pesos, 4 $\frac{1}{2}$ reales. Ante esta situación, el juez general de diezmos Antonio León, además de pedir instrucciones al cabildo y a los gobernadores eclesiásticos acerca de cómo actuar frente a las obligaciones con los hospicios y demás pensiones, le expresó a las provincias que ninguna potestad secular tenía autoridad sobre la “sagrada renta”, que además era el “primer patrimonio del Estado eclesiástico y de los pobres”¹⁹, citando los casos en los que la monarquía española, para tomar parte de dicha renta, tuvo que obtener la aprobación papal. Los reales novenos, el noveno de consolidación y las vacantes mayores y menores, en su momento, habían sido autorizados por breves pontificios.

¹⁸ Luis Jáuregui, *La Real Hacienda de Nueva España: su administración en la época de los intendentes, 1786-1821* (México: Universidad Autónoma de México / Facultad de Economía, 1999); José Joaquín Pinto Bernal, “Entre Colonia y República. Fiscalidad en Ecuador, Colombia y Venezuela, 1780-1845” (tesis doctoral en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2014); Edwin Alexander Muñoz Rodríguez, “Estructura del gasto y del ingreso en la Caja Real de Santafé, 1803-1815”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 37, n.º 2 (2010): 45-85; Decsi Astrid Arévalo Hernández, “La fiscalidad bajo un régimen de dominación colonial: el caso de la Caja Real de Cartagena, 1738-1802”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 35 (2008): 19-64; José Joaquín Pinto Bernal, “Finanzas públicas de Bogotá, 1819-1830”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 37, n.º 2 (2010): 87-109; Hernán Clavijo Ocampo, “Reformas fiscales y crisis política del régimen colonial de la Nueva Granada. 1770-1813. Estudio de caso”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 16-17 (1988-1989); Margarita González, “Aspectos económicos de la administración pública en Colombia: 1820-1886”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 13-14 (1986): 63-89; Gisela von Wobeser, “Gestación y contenido del Real Decreto de Consolidación de Vales Reales para América”, *Historia Mexicana* 51, n.º 4 (abr.-jun. 2002): 787-827; Gisela von Wobeser, “La consolidación de vales reales como factor determinante de la lucha de independencia en México, 1804-1808”, *Historia Mexicana* 56, n.º 2 (oct.-dic., 2006): 373-425.

¹⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 204v.

Dada la imposibilidad de revertir la situación creada por las disputas criollas entre ciudades, el cabildo y los gobernadores eclesiásticos decidieron hacer los pagos, pero a prorrata con respecto a lo que en una situación normal hubiera debido entrar a la tesorería general de las demás provincias del arzobispado. En tal sentido, los hospicios de Santafé no recibieron los 2.000 establecidos, sino 957 pesos, 1 $\frac{3}{4}$ reales²⁰.

La importancia que tuvo para la Iglesia, como para las autoridades civiles que se sucedieron en el control territorial, la relativamente continua recaudación del diezmo se hizo evidente en aquellas zonas donde tradicionalmente había sido necesario compensar el faltante que no alcanzaba a cubrir dicha renta con recursos provenientes de otros ramos o con remesas provenientes de otras diócesis. El caso del obispado de Panamá es muy ilustrativo al respecto. Los beneficios de su jurisdicción se sostenían con recursos locales, proporcionados por los diezmos y las vacantes mayores y menores del obispado, pero adicionalmente, por real orden, el arzobispado de Santafé debía contribuir con los fondos de sus respectivas vacantes. A raíz de lo ocurrido en 1810 y como lo afirmó en su momento el magistral de la Iglesia Catedral de Panamá, ya nada podían esperar de la capital del virreinato y debían conformarse con lo producido por los diezmos y las vacantes de sus propias diócesis²¹.

Las autoridades surgidas de las Juntas de 1810 tuvieron a su favor una especie de año de “gracia”, toda vez que los pagos de los honorarios de los sacerdotes se hacían mínimo al año de haber cumplido con sus labores. De ahí que no tuvieran mayores dificultades para pagar lo correspondiente al año 1809, del que ya contaban con recursos. Inclusive, pese a los inconvenientes, pudieron sortear con éxito los pagos de 1810, muchos de los cuales los realizaron al principio de 1812. Hasta esa fecha se observa la cancelación inclusive de montos relativamente altos²². En los tres primeros años posteriores a la

²⁰ AGN, Anexo-Historia, r. 23, ff. 204-206. Esta situación debió prolongarse hasta diciembre de 1814, cuando las tropas de las Provincias Unidas se tomaron Santafé.

²¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 45-50.

²² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 236. Entre 1810 y 1812, la caja de diezmos de Santafé entregó a los miembros del cabildo eclesiástico, por concepto de rezagos, incluido en ellos las testamentarias para el caso de los fallecidos, la suma de 46.161 pesos, cinco reales. Se cubrieron deudas contraídas desde 1797 hasta 1811. Al parecer, el incumplimiento de los pagos se presentó con más frecuencia a partir de 1813, cuando los gobiernos de diferentes provincias ordenaron ceses selectivos de los pagos por determinado tiempo. Ante una consulta, el

creación de las Juntas de Gobierno, las autoridades dieron respuesta positiva a las numerosas solicitudes de pagos por novenos, inclusive de rezagos de años anteriores a 1810. Esto no solo fue válido para los propietarios de beneficios más o menos importantes, desde el punto de vista del monto de su renta anual, sino también para los miembros de los cabildos diocesanos, cuyos ingresos eran considerablemente superiores²³.

Al igual que lo sucedido con otros ramos del tesoro público, el de diezmos aportó recursos, en calidad de reintegro para solventar las necesidades que sus fuentes originarias no estaban en condiciones de sufragar. Los jefes civiles y los comandantes militares dispusieron de él, lo que indica que, pese a todos los inconvenientes y al descenso en su recaudación, que seguramente se vivió en varias zonas, su cobro se mantuvo durante todo el periodo de crisis y que lo captado no fue deleznable²⁴. En ocasiones, este ramo a su vez sirvió para garantizar los ingresos de otros. Un año después de la batalla de Boyacá, el ejecutivo ordenó al tesorero de las rentas decimales entregar al tesoro público la suma de 8.000 pesos, que se emplearía para cancelar el pago de los cosecheros de la factoría de tabaco de Pie de la Cuesta²⁵. De igual manera, ante la imposibilidad de pagar los réditos de principales pertenecientes a algunos conventos, la tesorería general extrajo pequeñas cantidades de los diezmos para solventar las necesidades de aquellos que, como el del Carmen, requerían ayuda para la alimentación de las religiosas —según los recibos que por valor de 50 pesos firmó mensualmente la priora Teresa de la Luz—²⁶.

A las dificultades que se presentaron para el pago oportuno y completo de los estipendios de los párrocos, ocasionadas por los problemas en la recolección de la renta decimal, se sumaron las generadas por la nueva legislación

oficial real de Cartago informó que, en tiempos de la revolución, ese gobierno había prohibido el pago a los curas sacristanes mayores, así como también el de los réditos de los principales que reconocía esa caja. Todo porque se debía sostener la guerra que hacía esa provincia. Cuando entraron las tropas del rey, se ordenó auxiliar “los ingentísimos gastos de la plaza de Cartagena”. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, ff. 141-155.

²³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 203.

²⁴ Carlos Alfonso Díaz, *Guerra, política y finanzas en la provincia de Popayán, 1791-1820*, informe de investigación (Bogotá, ICANH, 2013); Carlos Alfonso Díaz, “Hacienda pública en tiempos de guerra: la caja real de Santafé de Bogotá durante la reconquista de la Nueva Granada, 1816, 1818”, *Fronteras de la Historia* 18, n.º 1 (ene.-jul. 2013): 129-164.

²⁵ AGN, Anexo-Historia, r. 27, f. 894.

²⁶ AGN, Anexo-Historia, r. 27, ff. 877-881.

sobre la población indígena. El 26 de septiembre de 1810 la Junta Suprema de Santafé declaró extinguido el tributo y proclamó a los indios como ciudadanos en igualdad de derechos y deberes. Para las zonas en poder de la monarquía, las Cortes aprobaron la abolición del tributo en las sesiones del 12 de marzo de 1811²⁷. Estas medidas no fueron del agrado de los sacerdotes, quienes encontraron en ellas la causa de la insubordinación que, según ellos, se había multiplicado entre la población india en varios ámbitos de la vida comunitaria. Alcaldes y jefes políticos, en ocasiones, acompañaron a los clérigos en esas apreciaciones, en las que se manifestaba el temor a que las hegemonías tradicionales se debilitaran en favor de una participación indígena que aquellos percibían ya en marcha.

El 9 de diciembre de 1815 los gobernadores indígenas de Chocontá elevaron ante las autoridades de Santafé una representación en la que denunciaban las arbitrariedades del jefe político del lugar. Varios testimonios se dieron en defensa de este funcionario: uno de ellos fue el del cura del lugar, quien concentró su ataque en el líder principal de los indios, Francisco Umbarila, a partir de los elementos básicos que lo definían dentro de la comunidad: su condición racial, la legitimidad de su autoridad y la naturaleza de sus creencias y prácticas religiosas. El clérigo afirmó que desconocía la condición de aquel “por reputarse a veces blanco y a veces indio”, aunque como no se encontraba inscrito en la lista de naturales, jamás lo había reconocido como indio ni como representante de estos. De otro lado, al pedirle las boletas que certificaban el cumplimiento del precepto anual, tanto de blancos como de indios, no las había presentado y, solo por prudencia y para evitar un problema mayor, no lo había excomulgado. La insubordinación de Umbarila, según el cura, hacía que no cumpliera

con los deberes de blanco, ni con los de indio. No con los de blanco, pues hasta la fecha, ni en juntas, ni en los cabildos de vecinos celebrados en esta Iglesia lo he visto asistir; tampoco ha pagado las limosnas de cofradías.²⁸

²⁷ Cortes Generales y Extraordinarias de España, diario de sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias (sesión del 12 de marzo, 1811), 669-672.

²⁸ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 129.

Al caracterizar a otro de los jefes indígenas, lo describió como alguien que no se oponía abiertamente a nada, pero que obstaculizaba todo: la asistencia de los niños indios a la escuela, la aplicación de la vacuna, la asistencia a juntas, la reparación de las casas de las autoridades civiles o de la Iglesia. Estas manifestaciones contagiaban a todos los naturales y, dadas las nuevas condiciones, según el cura, “se había quedado sin arbitrios para recaudar los estipendios que en el mes pasado debieron entregarme los indios”²⁹. El incumplimiento en los pagos no era un asunto nuevo, pero al eliminarse el tributo de donde salían los recursos para cancelar los servicios de los clérigos, la situación se agravó toda vez que no se acordaron alternativas³⁰ y los indios fueron renuentes a pagar de la misma forma como lo hacían los vecinos.

Estos brotes de insubordinación de quienes, según las nuevas normas, se constituían en ciudadanos, en la crítica coyuntura que se vivía, asumieron una condición política especial, toda vez que podían desplazarse hasta adquirir un carácter antipatriótico. De ahí la prudencia en el manejo de los indios manifestada por el cura y las advertencias del jefe político, que no dudó en afirmar que si los enemigos españoles se aproximaban, esos naturales serían los primeros que se entregarían y los venderían, por lo que aconsejó actuar con cautela, pero de manera eficaz³¹. Así, los estipendios de los curas, como otras cargas que recaían sobre los indios, debieron tratarse con el cuidado que cada caso particular exigía. A pesar de las normas promulgadas, los pueblos llegaron a establecer transacciones que desvirtuaban el carácter de la ley, pero que evitaban, lo que vislumbraban como un problema mayor. En una comunicación del cura de Sesquilé al jefe político de Chocontá, le informó que, en su momento, “todo este pueblo voluntariamente quiso seguir la naturaleza de indios”³², lo que ante todo significaba continuar pagando el tributo y, con ello,

²⁹ AGN, Anexo-Historia, r. 19, ff. 129-131.

³⁰ Cuando fray Manuel Rojas solicitó mediante apoderados el pago de los estipendios que se le adeudaban por los servicios que prestaba en su beneficio de la villa de Ubaté, los funcionarios de hacienda explicaron que dicho estipendio estaba situado sobre el ramo de tributos de Ubaté y, como había cesado dicha contribución, a causa de haberse decretado por la Junta Suprema que los indios quedarían relevados de su pago, al cura se le debía pagar a prorrata desde la fecha en que empezaba el periodo adeudado hasta el día en que se dictó la abolición del tributo. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 633-637.

³¹ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 133.

³² AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 136.

pagarle al cura su estipendio y poder recibir los sacramentos sin cubrir por ellos costo alguno.

Como ya lo había señalado Oviedo en *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*, buena parte de los ingresos de los curas se veían afectados por la pérdida de valor al pretender convertir en moneda lo que habían recibido en especie. Aquel se refirió en su momento a las rentas decimales, pero igual cosa ocurrió con los tributos. Cuando el apoderado de fray Domingo Obregón, cura misionero del pueblo de Betoyes y prefecto de las misiones de Casanare, se dirigió a la contaduría de Santafé para reclamar por el sínodo del mencionado religioso y de otro más, explicó que de “los efectos” que los indios pagaban como tributo, se le entregó al primero el equivalente a 93 pesos, de cuya venta solo obtuvo la mitad y perdió lo demás³³.

Además de la pérdida de valor de los ingresos de los curas, resultado de los pagos en especie inicialmente captados por concepto del tributo, los anteriores casos ilustran un hecho generalizado, como fue la existencia de diversas fuentes de recursos a partir de las cuales se completaba el sínodo de los clérigos. Rentas decimales, capellanías, tributos, capitales a censo fueron, entre otros, los ramos que, en diferente proporción y de acuerdo a las condiciones locales, contribuyeron con la congrua sacerdotal. Esta multiplicidad de fuentes, en las condiciones críticas del periodo, aumentó las dificultades de los pagos. Fray Domingo Obregón pudo recibir, así hubiera sido de manera bastante recortada, lo proveniente del tributo, pero tuvo problemas para obtener la parte correspondiente a los réditos del principal, dados los obstáculos que se presentaron para su captación por parte de las cajas reales. En medio del conflicto entre Santafé y las provincias, los propios deudores no sabían a ciencia cierta en dónde debían cancelar sus obligaciones³⁴.

Dada la situación generada para los curas de los pueblos de indios con la eliminación del tributo, algunos de ellos les propusieron a las nuevas autoridades criollas medidas para garantizar un ingreso seguro y permanente. El párroco del pueblo de Guasca, don Pedro de Bietma, le presentó al entonces presidente Antonio Nariño un balance muy general de la situación económica

³³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 22, ff. 424-430.

³⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 22, ff. 433-443, 460; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 572r-572v.

de los curatos y lo que consideraba debería ordenarse para superar la situación reinante. Según él, esta se caracterizaba entre otras cosas porque ni la población blanca ni la indígena contribuían al sostenimiento de la Iglesia ni del cura. Al momento de fundar los pueblos, los vecinos se comprometieron a pagar el estipendio del sacerdote, pero en la actualidad se negaban a realizar esa contribución y se limitaban a expresar que esa era una obligación de otra época.

Por su parte, los indios evitaban a toda costa pagar la limosna de las misas que se promovían por sus cofradías³⁵. Si se les encargaba la recaudación de dichas limosnas a los jefes indios, estos se quedaban con parte de lo que obtenían; igual ocurría con los responsables de mantener la iluminación del Santísimo en la iglesia, quienes no rendían las cuentas relacionadas con la cera y tomaban para sí lo que sobraba en cada compra. No pagaban los entierros y eran raros los matrimonios, con lo que el cura no podía obtener nada por los servicios religiosos que les prestaba. Todo esto se sumaba a lo que significaba la reciente eliminación del tributo. En consecuencia, propuso que se obligara a los indios a pagar un estipendio de 235 pesos repartidos entre todos ellos. A cambio, el cura se comprometería “a administrarlos, sin exigir ningún otro derecho”³⁶. El documento pasó de las manos de Nariño a otras instancias hasta llegar al fiscal del crimen protector de naturales, quien señaló que se oponía a lo solicitado por el cura Bietma en aquello que perjudicaba a los indios, “pues el decreto de la Suprema Junta que los eximió del tributo y los elevó a la dignidad de hombres libres, por ningún caso pudo dirigirse a despojarlos de los privilegios eclesiásticos que disfrutaban”³⁷, sobre los cuales el gobierno civil no tenía jurisdicción, como era el pago de estipendios y de derechos parroquiales, de los que estaban exentos. Concluyó recomendando que el poder legislativo tomara las medidas pertinentes, toda vez que el cura, si bien se equivocaba en las soluciones, tenía razón en los males que denunciaba; mientras tanto, no debería introducirse ninguna novedad al respecto.

La interpretación que había hecho el cura de Guasca era apenas consistente con el contenido del mencionado decreto: si los indios ya eran ciudadanos como los demás, salvo los esclavos, por obra y gracia de la abolición del

³⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 65r.

³⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 71.

³⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 72v.

tributo que en principio constituía la marca de su discriminación, entonces deberían asumir las mismas cargas que el resto de la población, empezando por pagar directamente cada uno de los servicios prestados por sus curas. Bietma, como muchos otros, ponía al descubierto los vacíos y la inconsistencia de la medida criolla. De ahí que, en algunos lugares, al prever nuevas exacciones, los indios manifestaron su deseo de seguir siendo lo que siempre habían sido. El cura de Sesquilé, también del partido de Chocontá, le escribió al jefe político para informarle, el 7 de febrero de 1816, que “[...] en tiempos de su antecesor el ciudadano Camacho, todo este pueblo voluntariamente quiso seguir la naturaleza de indios”³⁸. Con ello, por un lado, se evitaban los indios el pago de cada servicio particular del cura y, por otro, este a su vez garantizaba un ingreso seguro que de otro modo hubiera sido motivo de fuertes conflictos.

La eliminación del tributo indígena introdujo un elemento adicional de confusión que afectó el pago oportuno a los curas: en muchas ocasiones, los corregidores encargados de recaudar dicha carga pretendieron darle una interpretación retroactiva a esa medida, con el fin de eludir su responsabilidad. Al abrigo de las conmociones políticas y del frecuente atraso en los recaudos del tributo, dichos funcionarios optaron por remitir a los curas a las cajas reales para que cobrasen lo que, en realidad, debía suplirse con los fondos del tributo de cada pueblo³⁹. Este tipo de situaciones, que afectaba directamente sus intereses, llevó a que los curas evaluaran negativamente la nueva política con relación al tributo y a que propusieran alternativas o simplemente buscaran que los propios indios rechazaran su ciudadanización. Al parecer, cada pueblo encontró sus propias soluciones para preservar las condiciones materiales de los curas y evitar mayores erogaciones a los indios.

Con la restauración de la monarquía española, el tributo indígena fue oficialmente restablecido y, para ello, los funcionarios reales no escatimaron críticas a la situación que habían encontrado. No les fue difícil encontrar las inconsistencias del discurso patriótico al respecto que, en su momento, todos los afectados ya habían expresado. Además de señalar los problemas relacionados con la administración de ese ramo de la hacienda pública, enfatizaron en los perjuicios ocasionados a los indios.

³⁸ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 136.

³⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 22, ff. 464-468.

A finales de 1819, fray José de San Andrés Moya, agustino descalzo propietario del beneficio del pueblo de Chipaque, pretendió obtener de las nuevas autoridades republicanas estipendios anteriores al 6 de mayo de 1816, fecha en la cual habían retomado el control los españoles. Se quejó de que estos solo le habían pagado lo comprendido entre el 6 de mayo de 1816 y el 24 de junio de 1819 y sustentó su solicitud en la idea de que, para el servicio que prestaba en su curato, no importaba si gobernaban o dejaban de hacerlo los españoles, con lo que buscaba situar su actividad religiosa por encima de los regímenes políticos y de la lógica que estos asumieron con relación al cumplimiento de sus obligaciones frente a la Iglesia. El fraile debía darse por bien servido con los españoles, ya que estos le habían cancelado la totalidad de sus estipendios correspondientes al periodo comprendido entre el 6 de mayo de 1816 y el 5 de mayo de 1819. Este hecho, antes que inhibirlo, lo estimulaba a sostener con ahínco su reclamo, que fue rechazado por las autoridades bajo la idea de que el tributo solo se había restituido con la entrada de los españoles el 6 de mayo de 1816 y que antes, desde 1810, estaba en vigencia la ley que lo eliminaba. No obstante, el pedido del sacerdote se fundaba en un hecho cierto, ya que, según él, nunca se había dejado de tributar⁴⁰. Esto confirma lo ya señalado, en cuanto a que no fueron pocos los sitios en los que se desconoció el mandato criollo de eliminar el tributo, solo que en muchos casos los cobros correspondieron, hasta donde es posible observar, a arreglos locales entre curas e indios o entre estos y los corregidores y no a recursos que hicieron el tránsito hasta las tesorerías, antes de pagarle a los curas.

Lo relacionado con el tributo se replicó en otras áreas de la vida local y denotó un contrapunteo y una relativa autonomía frente a las medidas oficiales, lo cual se llevó a cabo al amparo de la tradición, de los intereses fuertemente arraigados y de la ausencia de mecanismos, por parte de las autoridades, para hacer cumplir sus mandatos. No se trató de un paralelismo entre realidades locales y directrices generales, porque hubo sitios en los que se cumplieron y porque los puntos de encuentro entre un nivel y otro fueron muchos, pero sí de procesos que dinamizaron el intercambio entre las comunidades y sus ministros, lo que a su vez le dio continuidad a la antigua tradición hispana de someter los mandatos a los consensos que las realidades inmediatas imponían,

⁴⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 546.

pero esta vez teniendo como fondo un acto radical de desconocimiento del rey. Lo anterior explica en parte que, en lo relacionado con los cambios operados por los criollos, la reconquista encontrara buena acogida para revocarlos. Y los obstáculos que en algunos casos se encontraron, antes que al hecho de tener que remover nuevas instancias y procesos, obedecieron al desorden contable y a que las comunidades habían aprovechado la coyuntura para no cumplir con las normas antiguas que no fueron revocadas.

El gobierno patriota, inaugurado después del 7 de agosto de 1819, encontró el tributo indígena en vigencia y, en ese sentido, en general los pagos de los estipendios de los curas se cumplieron. En los últimos dos años, habían llegado a las cajas reales los recursos enviados por los corregidores y los jueces encargados del recaudo, en lo que supuso una normalización de su administración por parte del restaurado absolutismo. Dadas las necesidades de la guerra, en principio, todos los pagos estuvieron sujetos a diferentes condicionamientos, lo que dio lugar a consideraciones circunstanciales por parte de los máximos gobernantes, en lo que incidieron razones políticas generales como también particulares, en muchos casos relacionadas con el manejo de redes de influencia, cuyo apoyo era imprescindible. Cuando el 28 de junio de 1820 el cura de Chipaque, fray José de San Andrés Moya, solicitó el pago de su estipendio, los funcionarios del tesoro público establecieron que se le adeudaban 121 pesos, pero que, dadas las órdenes impartidas por el vicepresidente, se le haría solo un pago por la mitad de esa suma. Tres meses más tarde, el propio vicepresidente ordenó que, en consideración a que el referido fraile empleaba sus estipendios “en el adelantamiento del pueblo de Chipaque y fomento de su infeliz vecindario”, se le pagara lo que le debía en “razón de tributos del tercio vencido”⁴¹. Aun en los casos en que no habían ingresado los recaudos de la tributación de algunos pueblos, no faltaron razones para realizar el pago de su respectivo cura con lo que se encontrara en las cajas del tesoro procedente de otros lugares⁴².

Esta flexibilidad en el manejo de los tributos era facilitada por las circunstancias extraordinarias que se vivían y por las razones políticas ya indicadas; flexibilidad que, en todo caso, se anunciaba remediar en función de las

⁴¹ AGN, Anexo-Historia, r. 27, ff. 495-497.

⁴² AGN, Anexo-Historia, r. 27, f. 500.

normas vigentes. Los curas de los pueblos de indios, en el nuevo tránsito del monarquismo restaurado a la república y pese a las irregularidades y recortes, recibieron sus estipendios. Una vez más, estas estructuras fiscales demostraban su relativa solidez, en medio de las conmociones políticas y militares, y permitían a su vez garantizar el sustento del clero y el apoyo a la causa del gobierno de turno o, por lo menos, evitaban su insubordinación. A pesar de las múltiples referencias de los comandantes peninsulares y patriotas en las que los curas aparecen como un factor de primer orden en la desestabilización del régimen colonial, no resulta tan evidente ese papel decisivo, lo que tampoco es incongruente con el hecho de que muchos de ellos fueron propagadores del ideal patriota. El sistema administrativo eclesiástico y, en especial, el que estaba en la base de su sostenimiento material, dependiendo del diezmo y el tributo indígena, fue objeto de toda la atención que era posible por parte de los gobiernos de turno, interesados en mantener a la Iglesia de su lado, con lo cual esta, a su vez, pudo sostenerse exitosamente, dadas las circunstancias.

CAPELLANÍAS Y CENSOS

Los montos fijos de los ingresos de los curas, vinculados a la estructura fiscal, fueron apenas una parte de lo captado por los sacerdotes como remuneración por sus servicios. Las capellanías —para quien estaba en posesión de una o varias de ellas—, las primicias para todos los propietarios de beneficios, la administración de sacramentos como matrimonios y entierros de la población no indígena, la prédica de sermones y los derechos por la celebración de misas constituyeron fuentes importantes de los ingresos de los curas, con lo que lograban ampliar —en algunos casos, de manera considerable— los que para la mayoría de clérigos eran reducidos ingresos por concepto de estipendio.

A partir de las diversas medidas tomadas por la Corona española, en especial el llamado Decreto de Consolidación, por medio del cual se ordenó la enajenación de los bienes de la Iglesia vinculados a las obras pías, aquella se fue haciendo a la posesión y manejo de considerables recursos⁴³. No se sabe el efecto que esta medida tuvo en el Nuevo Reino, pero es evidente que las

⁴³ Von Wobeser, “Gestación y contenido del decreto de consolidación”, 787-827.

autoridades reales la aplicaron y sacaron provecho de ella, como lo expresa el caso de la capellanía que estaba en cabeza del presbítero Alejo Rodríguez, que hizo entrega de 2.250 pesos a su apoderado, quien los entregó al gobernador de Antioquia. Este, a su vez, los remitió al provisor y vicario general del obispado de Popayán, diócesis a la que pertenecía la citada villa, quien los entregó a los ministros de la Real Hacienda. Este largo recorrido que traducía las jurisdicciones en juego, tanto como los imperativos del patronato real, concluyó con la expedición de una hipoteca sobre los fondos que el decreto real del 28 de noviembre de 1804 había creado como garantía de dicha confiscación. A partir de entonces, la Real Hacienda empezó a pagarle anualmente los respectivos intereses⁴⁴.

Fueron numerosos los curas que durante la crisis de la monarquía se acercaron a la oficina de hacienda para reclamar los réditos de una capellanía que, en algún momento, pasó a manos de la Corona y esta empezó a administrar bajo el rubro “consolidación”⁴⁵. Fueron muchas las situaciones en las cuales las autoridades buscaron darles una respuesta positiva a los reclamos de los clérigos, ya fueran hechos a título personal o a nombre de las corporaciones religiosas. En el primer caso, el monto de los réditos fue por lo general muy bajo y fueron raros los que alcanzaron los cien pesos al año. Cuando esto último ocurría, se trataba por lo general de capellanías asignadas a una comunidad religiosa⁴⁶.

Las capellanías estaban inscritas en amplias y complejas realidades sociales; de ahí que las situaciones a que dieron lugar hayan sido tan diversas y hayan involucrado tanto a clérigos de condición económica precaria como a aquellos de los más importantes linajes del reino⁴⁷. Las capellanías de bajo valor ponen aún más de relieve que los curas conocían plenamente las implicaciones de que

⁴⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 22, ff. 101-109.

⁴⁵ AGN, Anexo-Historia, r. 27, f. 963; AGN, Anexo-Historia, r. 27, f. 898.

⁴⁶ AGN, Anexo-Historia, r. 27, ff. 886-889.

⁴⁷ Carmen Adriana Ferreira Esparza, “La Iglesia y el crédito colonial. Pamplona, Nuevo Reino de Granada, 1700-1760”, *Innovar Journal* 7 (1996): 98-112; Juan Sebastián Marulanda Restrepo, *Comprando la eternidad a veinte mil el millar: el crédito religioso en la provincia de Antioquia, 1675-1750* (Medellín: IDEA, 2013); Carmen Adriana Ferreira Esparza, “El crédito colonial en la provincia de Pamplona-Nueva Granada: usos del censo consignativo”, *Signos Históricos* 1, n.º 1 (jun. 1999): 59-84; Germán Colmenares, *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes-Siglo XVIII* (Cali: Universidad del Valle, 1975); Germán Colmenares, “Censos y capellanías: formas de crédito en una economía agrícola”, *Cuadernos Americanos Colombianos* 2 (1974): 125-143.

sus ingresos procedieran de varias fuentes, se acostumbraron a ello, desarrollaron prácticas acordes con tal situación y llevaron a cabo verdaderas batallas por salvar hasta el último peso que creían que les correspondía, todo lo cual no fue algo marginal, sino más bien fue parte esencial de su diario vivir. Los litigios por capellanías, al igual que por los recursos provenientes de otras fuentes, ocuparon un amplio espacio dentro de las querellas que debieron resolver las autoridades respectivas.

Las capellanías, como otras instituciones coloniales, involucraron directamente a las élites gobernantes, no solo desde el punto de vista individual, sino también desde la perspectiva de su vínculo corporativo. Este hecho integraba un elemento adicional más en la compleja red de relaciones y compromisos mutuos entre los órganos civiles y la Iglesia. Al fundarse capellanías en cabeza de una determinada instancia de gobierno, inmediatamente la alta burocracia aumentaba sus prerrogativas sobre la estructura de la Iglesia y esta, a su vez, ampliaba sus canales de incidencia sobre el gobierno. Esas fundaciones les garantizaron por adelantado a los hijos de las élites un ingreso, del cual buena parte de los aspirantes a curatos estaba excluida, y a la vez les facilitó el camino en la consecución de los beneficios más codiciados. En la competencia por estos, la pertenencia a las élites fue factor decisivo y quienes no contaban con él debieron redoblar sus esfuerzos a través de súplicas, intermediarios, regalos, favores y extensas relaciones de méritos, métodos todos socialmente aceptados y hasta exigidos. Las capellanías, al igual que otros mecanismos, limitaron el acceso al ejercicio sacerdotal —por lo menos en el nivel de los beneficios de mayor reconocimiento y mejor remunerados—, a pesar de los concursos públicos y la detallada normatividad que los regía, y con ello se acentuaron las distancias sociales dentro del clero. La república le dio continuidad a este sistema de promoción y exclusión y sus élites —parte de las cuales ya venían beneficiándose de este— se aprestaron a reproducirlo. La república que reclamó para sí los derechos de patronato sobre la Iglesia, al mismo tiempo hizo el tránsito a la estructura eclesial a través de los hijos de sus familias más poderosas⁴⁸.

El hecho de que de 1810 a 1819 simultáneamente hayan coexistido diferentes regímenes en el territorio del virreinato incidió, como ya se ha visto, en el pago de los clérigos y generó problemas adicionales a los que ya eran

⁴⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 30, ff. 767-771.

conocidos. Ese hecho dio lugar a que los sacerdotes trazaran diversas estrategias para atender sus intereses y, si era el caso, sustentar sus reclamos. Un amplio conjunto de dinámicas se desató entre los territorios políticamente divergentes y los diferentes grupos de la sociedad buscaron adaptarse a la nueva situación. No fueron pocos los curas que tuvieron intereses por defender en zonas enfrentadas entre sí y que se vieron obligados a atender personalmente unos, mientras que para los otros se valieron de terceros que velaran por su buena marcha. En último caso, los abandonaron en espera de mejores tiempos para recuperarlos.

Para ordenarse como sacerdote, José Francisco Miranda pudo demostrar que contaba con una capellanía para su sostenimiento. Se trataba de un principal por valor de 2.000 pesos que ingresaron en 1808 y que, de acuerdo a las normas reales que restringieron el manejo de recursos por parte de la Iglesia, como ya se ha visto, fueron a parar a la llamada Caja de Consolidación. Recibió los respectivos réditos hasta 1810, cuando debió escoger entre permanecer en la realista Santa Marta, donde estaba radicada su capellanía, o velar por otros intereses en la disidente Cartagena, la cual prefirió finalmente y en donde permaneció hasta la llegada de Morillo. Cuando acudió a la contaduría real para reclamar lo comprendido entre 1810 y 1817, señaló que había dejado de cobrar los rendimientos de su capellanía por consideración hacia la Corona. Tal sensibilidad frente a la suerte de la monarquía no convenció a los ministros del tesoro y tan solo le pagaron los dos años que habían transcurrido desde la entrada de las tropas del rey. Sin embargo, el sacerdote se valió de una supuesta falta de precisión del decreto real que prohibía el pago a quienes habían permanecido en territorios insurgentes, para emprender un litigio fundado en la idea de que para los beneficiarios de imposiciones no tenía importancia en qué territorio habían permanecido el periodo en el que se había usufructuado la autoridad real. De esta forma, el condicionamiento territorial en función de la posición política —en la versión del clérigo Miranda y de muchos que como él acudieron a reclamar los rendimientos de lo que consideraban su capital— era superado por la condición de acreedor de la Corona⁴⁹, solo que para esta, por el contrario, entre más lazos tuvieran los sujetos con la Corona, más

⁴⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 483-486.

obligados estaban a permanecer en los territorios que aquella gobernaba: territorio y lealtad eran inseparables.

Curas que se consideraron los herederos legítimos de una capellanía se lanzaron a largos procesos para demostrar que sus contradictores no lo eran. Cuerpos eclesiásticos específicos combatieron contra otros o contra individuos del clero por la tenencia de una dotación. La crisis de la monarquía significó retraso en los pagos, confusión respecto a las instancias autorizadas para dirimir las querellas y recorte en las asignaciones por efecto de las contribuciones forzosas. Los conflictos en torno a la posesión de las capellanías, como todos los relacionados con la Iglesia y sus miembros, involucraban el complejo tema del patronato, asunto especialmente difícil de resolver por las autoridades criollas a partir de 1810. A esto se le sumó el hecho de que las juntas patrióticas establecieron, mediante la promulgación de constituciones, reformas de orden administrativo e institucional que agregaron más confusión a la que ya existía respecto a jurisdicciones y procedimientos. La división de poderes instituida por los colegios electorales fue un factor que retrasó los procesos hasta que hubo la claridad suficiente como para iniciar o proseguir los casos en disputa. Sin embargo, no es exagerado afirmar que tal innovación nunca se terminó de asimilar y que cuando en un campo o caso particular al final cesaron los problemas gracias a una supuesta adaptación exitosa del principio de la división de poderes, lo que en realidad ocurrió fue un giro más o menos disimulado hacia el viejo orden. Los cambios institucionales afectaron la regularidad en los pagos y la resolución de las disputas, pero en lo relacionado con las capellanías, como con los demás ingresos de los curas, no se dejó de pagar ni tampoco de aplicar justicia.

Las situaciones en las que los ingresos de los curas se interrumpieron dieron lugar a formulaciones, en algunos casos bastante elaboradas, acerca del significado de su ministerio y de la absoluta necesidad de contar con unas mínimas condiciones materiales para poderlo ejercer. Ocasionalmente, en sus representaciones, los clérigos relacionaron directamente lo que, según ellos, era su precaria situación personal con las ideas y los hechos políticos que por entonces se desarrollaban. Al reclamar una capellanía de la que había sido excluido, el presbítero Salgar fue uno de los que defendió su derecho a un beneficio y a unos ingresos estables, apelando a la idea de igualdad proclamada por los dirigentes patriotas y cifrando en ella el sentido de la revolución que,

de no darse, beneficiaría tan solo a los poderosos⁵⁰. Estas manifestaciones individuales, con toda la inconformidad que pudieron expresar, no derivaron en conductas de abierta y colectiva oposición a las autoridades del momento. Uno de los factores que lo impidió fue el hecho de que la estructura judicial siguió funcionando en medio de la crisis. Así no llegara a un resultado favorable para el interesado, lo sumía en un largo proceso que por lo menos le permitía manifestar su demanda y tener la expectativa de un resultado favorable. Las diversas fuentes de sostenimiento de los curas pudieron ser otro de los factores que evitaron mayores expresiones de inconformidad. Con retrasos a veces considerables, disminuidos sus montos y envueltos en los tradicionales conflictos por su posesión, cancelar las rentas de las capellanías fue una preocupación de los diferentes gobiernos durante los diez años que marcaron la ruptura con España. Al igual que lo ocurrido con otras obligaciones, cada nuevo régimen se comprometió a pagar tan solo lo acumulado desde el día en que llegó al poder, en lo que no solamente se imponía la lógica, sino también se desplegaba un mecanismo de retaliación y advertencia contra sectores de la población que, en su momento, no habrían sabido defender a las autoridades y habrían permitido que fuerzas contrarias las desplazaran.

LOS FONDOS DE COFRADÍAS

Una fuente de ingresos de los sacerdotes fueron los fondos de las cofradías. En la medida en que estas dispusieran de recursos suficientes, podían pagar a aquellos los servicios religiosos que prestaban. Pese al decaimiento considerable que estas corporaciones tuvieron a lo largo del siglo XVIII, fueron

⁵⁰ "Es preciso señor que el público se posea de que la protección de este tribunal no es para el poderoso, solo porque lo es, sino para el desvalido que la necesita más que aquel: es necesario hacer entender al señor Vergara [el rector del Colegio Mayor del Rosario y a la vez miembro del tribunal de justicia] que las providencias que emanen de esta superioridad han de ser contra el ministro de la propia Sala, si da lugar a ellas, las mismas y con igual rigor y severidad que serían contra cualesquiera otro del pueblo: esta es la idea que yo tengo de un gobierno liberal. Si ella no es exacta, si no se adopta, la transformación política solo habría sido ganancia para aquella clase de gentes que en cualquier sistema podían valerse a sí mismas porque se les afirmaba más y más su poderío". AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 22, f. 526.

numerosas las que aún existían en el periodo independentista⁵¹. En múltiples ocasiones, los curas aludieron al atraso en el pago de las cuotas asignadas a los feligreses y al hecho de que, en consecuencia, se veían precisados a ofrecer misas gratuitamente o a pagar de su bolsillo los gastos de la oblata⁵². Además de los feligreses, el centro de su ataque fueron los funcionarios locales, como alcaldes blancos y corregidores, a quienes los clérigos en muchos casos señalaron de ser los causantes de esa situación, al no ordenar el recaudo de dichas cuotas. Como ocurrió en otras esferas de la vida de las comunidades, los fondos de cofradías podían llegar a convertirse en foco de una alta conflictividad en donde confluían diversos intereses. Cuando el presbítero Joaquín Eusebio de Andrada se quejó ante la Junta Suprema de Santafé, porque, entre otras cosas, le adeudaban una serie de misas que había oficiado como cura del pueblo de Guachetá, señaló como responsable al alcalde, quien de paso era un cliente del corregidor de Turmequé, y tanto uno como otro, según él, eran sus enemigos declarados⁵³. Efectivamente, los ingresos de los curas en parte dependieron de la acción de las autoridades civiles sobre los feligreses para conminarlos a pagar diferentes obligaciones, como las cuotas de cofradías, pero además de esto eran quienes debían certificar el cumplimiento de las funciones por parte del cura, al cumplirse cada año de servicio. Razón de más para imponer un mínimo de armonía entre unos y otros, lo que en términos generales así ocurrió. Uno a uno, los curas o sus apoderados se acercaron al tesoro real, con certificados firmados por el respectivo alcalde para cobrar los novenos⁵⁴.

Otro de los motivos recurrentes de los curas para quejarse por el detrimento de sus ingresos fue la pérdida de ganado en los hatos creados para el sostenimiento de las cofradías. Con frecuencia, recayó sobre los indios a quienes se confiaba su cuidado la acusación de ser los mismos que hurtaban las

⁵¹ Natalia Silva Prada, "Cruce de jurisdicciones: tensión política en los cabildos y cofradías novohispanas del último cuarto del siglo XVIII", *Fronteras* 3, n.º 3 (1998): 119-154; Ana Luz Rodríguez González, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales: una mirada al tejido social de la Independencia* (Bogotá: El Áncora, 1999); María Lucía Sotomayor, *Cofradías, caciques y mayordomos: recepción social y reorganización política en los pueblos de indios* (Bogotá: ICANH, 2004). Para una muestra de la situación de las cofradías de la época, véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 424-442; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 265; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 293-303v.

⁵² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 17-64.

⁵³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 22, f. 538.

⁵⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 523-527.

reses⁵⁵. Sin embargo, no fueron pocas las ocasiones en las que aquellos, por su parte, acusaron a los curas de apropiarse del ganado que constituía el fondo de las cofradías, manifestaciones hechas a pesar de los recursos que empleaban los clérigos para evitar que estos asuntos llegaran a los tribunales⁵⁶. La importancia de las cofradías en el monto total de los ingresos de los curas llegó hasta a equipararse con lo que estos percibían en razón del estipendio asignado a su respectivo beneficio. Además de ser instrumentos de propagación religiosa, de ayuda mutua o de control social, esas corporaciones constituyeron una fuente importante de recursos para el cura⁵⁷.

Con relación a las cofradías, como con otras fuentes de las cuales obtenían los medios para vivir, los sacerdotes sostuvieron una permanente confrontación para garantizar el pago de lo que consideraban debían recibir por su actividad, lo que redundó en una amplia construcción de estrategias para el logro de ese fin. Las conflictivas circunstancias políticas hicieron que el fondo de cofradías se convirtiera en objetivo de los diferentes gobiernos que, por lo general en condición de préstamo, se alzaron con parte o la totalidad de lo recaudado, lo que afectó directa o indirectamente el ingreso de los curas. El 28 de mayo de 1819 fray Nicolás Bermón, cura doctrinero del pueblo de Soacha, a través del procurador de los franciscanos, reclamó 345 pesos por concepto de varias cargas de harina de la cofradía del Santísimo que habían sido vendidas al ramo de raciones y que hasta entonces no se habían cancelado. Ese dinero estaba destinado a la refacción del templo que amenazaba ruina⁵⁸.

Al igual que con las otras obligaciones, la transformación política ocasionó desorden en el recaudo de las cuotas de cofradías. Los clérigos enfatizaron principalmente en los efectos creados por los cambios políticos en la actitud de los vecinos e indios. El mensaje patriótico alrededor de la libertad habría sido

⁵⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 22, ff. 562-567. Las cuentas de las cofradías, según Cédula Real del 15 de octubre de 1815, debían aprobarse en junta del vecindario con presencia del cura y del juez real. Igual cosa debía hacerse con las de fábrica de iglesia, lo que convertía todo esto en un asunto de suma importancia para los feligreses y provocaba que, en consecuencia, los conflictos que de allí se derivaban tuvieran igualmente un significado que comprometía al vecindario en su conjunto.

⁵⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 511-518.

⁵⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 22, ff. 595-604; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 475-483.

⁵⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 28-29.

asimilado de tal manera que la primera reacción de esos sectores de la población había sido desconocer la autoridad del cura y evadir el pago de sus diferentes obligaciones. Ese discurso, reforzado con medidas como la abolición del tributo, creó un estado de soterrada insubordinación, que significó no solo dejar de pagar lo que por ley se ordenaba, sino también otras contribuciones que en ningún caso fueron eliminadas. En otros casos en los que el tesoro público había asumido compromisos con las cofradías, hubo también retrasos en los pagos⁵⁹. Quizás el mayor ataque de las autoridades a las empobrecidas arcas de las cofradías se dio después de la victoria patriota del 7 de agosto de 1819, cuando se ordenó enviar al tesoro público, en condición de préstamo, los caudales disponibles de “fábricas, cofradías y obras pías”, con lo que se siguió una antigua práctica monárquica⁶⁰. Desde los curatos más pequeños y pobres hasta los mejor dotados, todos fueron obligados a enviar los recursos depositados en sus cajas, los que en la mayoría de los casos fueron muy reducidos. Los hospicios, el mantenimiento de las iglesias, los ingresos de los curas y las fiestas de los santos patronos, como ya había ocurrido en varias ocasiones⁶¹, se vieron afectados con la medida. Los gobernadores de cada provincia recibieron de curas, mayordomos y jueces políticos estos recursos y los enviaron a Bogotá. Cuando era de creerse que, exhaustos, ya los pueblos no tenían nada con qué contribuir para los gastos de la guerra, la nueva república encontró la forma de extraer pequeñas cantidades en cada uno de los poblados del antiguo territorio virreinal⁶².

LIMOSNAS

Las limosnas, recogidas por sacerdotes que se desplazaban por diferentes lugares de las ciudades y los campos, si bien en principio estaban destinadas

⁵⁹ AGN, Anexo-Historia, r. 24, f. 35.

⁶⁰ Véase: David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810* (México: FCE, 1994); Nancy Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821: la crisis del privilegio eclesiástico* (México: FCE, 1995).

⁶¹ Aunque en la etapa independentista se promulgaron medidas similares, el antecedente más importante tuvo lugar en 1804 con el Decreto de Consolidación.

⁶² AGN, Anexo-Historia, r. 28, f. 27. Al comienzo de la crisis, en marzo de 1811, ya el gobernador de la provincia de Popayán, Miguel Tacón y Rosique, ordenaba remitir los fondos de cofradías existentes en su jurisdicción. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 528-530.

para la organización de fiestas y el arreglo y mantenimiento de los templos y santuarios, indirectamente afectaban sus ingresos, porque de allí también salían recursos para pagar por los servicios religiosos que ofrecían. Durante el periodo monárquico, esta actividad estuvo regulada por las autoridades reales y, una vez establecidas las Juntas de Gobierno, las respectivas salas de justicia de cada provincia se encargaron de autorizarla por un determinado tiempo⁶³. Las consideraciones de tipo religioso primaron sobre cualquier otra y así es como los curas no tuvieron inconvenientes en obtener sus licencias para desplazarse dentro de una determinada jurisdicción en función de la localización de los creyentes en general y, si era el caso, de los miembros de las respectivas hermandades en particular⁶⁴. Ni la competencia que suponía para un gobierno necesitado de recursos esta extracción a la población, ni la injerencia ideológica que por esta vía ejercían los curas, siempre vistos con desconfianza, fueron suficientes argumentos para que las autoridades civiles se negaran a otorgar las correspondientes autorizaciones.

No obstante, las circunstancias del periodo introdujeron elementos que pusieron en cuestión esta práctica secular. La situación creada por la disputa entre las jurisdicciones provinciales durante el primer gobierno criollo condujo a que, en algunos casos, se dilataran las decisiones en torno a las autorizaciones para recolectar limosnas, bajo el pretexto de que la respectiva constitución prohibía gravar al vecindario para la ejecución de obras fuera de la provincia⁶⁵. En algunas ocasiones, se llegó más lejos en el debate sobre este tema, que no era menor, ya que aludía a la relación de las órdenes religiosas y, en general, de la Iglesia con la sociedad; en este sentido, se hicieron

⁶³ “De los questores y limosnas”, tít. 21, t. 1 de *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias. Mandadas imprimir, y publicar por la magestad católica del rey Don Carlos II. Nvstro señor. Va dividida en Qvatro Tomos, con el índice general, y al principio de cada Tomo el Indice especial de los títulos que contiene* (Madrid: Julián de Paredes, 1681), 108-110, acceso el 4 de julio de 2018, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000013942&page=1>

⁶⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 418-421. El capellán de la Ermita de la Peña de Santafé recibe permiso para pedir limosna durante dos años, para atender las cuatro grandes fiestas anuales y las obras de mantenimiento del recinto. Véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 510-520. El capellán de la Ermita de Nuestra Señora de Belén recibe autorización por el mismo número de años. Véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 30, ff. 861-862. Esta licencia es otorgada en 1818 por la Real Audiencia al convento franciscano de Santafé para coleccionar limosna por dos años.

⁶⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 8.

varias interpretaciones que, si bien estaban referidas al procedimiento legal para otorgar el permiso, implicaban principios fundamentales de la organización social y política.

El 31 de julio de 1815 fray Antonio Echanove le pidió a la Sala de Protección que confirmara el permiso otorgado por el gobernador de la provincia para pedir limosna “en obsequio y culto de Nuestra Señora del campo”⁶⁶. El fiscal empezó preguntándose por qué el gobierno debía autorizar que el común diera limosnas en esta oportunidad a las órdenes mendicantes. Estas últimas, para él, se crearon teniendo “el cuidado de no tocar inmediatamente en la riqueza del común”⁶⁷. No obstante —continuaba con su argumentación—, una vez admitidas en la república las conventualidades, verdaderos “cuerpos místicos y espirituales que por la relación con la administración pública se consideran como políticas”⁶⁸, se generaba la obligación de proveer fondos para su sostenimiento, toda vez que eran parte importante de la sociedad, como que velaban por la moral y las buenas costumbres. El gobierno habría asumido formalmente dicho compromiso e inclusive expresado en la propia Constitución de la provincia de Cundinamarca la obligación, según el fiscal, de derecho natural y divino, de que todo ciudadano contribuyera “para el culto divino y subsistencia de los ministros del santuario”⁶⁹.

Los constituyentes se preocuparon por garantizar el monopolio fiscal del Estado en un contexto en el que no era raro que diferentes sujetos del orden civil o eclesiástico impusieran contribuciones al margen de las legalmente establecidas⁷⁰. De igual manera, descartaron la apelación a la tradición como argumento a favor de dichas imposiciones. No obstante, esa idea inicial no pudo ser mantenida y se le introdujo la excepción por la cual se permitiría mantener los impuestos y las contribuciones, tal y como se encontraban el 20 de julio de

⁶⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 9.

⁶⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 12.

⁶⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 12.

⁶⁹ Véase: “Artículo 1 del Título ix de la Constitución de la República de Cundinamarca”, en *Las constituciones de Colombia*, ed. por Diego Uribe Vargas (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1977), 1: 575.

⁷⁰ Véase: “Artículo 39 del Título iv de la Constitución de la República de Cundinamarca”, en Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 1: 549.

1810⁷¹, lo que autorizaba erogaciones cuyo único sostén era la costumbre, a la cual apelaban con frecuencia y con éxito los curas a la hora de realizar algún cobro a sus feligreses.

Respaldo en estos postulados constitucionales, el fiscal del caso concluyó que la licencia para pedir limosnas no era un asunto que le correspondiera responder al legislativo ni al judicial. Ni faltaban normas que prescribieran el hecho ni se trataba de un asunto contencioso. Era el ejecutivo quien debería disponer favorablemente el asunto⁷². De esa forma, la tensión entre el mandato de “no tocar inmediatamente en la riqueza del común” y los citados artículos de la Constitución se resolvió a favor de lo último. Sin embargo, más allá de las normas constitucionales, es el derecho natural y divino la fuente en la que se inspiró la posición del fiscal, como explícitamente lo señaló, solo que haciendo un giro mediante el cual apelaba a lo manifestado en la Constitución.

Aunque esta posición fue la dominante, las disputas entre las tres ramas del poder público para determinar quién otorgaba un permiso para recolectar limosnas y la consiguiente argumentación del fiscal evidenciaron la existencia de quienes no aceptaban el principio invocado y preferían que fuera el pueblo soberano, a través de su representación, quien definiera el asunto. De una a otra posición había un gran trecho a través del cual se expresaba un conflicto que irá creciendo dentro de las esferas del Estado. La dinámica institucional propia de cada uno de los poderes públicos y de su mutua relación, alimentada entre otros factores por la defensa de sus respectivas jurisdicciones —entendidas en el más fuerte sentido del orden que se buscaba destruir—, dio como resultado no buscado el cuestionamiento de obligaciones que, como la señalada en principio, se ampararon en el derecho natural.

Un debate parecido al anterior, por supuesto, no se dio en las zonas realistas ni en las que fueron reconquistadas por las tropas del rey⁷³. La distancia entre el cura y la comunidad y el contexto general, que favoreció la manifestación de la inconformidad reprimida hasta entonces, fueron otros factores que contribuyeron a preguntarse por la validez de una práctica secular, a fijarle

⁷¹ Véase: “Artículo 2 del Título ix de la Constitución de la República de Cundinamarca”, en Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 1: 575.

⁷² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 15.

⁷³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 30, ff. 755-756.

límites a la tradición y eventualmente a abolirla. Fuentes de ingresos de los curas, sustentadas en largas tradiciones, sin una base normativa específica y reconocida, fueron de las primeras en ser controvertidas.

EL NOVENO DE LA FÁBRICA DE IGLESIAS

Otro campo de aplicación de los diezmos que se vio afectado por las pugnas cívicas⁷⁴ fue el de la fábrica de iglesias e, indirectamente con ello, la condición económica de los curas y de las cofradías, que debían sufragar con sus recursos las carencias más urgentes de los templos. Anualmente, las iglesias, a través de sus respectivos mayordomos, recibían un noveno de los diezmos recolectados⁷⁵. Al igual que lo señalado con relación al pago de los curas, tanto las autoridades patriotas como monárquicas se propusieron cumplir con esta obligación y, pese a lo irregular de los abonos, como también de los cobros, se puede indicar que, en general, hasta 1819 los gobiernos de turno cumplieron con los pagos.

No obstante, fueron múltiples los factores que introdujeron desorden en la administración de este noveno decimal y, entre ellos, el conflicto entre provincias ya señalado⁷⁶. En muchos casos, los pueblos dejaban pasar varios años sin cobrar el noveno, ya fuera porque no tenían cómo respaldar los gastos de sus últimos ingresos, condición necesaria para obtener los nuevos, porque no habían nombrado al mayordomo o porque, aun habiéndolo hecho, este no reunía los requisitos exigidos. Presentación de fiadores, otorgamiento de escritura pública para respaldar los caudales de la Iglesia puestos a su disposición y nombramiento de apoderado para realizar los respectivos cobros ante la contaduría de diezmos fueron, entre otros, los dilatados trámites que conllevaban el nombramiento y la posesión del mayordomo.

⁷⁴ Véase: Thibaud, *Repúblicas en armas*.

⁷⁵ Se hicieron acuerdos locales para establecer de antemano lo que se destinaría del grueso de lo recaudado por concepto del diezmo a la fábrica del templo. En septiembre de 1815, los indios de Engativá reclamaban los 378 pesos que, a través del corregidor del partido, habían depositado en la escribanía del gobierno. Esa cantidad era el producto de los arrendamientos de tierras del resguardo, destinados al pago de la obra de la iglesia que se había llevado a cabo. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 263-268.

⁷⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 845-874.

El 26 de abril de 1819 el cura excusador de Tabio, al dar respuesta a la orden impartida por el virrey de informar anualmente a la contaduría acerca del estado de las cuentas de la fábrica del templo, señaló que el cura propietario, al posesionarse del cargo, expresó que no había mayordomo por lo menos desde 1809 y, en consecuencia, no se habían reclamado los novenos. Agregó que la designación de un responsable no había sido posible porque los candidatos aducían la enorme dificultad que tenían “en llevar una cuenta tan prolija y comprobada a estilo de contaduría” y además porque “no hubo quien quisiese pensionarse en costear título y dar la fianza que se requiere”⁷⁷. Como ocurrió con otros ingresos de la Iglesia, el noveno decimal destinado a los templos fue utilizado en varias ocasiones por la Corona para cubrir sus grandes necesidades inmediatas, comprometiéndose a reembolsarlos más adelante. Aun después de 1810, los contadores de diezmos aludieron a la existencia de dichas deudas en algunos lugares donde las respectivas cajas provinciales no habían podido satisfacerlas como en principio se había establecido⁷⁸.

A pesar de los controles establecidos por las autoridades para garantizar que efectivamente los recursos se emplearan en la erección y el mantenimiento de los templos, fueron numerosos los casos en los que no se presentaron las respectivas notas de pago que acreditaran los gastos y que, por lo tanto, creaban serias dudas sobre la honradez de los mayordomos, pero también de los curas. Estos eran muy dados a pedirles a los mayordomos determinadas cantidades sin dejar constancia alguna y aquellos a su vez fueron señalados de apropiarse de los fondos que estaban bajo su administración. Quien durante los últimos años del dominio español se desempeñó como mayordomo de la parroquia de Chipaque elevó una representación a las autoridades republicanas, en la que condensaba las irregularidades observadas por él con relación a un procedimiento que en general era idéntico al que tuvo vigencia bajo la monarquía: se nombró al que sacó menos votación, no votó la cantidad necesaria de vecinos e indígenas, el sujeto designado tenía relaciones de parentesco cercanas con el cura, el acta se levantó sin las formalidades exigidas y, por último, el sujeto seleccionado entró en la administración de los fondos de fábrica sin haber presentado la fianza exigida. A estas anomalías se añadía el hecho de que las tres

⁷⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 109.

⁷⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 531-535.

llaves estaban en poder del cura y este manejaba a su antojo los fondos de la fábrica, lo que a su vez incidía en el hecho de que, cuando se quedaba sin recursos, cargaba a las cofradías con gastos que no les correspondía asumir. Concluía la representación expresando que, si los pobladores no reclamaban, era por el temor que les inspiraba el cura⁷⁹.

Sin embargo, curas y mayordomos siempre adujeron ante el vecindario que en asamblea se les pidieron periódicamente cuentas, como ante la contaduría general, de que el mantenimiento del templo solo les traía un considerable deterioro de sus bienes, toda vez que debían cargar con costos que no alcanzaban a ser cubiertos por el noveno decimal que les entregaba la Corona. A esto se agregaba lo que los mayordomos consideraban como una enorme tarea, dadas las múltiples actividades que su cargo les exigía⁸⁰, lo que no era del todo errado cuando podían disponer de recursos para invertir y cuando el templo se encontraba en alto grado de deterioro. El cargo exigía una serie de conocimientos básicos, la administración de un personal que se contrataba para tareas específicas, la compra de los materiales indispensables para la construcción o refacción del templo y para la celebración del culto, lo que, en un contexto local de muy baja población y muy limitados excedentes, constituía una intervención de primer orden y hacía de los mayordomos el punto de encuentro de las realidades socioeconómicas del pueblo⁸¹.

Los momentos de transición entre un mayordomo y otro o entre un cura y su sucesor fueron especialmente agitados para las feligresías, dado el corte de cuentas que en ese momento se realizaba. Al morir el propietario del curato de Guachetá, don Juan Tomás Rodríguez, sus herederos acudieron ante los tribunales pretendiendo convencer a los jueces de que su pariente

⁷⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 687.

⁸⁰ Para el cobro de limosnas, el mayordomo de fábrica de Manta debía dividir esta jurisdicción en dieciséis “cuadrillas”; distinguir en cada una de ellas entre los casados, los viudos y los solteros; cobrar una tarifa diferencial; expedir recibos y perseguir a los morosos, y esta era apenas una pequeña parte de sus actividades. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 733-756.

⁸¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, f. 448-496. Cuando el 2 de mayo de 1820 el mayordomo de fábrica del muy pequeño curato de Tibirita se acercó a la contaduría de diezmos, llevaba consigo 47 comprobantes de pago, a pesar de lo cual los oficiales le indicaron que faltaban muchos más para dar cuenta de todo lo gastado. Véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 728-731. Entre 1804 y 1822, hubo por lo menos 202 iglesias del arzobispado de Santafé que contaron con mayordomo, de un total aproximado de trescientos curatos. Véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, f. 924-1008.

había invertido grandes sumas de dinero en la construcción del templo, lo que, según ellos, debía ser devuelto por la contaduría o por el cura interino⁸² nombrado para llenar la vacante. Este, por el contrario, les pidió las cuentas de lo hecho por su pariente con los recursos obtenidos durante diez años, pues no había nada que confirmara la inversión realizada. Igual exigencia hizo a los herederos del también difunto mayordomo. Estos debían explicar en qué se habían gastado 1.259 pesos. El interino movilizó todos los recursos que tuvo a mano para evitar pagar lo que se le exigía y recuperar algo de lo que, según él, se había tomado indebidamente⁸³. En todo ello, se jugaba también lo que, en el futuro, podía hacer por restaurar el templo y por garantizar sus propios ingresos. Los novenos para las iglesias fueron con frecuencia concebidos como un bien patrimonial de curas y mayordomos, en medio de una serie de dispositivos que buscaban evitar esa situación, pero que solo de manera muy parcial cumplieron su objetivo.

La construcción y el mantenimiento de los templos constituyeron un hecho central en la vida de las comunidades, que masivamente participaron y exigieron tanto a la Corona los recursos dispuestos por las normas como a los administradores el cumplimiento de su función. No en vano, la elección mediante votación en asamblea del mayordomo concitaba la atención general y el despliegue de estrategias para sacar a un determinado candidato como ganador. De otro lado, el templo para el clérigo que lo administraba resumía y expresaba la eficacia de su labor y, si en sus relaciones de servicios aparecía en primer lugar las —por lo general— exageradas cantidades de dinero invertidas de sus propios recursos en la erección de la iglesia, era por algo más que una convención establecida. Esto indica que, en efecto, en razón de ello, algunos curas vieron afectados negativamente sus ingresos, pero, como se ha

⁸² El pago a los interinos, según el informe de los oficiales reales de Antioquia, amparados en las Municipales y en la Cédula Real del 16 de noviembre de 1785, debía ser de la siguiente forma: sínodos durante los cuatro primeros meses de interinidad; después de este tiempo, los tres y medio novenos beneficiales íntegros, aun cuando estos productos excedieran el valor asignado por razón de estipendios. La condición de los interinos no era la mejor y pareciera que todo estuviera dado para generar conflictos con el propietario, pero también para usar formas extralegales de extracción de recursos a los fieles y para suscitar inconformidad frente a las autoridades civiles y a las eclesiásticas. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 293, ff. 817-832.

⁸³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 448-452.

visto, también hubo quienes no fueron propiamente rigurosos en el manejo del noveno decimal.

Más allá de ser el escenario por excelencia donde se desplegó el poder ideológico de los curas y el lugar en que se consagró con la mayor rigurosidad la compleja estructura de prelacones y reconocimientos de las autoridades monárquicas y los grupos sociales, los templos fueron centro de articulación de los miembros de las comunidades a través del cual se identificaron como tales y trascendieron el poder y las disposiciones del cura, ya que, entre otras cosas y como se ha visto, estas fueron permanentemente impugnadas. A través del trabajo y demás recursos que invirtieron, los pueblos hicieron de los templos un bien colectivo, con el cual en diferentes momentos tuvieron relaciones ambiguas, aunque siempre lo consideraron imprescindible en su condición social, atenta a merecer el reconocimiento de los demás. Las relaciones de trabajo, las formas de organización, los criterios de elección y representación, las formas de intercambio con instancias civiles y religiosas externas al pueblo, los sistemas de control, etc., se condensaron en una obra material que le otorgaba unidad a ese cúmulo de factores sociales y se ofrecía como el recinto de todos por excelencia. Esto habla de la importancia del templo y de la razón por la cual, en medio de las mayores penurias, los gobiernos buscaron satisfacer —así fuera parcialmente— su compromiso con el noveno decimal. Patriotas y realistas dejaron intacta la secular política adoptada al respecto y las arraigadas prácticas locales relacionadas con la construcción de los templos no se interrumpieron: en una fecha tan crítica para las autoridades criollas, como fue el segundo semestre de 1815, todavía los pueblos se reunían en junta con sus autoridades para revisar las cuentas y nombrar mayordomo⁸⁴.

Paralelamente a los pueblos que, previo el cumplimiento de una amplia serie de formalidades y requisitos, recibieron su respectivo noveno de fábrica de iglesias, hubo —y en cantidad considerable— quienes permanecieron ajenos a este sistema y fueron los curas de esos lugares los que, con razones de mayor peso, expresaron que sus pocos ingresos se agotaron en la construcción del templo⁸⁵. Un alto número de pueblos no pudo acceder al apoyo real y constituyó una Iglesia de tercer orden que reunió las concentraciones de población

⁸⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 258-262.

⁸⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 466-473.

más pobres, regidas a su vez por curas con muy bajas rentas, y que para la construcción de su templo, unas y otros debieron aportar lo poco que tenían⁸⁶. La condición de los clérigos que atendieron estos lugares resultó todavía más precaria, en la medida en que muchos de ellos ejercieron en condición de sustitutos de aquellos que los tenían asignados en propiedad y que, por lo general, sin hacer presencia en sus curatos o parroquias, se quedaron con una parte del estipendio asignado. A unos templos precarios, que no contaban con el noveno decimal, con frecuencia les correspondió un clero marginal.

Las numerosas representaciones elevadas por los curas y mayordomos de fábrica, así como por alcaldes y gobernadores indígenas, al solicitar apoyo para avanzar en las obras del templo, denotan la permanente penuria de estas construcciones, al tiempo que una continua interpelación al gobierno central. En este sentido, existió un importante nivel de comunicación y, en ningún caso, aislamiento entre los pueblos y las instancias centrales del virreinato. Desde los pueblos más modestos acudieron ante las altas autoridades en procura de ornamentos usados o del noveno de rigor y, para ello, revistieron su interlocución de las formalidades del caso, las que suponían no solo el reconocimiento de la majestad de la instancia a la que se dirigían, sino la dignidad propia y la legitimidad del acto que acometían, es decir, la afirmación de su pertenencia como sujetos con derecho a formular cierto tipo de reclamos. Los asuntos relacionados con la construcción y el ornamento de los templos contribuyeron a la formación de unos valores cívicos en el contexto monárquico, los que se desarrollaron y fortalecieron en la relación entre el ámbito local y el virreinal, en una dinámica de mutuos compromisos⁸⁷.

El ataque más fuerte contra el noveno dedicado a la fábrica de templos se dio una vez las tropas independentistas triunfaron en Boyacá y se tomaron la capital. El 30 de octubre de 1819 el vicepresidente Santander expidió el

⁸⁶ La sola erección de estos curatos les había significado a sus residentes un importante esfuerzo económico: levantar capilla y comprometerse mediante escritura pública a construir la casa del cura, pagar cofradía, mantener la lámpara, completar la congrua del sacerdote, si no alcanzaran los diezmos a cubrirla. Esto sin contar los compromisos adquiridos con el propietario de la tierra en donde se concentraría el pueblo, lo que, por lo general, suponía poner a su disposición la fuerza de trabajo y permanecer en el lugar durante un determinado número de años establecido antes de poder acceder a la propiedad individual de un predio. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 500-510.

⁸⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 517-521.

decreto mediante el cual se ordenó a los mayordomos de fábrica rendir cuentas documentadas de los recursos puestos bajo su responsabilidad. El propósito de esta medida quedó más adelante al descubierto cuando de nuevo Santander ordenó que las “cofradías, fábricas y obras pías” trasladaran al gobierno parte de sus depósitos en condición de préstamo. Comisionados del gobierno se presentaron en los pueblos ejecutando tal medida: en algunos lugares, los tres rubros contaban con recursos; en otros, tan solo pudieron disponer de uno de ellos⁸⁸. Aunque era de esperar que, como ya se indicó para el caso de las cofradías, luego de diez años de guerra las arcas de los templos estuvieran totalmente vacías, no fue así y los comisionados del gobierno pudieron obtener algunos pocos bienes, lo que afectó las obras, las celebraciones religiosas de las comunidades y, por supuesto, a curas y pobladores.

EL SOSTENIMIENTO DE LOS EMIGRADOS

La atención a los emigrados constituye un capítulo más de las vicisitudes que los bandos en guerra debieron afrontar y, si bien el problema es más visible en la documentación realista relacionada con Santa Marta, Panamá, Portobello y La Habana, las zonas patriotas también albergaron clérigos provenientes de otras ciudades, no necesariamente realistas, que se desplazaron para participar en los eventos políticos que se desarrollaban y para obtener mejores empleos. En uno u otro caso, las autoridades del momento se vieron acosadas por numerosas solicitudes para las cuales no disponían de las respuestas necesarias. La vía expedita del rechazo no era propiamente el camino más adecuado, cuando muchos de los migrantes eran los más leales y fervientes servidores de la causa que esos gobiernos defendían.

Desde obispos hasta curas de lejanas doctrinas se encaminaron en procura de protección hacia las capitales en las que se habían establecido los gobiernos de sus preferencias. Santa Marta y Panamá, por el lado realista, y Santafé y Cartagena, como sedes patriotas, fueron las que principalmente acogieron a estos

⁸⁸ En el pueblo de Manta, se llevaron las tres cuartas partes de lo depositado en las respectivas cajas; en Ambalema, recogieron 320 pesos, correspondientes a una obra pía; en La Palma, dispusieron de la pequeña cantidad con que contaba el fondo de cofradías. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 807-812.

sujetos. La carga fiscal que esto significó llevó a los funcionarios a explorar múltiples alternativas, de acuerdo a la urgencia de cada caso y a la condición social de cada solicitante, siempre quedando en deuda con todos. Desde el pago de una pequeña subvención por algunos pocos meses a curas que tuvieron que abandonar sus beneficios, hasta parte de sus salarios anuales a los obispos y miembros de cabildos eclesiásticos que migraron a Santa Marta y Panamá, todo fue entregado con dilaciones, fragmentado y decidido a partir de cuidadosas consideraciones en las que las conveniencias políticas no fueron las menos importantes.

A la carga económica adicional que para el tesoro público significó la presencia de estos migrantes, se agregaron los elementos de conflicto que aportaban. Acostumbrados a intervenir en los asuntos públicos de sus lugares de origen, no lo dejaron de hacer allí donde buscaron refugio. Obispos, capitulares y hasta simples párrocos rápidamente establecieron conexiones con las gentes del lugar y tomaron parte tanto en las discusiones relacionadas con el ámbito local como en aquellas en las que la crisis general de la Corona movilizaba opiniones y proyectos de diversa índole. En ambos casos, los migrantes se tornaban incómodos y amenazaban con generar más desorden del ya desatado. Con frecuencia, capitulares y obispos desterrados de sus provincias pretendieron dictarle al virrey lo que debía hacer para neutralizar a las regiones sublevadas. Dada la autoridad eclesiástica de la que estaban revestidos y las amenazas que expresaban de hacerse oír en cualquiera que fuese en ese momento la instancia suprema del gobierno metropolitano, los funcionarios reales se veían obligados a tratarlos con el mayor cuidado. En el otro bando, igualmente se recibieron clérigos desplazados de los territorios que se mantuvieron leales al rey, pero además, al impulso de los avatares de las contiendas civiles, hubo desplazamientos entre las propias provincias patriotas. Para los líderes de las Provincias Unidas, Santafé se habría constituido, al amparo del que consideraban un flexible gobierno, en lugar de refugio de realistas que, procedentes de zonas más esclarecidamente patriotas, habían optado por protegerse en la capital.

Más allá de la verdad o la falsedad de estas afirmaciones, los migrantes resultaban útiles en las representaciones que sobre el enemigo del momento se creaban en cada bando. Por su parte, en otro momento, el mismo gobierno de la capital consideró a muchos curas procedentes de otros sitios como infiltrados que socavaban la estabilidad de Santafé y trabajaban a favor de los enemigos. La imposibilidad de darle salida a las necesidades expresadas por los clérigos y la prolongación de la lucha provocaron que ciudades como Santa

Marta o Panamá terminaran constituyéndose en sitios de paso para destinos aparentemente más favorables. Siempre aduciendo la más extrema penuria económica, buscaron obtener pasaportes para poder desplazarse a lugares en donde pudieran garantizar su subsistencia.

Los sucesos de la provincia de Popayán, que dieron al traste con el gobierno realista en 1810, llevaron a que, como muchos otros, el sacerdote Tomás Francisco de Villegas buscara refugio en Panamá y procediera a encontrar la manera de sostenerse. Como todos los que llegaban al istmo aduciendo persecución, se presentó de inmediato ante el virrey dando cuenta del estado en que había quedado su ciudad y solicitando apoyo. Lo máximo que obtuvo fue la interinidad de un curato muy pobre, lo que de nuevo lo obligó a dirigirse al virrey para solicitarle que le permitiera viajar a Guayaquil y Cuenca. Era su intención incorporarse como capellán de las tropas realistas dirigidas por el presidente Toribio Montes y fincaba su esperanza de ser admitido en el hecho de que ya había ocupado tal cargo en las de Popayán⁸⁹. La necesidad de disminuir la presión económica sobre las arcas de la sede provisional del virreinato llevó a que este tipo de solicitudes fueran aprobadas y más cuando no mediaba ningún compromiso oficial de asignar una plaza, más allá del otorgamiento de un pasaporte y unas cartas de recomendación.

Cuando el migrante ya no era un simple cura, sino un obispo, los problemas se multiplicaban y también las razones para salir lo más pronto de él. El obispo electo de Popayán, Pedro Álvarez, no pudo avanzar hacia su sede y terminó en Panamá a la espera de que las tropas del rey restauraran su autoridad en la provincia del sur. Mientras tanto, se dedicó a presionar el pago de las considerables sumas que se le adeudaban por su anterior cargo como inquisidor en el Tribunal de Cartagena y a interponer recursos de diversa índole. El 16 de junio de 1813 el virrey le informó al ministro de Gracia y Justicia que había cumplido con lo ordenado en cuanto a pagarle las mensualidades, en calidad de reintegro por la mitra de Popayán o por el Tribunal de Inquisición de Cartagena, al obispo electo de Popayán; le solicitaba al ministro que urgiera al obispo a trasladarse cuanto antes a su sede, ya que constituía una carga para las cajas reales, ya exhaustas y sin numerario, pues habían tenido que sostener

⁸⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 87-88.

a los emigrados beneméritos y las expediciones a Tumaco y a la provincia de Santa Marta⁹⁰.

Los curas que migraron describieron un itinerario marcado por los resultados del enfrentamiento que se libraba y por los recursos que la Corona les podía brindar. Si bien esta ordenó que sus funcionarios y los eclesiásticos debían abandonar los territorios bajo dominio criollo y alistarse bajo las banderas del rey, estuvo lejos de corresponder a las exigencias que tal política implicaba. Aun así, una vez recuperado su dominio, pretendió sancionar a los que habían permanecido en sus lugares de trabajo bajo el gobierno insurgente⁹¹.

Las autoridades debieron enfrentarse a las solicitudes de un clero diestro en la tarea de buscar, por todos los medios a su alcance, la promoción de sus carreras. Todo el sistema estaba dispuesto para fomentar el despliegue de múltiples recursos en el camino por alcanzar un cargo, en medio de una permanente, tenaz y nunca concluida competencia. Ningún clérigo se dio fácilmente por vencido en su propósito. El presbítero Francisco Timoteo de Rivera y Carrasquilla hizo estudios en el Seminario Conciliar de San Carlos Borromeo de Cartagena y obtuvo títulos en Teología y Leyes en Santafé. A su regreso al puerto, se desempeñó como catedrático pasante sin sueldo, pero al retirarse el dueño del cargo, se lo otorgaron en propiedad, previas arduas gestiones ante el rector y el obispo. Al poco tiempo se le nombró vicerrector, cargo que había quedado vacante. Más adelante, obtuvo permiso para predicar y confesar y se le nombró teniente del promotor fiscal del obispado. Un año más tarde, accedió mediante concurso a la cátedra de filosofía y fue designado como confesor suplente de un miembro del cabildo catedralicio. Transcurrido otro año, obtuvo mediante concurso el beneficio de la parroquia del Real de la Cruz en la que no alcanzó a estar dos años, porque por una acción concertada entre cuatro clérigos y mediante un movimiento en cadena, el presbítero quedó a cargo del curato de Mahates. En este sitio se encontraba, cuando las autoridades de la rebelde Cartagena lo obligaron a migrar a la realista Santa Marta, donde con redoblados esfuerzos buscó la manera de instalarse. Obtuvo el título de consultor del Santo Oficio de la Inquisición y, más adelante, recibió el cargo

⁹⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 92-119.

⁹¹ *Memoria biográfica del señor don Francisco Javier Guerra de Mier* (Bogotá: Imprenta de J. A. Cualla, 1943); AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 396-401.

de promotor fiscal eclesiástico de la audiencia obispal de esa ciudad. Viajó a Panamá para encargarse de asuntos familiares y para presentar ante el virrey la solicitud que elevaba ante el Supremo Consejo de Regencia de un nuevo beneficio, en reemplazo del que tuvo que abandonar por su defensa de la monarquía. Adujo que la paga por los empleos otorgados en Santa Marta era muy baja y apenas ocasional, lo que explicaba la indigencia en que se encontraba⁹².

Como producto de la toma de Santafé por parte de las tropas de la confederación de las Provincias Unidas de la Nueva Granada, comandadas por Bolívar a finales de 1814, un número considerable de civiles y clérigos fue desterrado de la capital, lo cual puso fin a una política que les había permitido a las autoridades sostener un relativo consenso entre grupos de muy diversas posiciones frente a la Corona española. Por donde pasaron las tropas venezolanas se fue decantando una posición más radical a costa de grandes arbitrariedades, lo que dejó una huella duradera en la población, con incidencias políticas insospechadas. Muchos de los desterrados por las fuerzas patriotas fueron efectivamente beligerantes defensores del rey, que nunca habían dejado de afirmarlo y que pretendieron seguir haciéndolo cuando las circunstancias políticas habían dado un giro considerable. La suerte que corrieron estos sujetos constituyó un testimonio evidente de las definiciones y los quiebres que tuvieron las relaciones entre patriotas y realistas. Su deportación marcó el límite hasta donde pudieron sostenerse en territorio adverso y, cuando ingresaron en uno que les era favorable, buscaron la manera de retomar sus carreras.

El presbítero Joaquín Picho Fuster, natural de Valencia, cuando arribó a Santa Marta luego de un penoso viaje desde Santafé en compañía de un grupo de clérigos, fuertemente custodiados por el batallón de La Guaira destinado a Mompox, tenía tras de sí un pasado muy activo, aunque no muy notable, tanto en la vida civil como en la eclesiástica. Antes de ordenarse, sirvió como defensor de la Real Hacienda de Cartago, diputado de comercio en el Citará, corregidor del partido de las Juntas en la provincia del Chocó. Reclamaba haber contribuido en la pacificación de indios cuna y haber hecho donaciones a favor de la causa del rey en Europa. Una vez se ordenó como sacerdote, atendió en su condición de teniente de cura la doctrina de san Pedro de Usme; luego obtuvo en propiedad la parroquia de San Francisco de Melgar, fue designado como

⁹² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 134-182.

vicario juez eclesiástico de su partido y, por último, ocupó el curato de Sasaima. Todo indica que poseía bienes de alguna consideración, porque al ser poco después liberado por tropas realistas en la ciudad de Mompox, en la que permanecía preso junto con varios clérigos, donó seiscientos pesos para el sostenimiento de las tropas monárquicas. Cuando arribó a Santa Marta, acompañó la relación de sus padecimientos y acciones a favor de la Corona de sendas constancias de quienes habían sido sus superiores eclesiásticos. Obtuvo cargos menores como cura interino del cerro de San Antonio y el nombramiento de revisor de libros por parte de los inquisidores de Cartagena residentes en Santa Marta. A pesar de que el beneficio del cual fue desplazado en Santafé por orden de Bolívar era apenas un curato de muy poca importancia y reducidos ingresos, el presbítero se dirigió el primero de agosto de 1815 al capitán general Montalvo para, por su intermedio, hacerle llegar al rey toda la documentación que sustentaba su solicitud: consideraba que sus méritos eran tales que se creía digno merecedor de “una canonjía, dignidad o prebenda”.

La persecución política sirvió de estímulo a la arraigada disposición de los clérigos a promover con desvelo sus carreras. Las penalidades propias del destierro se asumieron en el esquema tradicional como un servicio más al rey que debía compensarse, solo que en la debacle general de la monarquía no había manera de que eso ocurriera. Cuando los perseguidos fueron clérigos patriotas, como en el caso del destierro masivo implementado por Morillo desde el Nuevo Reino hacia las costas de Venezuela, los que sobrevivieron más tarde lo invocaron como un argumento de peso para ascender en la institución eclesiástica⁹³. El destierro contra los curas fue un duro castigo que por igual practicaron en las confrontaciones civiles todos los bandos en pugna. En estas, fue notoria la participación de clérigos en los debates y su conspiración contra las autoridades que no eran de su afecto.

Al presbítero Francisco Javier Serrano Gómez, de amplia y agitada trayectoria en todo el proceso independentista, lo condenaron las autoridades de las Provincias Unidas a abandonar Santafé, como sospechoso de haber participado en una conspiración para derrocarlas⁹⁴. Igual lo hicieron con Andrés

⁹³ Ernesto Restrepo Tirado, *De Gonzalo Ximenez de Quesada a don Pablo Morillo: documentos inéditos sobre la historia de la Nueva Granada* (París: Imprinta Le Moil y Pascally, 1928), 243-256.

⁹⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 153-166.

Rosillo por la misma causa⁹⁵. Algunos, como este último, acumularon más de un destierro, ordenados por fuerzas distintas, y en el lugar de su destino, a pesar de su condición adversa, se les encuentra recabando oportunidades para hacerse con algún cargo o recibir un estipendio que no solo les permitiera sobrevivir, sino empezar a intervenir en los asuntos públicos locales. Luis Villabrille, capellán de las tropas expedicionarias de Morillo, expulsado por este a la ciudad de Santa Marta, en donde fue confinado en un convento tras evidencias de haber incurrido en actos de corrupción al amparo de su cargo⁹⁶, buscó junto con sus tres tenientes, también desterrados, que se les otorgara la ciudad por cárcel, se les aumentara la ración diaria de seis reales a los que los tenían sometidos a una de veintitrés reales, a la que —según ellos— tenían derecho, y que les dieran permiso para emplearse como presbíteros⁹⁷. Este comportamiento común en los clérigos —que lejos de limitarse a defender sus causas judiciales, aun ante evidencias protuberantes, persistieron en la idea de obtener cargos y dignidades— se correspondía con el lugar de la Iglesia en la sociedad y con los fueros y prerrogativas que secularmente había defendido para sus miembros. En la crisis política que se vivía, esa conducta históricamente desarrollada constituyó una carga para las diversas fuerzas en pugna que debieron enfrentar la beligerancia de los curas y sus presiones sobre las arcas reales.

La obtención de recursos para sostener al clero que buscaba refugio fue un problema general, aunque de mayores dimensiones para las autoridades realistas que lograron conservar porciones del territorio virreinal y que, de manera inesperada, se encontraron con una avalancha de funcionarios civiles y religiosos que huían de las zonas que iban cayendo en manos patriotas a partir de 1810. Cuando el turno de la estampida les llegó a quienes habían apoyado los levantamientos patriotas, salvo territorios de difícil acceso y bajo condiciones

⁹⁵ Rodríguez, *Andrés María Rosillo y Meruelo*.

⁹⁶ Morillo, al Ministro de la Guerra avisándole de los excesos cometidos en el Nuevo Reino de Granada por el capellán mayor don Luis Villabrille y otros capellanes del Ejército, Cumaná, 6 de julio de 1817. Biblioteca Digital Real Academia de la Historia, España, acceso el 10 de abril de 2018, http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1001658&presentacion=pagina&posicion=1®istrardownload=0

⁹⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, ff. 347-359. El confinamiento en Santa Marta había empezado el 2 de febrero de 1818. Pasaron varios meses sin que su suerte hubiese sido definida por autoridad alguna y el 9 de noviembre del mismo año le dirigieron una representación al virrey pidiendo la solución de su causa y poder disponer de la ciudad por cárcel, lo que se les autorizó el 4 de marzo de 1819. Véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 111-112.

precarias, ya no quedaron áreas bajo el mando criollo a dónde acudir para protegerse. La mayoría permaneció en su lugar y afrontó el correspondiente castigo y los demás asumieron por su propia cuenta los costos de sostenerse en el exilio. La presión vino después cuando tras las victorias del ejército libertador, a partir de 1819, clérigos que habían sido castigados por los realistas o que habían huido se lanzaron sobre el tesoro nacional para reclamar lo que habían dejado de percibir por el beneficio que habían tenido que abandonar, los réditos de la capellanía que no pudieron reclamar o, en último caso, la compensación que merecían por el sacrificio desplegado. Tanto los que habían migrado como los que habían permanecido en el territorio de virreinato exhibieron su miseria, de la que solamente podrían salir con la ayuda de las autoridades. Lo que vino entonces fue también una compleja y delicada acción mediante la cual el gobierno dio salida a los casos más urgentes y aplazó los demás, en un contexto igualmente marcado por la penuria fiscal. Aunque, en un caso como en otro, las manifestaciones de protesta de los clérigos adquirieron signos preocupantes para las autoridades, estas supieron neutralizarlos, lo que no evitó que en ambos bandos, en su respectivo momento, se escucharan voces de frustración que daban cuenta del desencantamiento, al reconocer que los numerosos sacrificios habían sido en vano.

EXACCIONES Y EMBARGOS

Los miembros del clero fueron objeto de una extracción continua de recursos por parte de los gobernantes de turno, pero no en la medida en que estos últimos lo desearon. Los eclesiásticos, en todos los casos, opusieron múltiples obstáculos para evitar el pago de lo que se les solicitaba, aun cuando los montos fueran muy bajos. El sistema de cobro, en sí mismo, ya significaba una alta posibilidad de dilatar y evadir el aporte exigido. El fuero eclesiástico implicaba que eran las autoridades diocesanas las facultadas para ordenar los cobros de las contribuciones entre los propietarios de curatos, para lo cual se servían de los vicarios establecidos en cada distrito. Más allá de que los poderes civiles o militares les impusieran a los gobernadores eclesiásticos una determinada contribución, estaba el largo camino para lograr que esto se hiciera realidad entre los centenares de curas diseminados por el virreinato. Factores de diversa

naturaleza se interpusieron en el desarrollo de estas actividades, lo que expresó la enorme dificultad que suponía para las autoridades del momento lograr que diversos sectores de la población tomaran parte en la lucha política y militar que se libraba. Mientras la actividad de los sacerdotes se limitó al despliegue de sus opiniones en diferentes escenarios, se pudo reconocer en muchos de ellos el fervor por una u otra causa, pero cuando se les solicitó su contribución pecuniaria, la reacción general fue de rechazo⁹⁸.

Cuando en último término se vieron obligados a realizar las erogaciones que se les exigió, buscaron la manera de garantizar su retorno. Pero cuando la experiencia les fue mostrando que resultaba incierta tal expectativa, optaron por solicitar una constancia de su “donación”, la cual hicieron valer al momento de solicitar, si era el caso, un beneficio que dispusiera de mejores rentas que las de aquel que ya poseían. Este antiguo y funcional sistema de premios y contraprestaciones, con la guerra y las múltiples necesidades que generó, se exacerbó creando un acumulado informal de deudas que se adicionaron a las que tenían un respaldo escrito y legal. Cuando las circunstancias militares y políticas dieron lugar a una mayor estabilidad, los curas se acercaron a las autoridades y supieron poner de relieve los servicios prestados, lo cual dio continuidad y reforzó el sistema secular que, para unos y otros, resultaba ventajoso. Esto suavizaba el impacto negativo de las contribuciones impuestas por el gobierno de turno y a los curas les permitía mantener mecanismos de presión sobre las autoridades⁹⁹.

En momentos en que el cambio de poder obligó a muchos a mostrarse generosos con las nuevas autoridades, los empréstitos que estas impusieron se convirtieron en donativos que eventualmente podían disimular antiguas faltas políticas. Hasta donde pudieron, los vencedores se apegaron a las formas legales y, en lo relacionado con las contribuciones, prefirieron que se asumieran

⁹⁸ Se pueden observar los aportes de los miembros del clero en varios números de la *Gazeta Ministerial de Cundinamarca* (Santafé de Bogotá: Imprenta Real de Santafé de Bogotá, de N. Bruno Espinosa, 1811-1815): n.º 10 (14 de noviembre de 1811), n.º 26 (23 de enero de 1812); n.º 40 (9 de abril de 1812); n.º 68 (20 de agosto de 1812); n.º 125 (29 de julio de 1813); n.º 145 (2 de diciembre de 1813); n.º 151 (6 de enero de 1814); n.º 220 (27 de abril de 1815). Biblioteca Nacional de Colombia.

⁹⁹ AGN, Anexo-Historia, r. 21, ff. 51-66.

como préstamos que serían cancelados cuando las condiciones lo permitieran y no como exacciones violentas, sin retribución alguna¹⁰⁰.

En ocasiones, los gobernantes impusieron contribuciones a determinados individuos a modo de castigo por su comportamiento político; en otras, confeccionaron listas atendiendo al estimado que tenían de sus ingresos y patrimonio y, en otras más, apelaron a los cuerpos representativos para sancionar leyes generales. En todas ellas, la necesaria aprobación de los obispos y los gobernadores eclesiásticos supuso el uso de presiones y el consecuente distanciamiento del clero con relación a las autoridades civiles de uno u otro bando. En cada momento, los gobernantes hicieron esfuerzos por sustentar sus decisiones apelando a los valores que defendían.

Así lo hizo el Supremo Gobierno de la provincia de Cartagena cuando ordenó que se cumpliera la ley del 5 de septiembre de 1814, que les imponía a los clérigos la obligación de contribuir con el 8 % de las ganancias anuales que no procedieran de la Iglesia. Una idea de ciudadanía privilegiada referida a los clérigos fue empleada con frecuencia por las élites criollas al intentar su apoyo. El privilegio estaba dado por el hecho de “gozar de una distinguida protección” por parte del Estado, por lo que era apenas razonable esperar que se comprometieran en su defensa. Este discurso no lograba legitimar la exacción, entre otras cosas, porque antes que sentirse en deuda por una supuesta o real protección del Estado, el clero, por el contrario, se consideraba merecedor de los máximos honores y satisfacciones, dada su convicción de ser el pilar del gobierno y de la sociedad. A pesar de que la medida en cuestión debía ser ejecutada por las municipalidades, el gobierno civil de Cartagena tuvo que acudir

¹⁰⁰ AGN, Anexo-Historia, r. 21, ff. 512-517. Las contribuciones forzosas, por supuesto, continuaron inmediatamente después de que las tropas patriotas se tomaron la capital en agosto de 1819. A finales de ese mismo mes, Javier Guerra de Mier, quien por esos días aún ocupaba el cargo de provisor del arzobispado de Santafé, se dirigió a Bolívar para informarle que ya le había comunicado al cura rector de la parroquia de Santa Bárbara la buena nueva de que el gobierno le había rebajado 3.000, de los 6.000 pesos que le había impuesto como contribución. Véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 603. En las zonas que permanecieron leales al rey, como Panamá, sus autoridades recurrieron a la expedición de vales del tesoro nacional como respaldo de las deudas que contrajeron en momentos especialmente críticos para el fisco. Miembros del cabildo catedralicio y curas acaudalados recibieron estos papeles a cambio de los empréstitos que, en su momento, se le exigieron al conjunto del “estado eclesiástico”. Estos vales teóricamente servían para el pago de derechos de sus tenedores endosados a favor de cualquier persona, solo que, como rezaba en estos, los dineros se reintegrarían “luego que las circunstancias lo permitan”. Véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 659-663.

al gobernador eclesiástico, el doctor Manuel Fernández de Sotomayor, quien ordenó su cumplimiento. Desde el primero de diciembre de 1814, uno a uno, los curas de catorce parroquias del partido de Cartagena firmaron la orden de Sotomayor y, en el papel, se comprometieron a pagar lo que se les exigía¹⁰¹. Un año más tarde, en la reconquistada Cartagena, Sotomayor le explicó al capitán Montalvo que sus órdenes fueron el resultado de las presiones ejercidas por el gobierno insurgente¹⁰².

Fue común la práctica de imponerle a la Iglesia cargas contributivas como la descrita anteriormente. Las autoridades españolas establecidas en Santafé decretaron el 22 de abril de 1819 un impuesto general sobre propiedades y capitales del 1,5 %, incluyendo los bienes de la Iglesia. Los conventos de las monjas fueron autorizados a pagar un porcentaje menor y quedaron exentos de la contribución los hospitales, los hospicios y la población indígena. Un año más tarde, el vicepresidente Santander ordenó un “repartimiento” entre los curas, en función de sus ingresos, y un empréstito forzoso entre las comunidades religiosas. Se organizó el cobro, de acuerdo con los cantones que constituían la provincia de Santafé, y se designó un comisionado del clero para cada uno de ellos. Cada comunidad y cada cantón entregó lo que se le exigía, no sin mediar reclamos ni dilaciones¹⁰³.

Al inicio de cada gobierno, en la alternancia que hubo entre criollos y españoles, los pobladores —por entusiasmo unos y por temor la mayoría— optaron por pagar las cuotas impuestas; ese mismo comportamiento caracterizó a los curas, aunque por lo general su reticencia fue más evidente¹⁰⁴. La alternancia de regímenes y el hecho de que el nuevo que llegaba —amparado en su condición de vencedor— reforzaba su presión sobre la población al imponer nuevas cargas económicas y hacer más riguroso el cobro de las deudas

¹⁰¹ AGN, Anexo-Historia, r. 21, ff. 508-511.

¹⁰² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 324.

¹⁰³ AGN, Anexo-Historia, r. 28, ff. 20-25. Así fue como, entre otros muchos, el presbítero Carlos Calvo recogió en el cantón de Zipaquirá 885 pesos; fray Francisco Florido recibió de los curas del cantón de Ubaté 810 pesos; el doctor Andrés Pérez, cura de Cáqueza y comisionado del mismo cantón, 625 pesos; el presbítero Juan Agustín de la Rocha recibió 725 pesos de los curas del cantón de Chocontá; los Agustinos Descalzos entregaron en calidad de préstamo la suma de 3.000 pesos.

¹⁰⁴ Véase: *Gazeta Ministerial de Cundinamarca* (Santafé de Bogotá: Imprenta Real de Santafé de Bogotá, de N. Bruno Espinosa, 1811-1815). Biblioteca Nacional de Colombia.

generaron respuestas que hicieron de la evasión una práctica relativamente común. En esto, el clero dio muestras de ser muy recursivo, inclusive para evitar el pago de aportes ordinarios secularmente establecidos, lo que obligó a los gobiernos de turno a extremar las medidas de control. Con razón, previendo que los morosos engañaran a la administración al aducir que ya habían pagado sus obligaciones durante el gobierno español, los jefes patriotas en 1820 conminaban a los posibles deudores a mostrar las pruebas fehacientes de que tales pagos se habían hecho¹⁰⁵.

En otras ocasiones, las circunstancias políticas introdujeron dificultades adicionales a la recolección de las contribuciones. La guerra que se desató entre las Provincias Unidas de la Nueva Granada y la de Santafé incidió en esto, como ya se ha visto que lo hizo en los ingresos de los curas, en la recolección de los diezmos y en los fondos de las cofradías. El 26 de abril de 1815 el cura de Caparrapí le preguntaba al gobernador eclesiástico, que le había ordenado recoger un empréstito entre los beneficiados del distrito, si en realidad ellos estaban obligados a recaudar para la provincia de Cundinamarca, puesto que pertenecían a la recién erigida de Mariquita, la cual, en opinión del clérigo, tenía sus propias necesidades¹⁰⁶.

Solo excepcionalmente, los sacerdotes hicieron contribuciones personales por iniciativa propia. La mayoría de las veces, cuando esto ocurrió, aquellas estaban constituidas por los rezagos que el tesoro público les adeudaba por concepto de estipendio. En tales casos, en consecuencia, no entregaron directamente recurso monetario alguno, pero sí autorizaron al gobierno para que se quedara con lo que se les debía. Siguieron el mismo camino cuando se vieron presionados, al ser incluidos en listas donde se les asignaba un monto determinado para donar o prestar. Con un sentido muy pragmático, primero resistieron hacer cualquier pago; luego insistieron en que se les rebajara considerablemente lo impuesto y, por último, aceptaban contribuir, evitando salir del numerario que tuvieran, a cambio de declinar el cobro de lo que les adeudaba el gobierno, monto ya de por sí de dudosa recuperación¹⁰⁷.

¹⁰⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 725-727.

¹⁰⁶ AGN, Anexo-Historia, r. 18, f. 96.

¹⁰⁷ AGN, Anexo-Historia, r. 27, f. 16.

Fray León Fajardo, prior de La Merced de Panamá, representó uno de esos casos excepcionales antes señalados. Habiendo tomado parte en las juntas que se llevaron a cabo en la capital para decidir lo que se debía hacer frente a los sucesos de Quito¹⁰⁸, fue expulsado de Santafé por causas no muy claras, en tiempos de la Real Audiencia. Emigró a Cartagena, en donde pronunció sermones que, según él, fueron aclamados por el obispo; imprimió papeles contra “los opinantes de Junta”¹⁰⁹; elaboró y publicó un manifiesto “para que se reconociese a la nación en Cortes”¹¹⁰. Rodeado, según él, de enemigos y espías, se vio precisado a abandonar Cartagena “con sentimiento grande [de sus] ilustres socios en aquella borrasca: el príncipe de la Iglesia y los señores inquisidores”¹¹¹.

Este beligerante religioso tuvo una clara percepción acerca del comportamiento político de sectores prominentes de la sociedad —incluido el clero—, la cual coincidía con la de comandantes militares y jefes civiles, ya fueran realistas o criollos. En tono de queja, le expresó al virrey radicado en Panamá que aumentaba “el número de los quietistas políticos que retirados a la sombra de sus tejados [esperaban] a dónde se [inclinaba] la balanza”, para fortalecer su propio partido y satisfacer los intereses personales. En lo que todo indica que se refería, ya de manera más específica, a sus colegas del clero, el prior de la Merced exclamó que guardaba silencio acerca del “gremio que más [abundaba] de estos apáticos” y lo recriminaba señalando que “debiendo con toda la nación emplear sus fuerzas físicas y morales” en defensa de la Santa Causa, se oponían y martirizaban “a los que no le [seguían] en su profundo letargo”. Fray León Fajardo remató su exposición solicitándole al virrey un curato, sin la necesidad de presentarse en concurso y como retribución por sus méritos, los que, además

¹⁰⁸ Guillermo Bustos, ed., *La revolución de Quito: 1809-1812* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador / El Comercio / Corporación Editora Nacional, 2009); Jorge Salvador Lara, selección, estudio introductorio y notas a *La revolución de Quito: 1809-1822*; Carlos de la Torre Reyes, *La revolución de Quito del 10 de agosto de 1809* (Quito: Banco Central del Ecuador, 1990); Enrique Ayala Mora, ed., *De la época aborigen a la Independencia*, vol. 1 de *Manual de historia del Ecuador* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2008); Enrique Ayala Mora, ed., Carlos Landázuri y Jorge Núñez, coord., *Independencia y periodo colombiano*, vol. 6 de *Nueva historia del Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional / Grijalbo, 1989).

¹⁰⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 16r.

¹¹⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 16r.

¹¹¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 16r.

de referirse a su ardua campaña proselitista a favor de la Corona, consistían en haberse suscrito para el pago de un soldado con 120 pesos anuales, en la idea de que todos lo imitaran y se formara en Panamá una compañía dispuesta permanentemente a entrar en el campo de batalla. Además de esto, hizo aportes para la guerra “contra el francés” por un total de 592 pesos, una parte de esto representada en alhajas. En contados casos, como el del prior de La Merced de Panamá, se unieron una alta beligerancia política, la expectativa de ascender en la carrera eclesiástica y una considerable capacidad económica que les permitió hacer donaciones significativas¹¹².

Los embargos de las propiedades de los clérigos, como castigo por sus opiniones o actividades políticas, constituyeron otra forma de hacerse con sus recursos. Para que la medida fuera más expedita y dejar a un lado las interferencias que suponía la aplicación del fuero eclesiástico, Morillo ordenó el 14 de septiembre de 1816 que, mientras se posesionaba el arzobispo, los bienes de los clérigos se embargaran como los demás y que con la intervención del vicario castrense Luis Villabrille era suficiente¹¹³. A los pocos días, este ya se encontraba en acción. En comunicaciones enviadas a diferentes lugares del virreinato, ordenó a alcaldes y demás autoridades remitirle todos los sacerdotes sediciosos y, con ellos, sus bienes¹¹⁴.

Estas prácticas afectaron a un número considerable de clérigos y frailes, tanto patriotas como realistas. En un alto número de casos, los recaudos obtenidos por esta vía fueron mínimos, a pesar del empeño puesto por las autoridades para dar con el paradero de las supuestas propiedades de los procesados. Lo que en el listado de las propiedades embargadas a los curas resultó común a la mayoría fueron los libros, en muchos casos, en estado de deterioro¹¹⁵. Parece evidente

¹¹² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 12-14.

¹¹³ AGN, Anexo-Historia, r. 20, ff. 570-573v.

¹¹⁴ AGN, Anexo-Historia, r. 23, f. 372.

¹¹⁵ AGN, Anexo-Historia, r. 18, f. 255v. En el proceso seguido al prebendado de Mompox, José Alejandro del Prado, se alude a “un juego de breviarios en cuatro tomos maltratados; un tomo de las confesiones de San Agustín; un ceremonial llamado Rúbricas un tomo en octavo; Consideraciones eclesiásticas, dos tomos en octavo”. AGN, Anexo-Historia, r. 20, ff. 483-489. Al presbítero don Manuel Santos de Escobar le fueron encontrados: cinco libros en pasta de la obra de Cicerón; dos tomos en pergamino del *Compendio salmaticense*; dos tomos en pergamino con el título *Gobierno cristiano*; dos tomos en pergamino del *Año cristiano*; dos tomos en pergamino de *María del Alma*; un tomo en badana de *Ejercicios devotos para todos los domingos*;

que, en el afán por ocultar los objetos de valor, cuando se poseían, se dejó para lo último las prendas de vestir y los libros, principalmente religiosos¹¹⁶.

Esto contrasta con los casos en los que bienes de valor embargados a civiles fueron objeto de un fuerte litigio entre los funcionarios del gobierno y los prelados. Haciendas o casas sobre las cuales realistas y patriotas habían tomado dineros de los conventos a censo, al ser embargadas, desencadenaron procesos en los que las comunidades religiosas buscaron dejar a salvo aquello que respaldaba sus capitales. En ocasiones, los conventos lograron que la tesorería les cancelara el principal y los réditos que se les debía; en otros casos, solo obtuvieron la promesa de pagarles los réditos una vez la administración de los bienes, que pasó a manos de las autoridades civiles, se consolidara. Esto les generó considerables dificultades a los conventos, que se vieron obligados a desplegar todos los recursos para obtener por lo menos una parte de lo que, según expresaban, era imprescindible para su sostenimiento. La confianza, ya de por sí bastante disminuida con las continuas intervenciones en los asuntos de la Iglesia en el pasado por parte de los monarcas borbones, se vio afectada, lo que dio lugar a que el clero asumiera una posición cada vez más defensiva frente a ambos bandos¹¹⁷.

Una vez entraron las tropas patriotas a Santafé en agosto de 1819, se creó, al igual que ya había ocurrido en la Reconquista, una comisión de secuestros de los bienes de quienes emigraron y de los que iban siendo enjuiciados. Con gran celeridad se registraron casas y se obtuvo el permiso del prelado para

un tomo manuscrito de *El siglo ilustrado*; un tomo en pergamino del *Sacro Santo Concilio*; un tomo en pasta intitulado *Cánones*.

¹¹⁶ AGN, Anexo-Historia, r. 20, ff. 503v-504r. Al doctor Pablo Plata le embargaron: *Los pensamientos*, de Pascal; *Historia de Nuestra Señora de Chiquinquirá*, un tomo en pergamino; diecinueve ejemplares de sermones sueltos impresos; *El triunfo de la lengua francesa*. Entre otros, los libros encontrados a Andrés Rosillo fueron: *Concilio de Trento*, por Gallimart; *El cura instruido*, por el padre Señeri; *Proyecto económico...*; *Suma de los Concilios*; *Llave de la lengua francesa...*; *Vida de la Ve. Francisca María del Niño de Jesús*; *Quinto Curcio* (puntos suspensivos en los documentos originales). Véase: AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 506. Algunos de los libros hallados en la habitación de fray Diego Padilla: "Teología escolástica, Dogmática y Moral; Predicables; Médicos; Filósofos y la obra entera de Santo Tomás", muchos de ellos con un rótulo que daba cuenta de que pertenecían a la "librería de N.P. San Agustín de Santafé". Véase: AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 563; AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 555; AGN, Anexo-Historia, r. 26, ff. 433-434.

¹¹⁷ AGN, Anexo-Historia, r. 27, ff. 857-863; Hamnett, "The Counter Revolution of Morillo", 597-617; Mantilla, *Los franciscanos*; Alzate, Benavides y Escobar, *La vida cotidiana*.

intervenir en los conventos. Estos, a lo largo del proceso independentista, se convirtieron en el depósito por excelencia de quienes por razones políticas tuvieron que abandonar su sitio de residencia, en la confianza de que retornarían y encontrarían sus objetos, como en efecto ocurrió en algunos casos. El fuero eclesiástico que protegía estos recintos se constituyó en la mayor garantía para que realistas y patriotas acudieran a ellos para proteger sus objetos de valor. No obstante, de allí salieron bienes de particulares y de clérigos que engrosaron los haberes de los tribunales de secuestros¹¹⁸.

Pese al esfuerzo que ambos bandos llevaron a cabo para inscribir sus actos en las normas vigentes, con frecuencia actuaron de manera expedita para vender los bienes embargados, sin esperar fallo judicial alguno. Este hecho suscitó innumerables reclamos, una vez los afectados fueron declarados inocentes de los cargos de infidencia que se les seguía. Otro factor que incidió y tuvo similares consecuencias fue el cambio que sufrió la política metropolitana frente a los dominios americanos a partir de la restauración de Fernando VII en 1814. A pesar de la brevedad del periodo y del carácter represivo que parece caracterizar todo lo actuado por la reconquista en el Nuevo Reino, no deja de advertirse una complejidad mayor que refleja las ambigüedades, indecisiones y desconocimientos que reinaban en la corte frente a lo que se debía hacer en América. La represión y los indultos se sucedieron de una forma tal que, antes que consolidar una política, expresaron posiciones encontradas que dieron como resultado una agudización de los conflictos dentro de la administración real. El absolutismo, en la versión que asumió una vez se concedieron facultades especiales a los comandantes militares, tuvo que enfrentar uno apegado a la tradición jurídica, en ocasiones aliado a un liberalismo en derrota y mimetizado, pero con presencia en las filas de los funcionarios reales.

Los efectos de los cambios de régimen político se pueden observar en la suerte corrida por los bienes de ciertos personajes que, por la radicalidad de sus posiciones políticas, fueron el centro de atención de las autoridades del momento. Los conflictos del presbítero del pueblo de Cajicá, Pedro Martínez de Bujanda, con las autoridades criollas se iniciaron cuando el vecindario lo acusó

¹¹⁸ AGN, Anexo-Historia, r. 26, f. 470. Las comunidades religiosas bajo la República, tal y como había ocurrido bajo la monarquía restaurada, se movilizaron para reclamar bienes y rentas que, al estar en usufructo de realistas emigrados, habían pasado a las Juntas de Secuestros patriotas. Véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 459.

de perseguirlos por haber apoyado la revolución. El proceso contra este clérigo no prosperó, toda vez que el fuero que lo cobijaba evitó que la Sección de Negocios Eclesiásticos recién creada lo juzgara. En un impulso inicial que no tuvo éxito, se buscó depositar en un órgano de gobierno como estas funciones propias de las jerarquías eclesiásticas, las cuales actuaron de inmediato e impidieron que se llevara a cabo tal propósito. Esto a pesar de que dicho órgano estaría constituido por reconocidos miembros del clero¹¹⁹.

Un año más tarde, se produjo otra denuncia contra el padre Bujanda y esta vez el gobierno de Cundinamarca acudió ante los gobernadores eclesiásticos. La queja consistió en que el presbítero de Cajicá impedía organizar y disciplinar las milicias del lugar. La respuesta de los superiores del clérigo fue ordenarle abstenerse de interferir en las funciones de los jefes militares y políticos y no opinar pública ni privadamente sobre materias de Estado¹²⁰. Circunscribirse al campo espiritual, propio de su ministerio, fue un argumento que esgrimieron los jefes de la diócesis, a pesar de no compartir las posiciones de los gobernantes con el propósito de, por un lado, sobrellevar de la mejor manera posible la presión de las autoridades y, de otro, disciplinar a los curas, con el objetivo último de salvaguardar los fueros y la unidad de la iglesia a su cargo. Esas posiciones de las jerarquías eclesiásticas se inscribieron dentro del equilibrio creado por la administración de Nariño, que fue muy selectivo a la hora de perseguir realistas y permitió que muchos de ellos se mantuvieran en la capital del virreinato y su jurisdicción.

La toma militar de Santafé el 12 de diciembre de 1814, por parte de las tropas de las Provincias Unidas, cambió ese estado de cosas¹²¹. Bolívar ordenó expulsar a numerosos clérigos y laicos acusados de realismo, impuso contribuciones y embargó bienes. La hostilidad y la firmeza con las que en un principio las autoridades eclesiásticas quisieron hacerle frente a Bolívar, pronto se desvanecieron ante la contundente victoria obtenida por este y la permanente

¹¹⁹ Díaz, *Invasión pacificadora*, 215. La Sección de Negocios Eclesiásticos, como lo señaló en su momento el realista Torres y Peña, no resistió mucho tiempo, porque sus pretendidas funciones nunca salieron del ámbito del provisor.

¹²⁰ Tisnés, *El clero y la Independencia*, 343.

¹²¹ José María Caballero, *Diario de la Independencia* (Bogotá: Banco Popular, 1974), 168.

amenaza que constituían unas tropas¹²² que daban muestras de no respetar demasiado el estado clerical. Como en otras ocasiones, el arcediano y el provisor cedieron lo justo para preservar lo que para ellos era lo más importante. Estos ajustes periódicos reconstituían la unidad del poder, el que en ningún momento dejó de estar sustentado en la estrecha integración entre Iglesia y Estado, así fuera en un clima de permanente conflicto.

La apelación al fuero eclesiástico no fue suficiente en esta ocasión para permitirle al presbítero Bujanda evadir las medidas en su contra y el destierro estuvo acompañado con la pérdida de sus propiedades. Aunque en la base de estos hechos estuvo la decisión y la orden del comandante de las tropas del Congreso de las Provincias Unidas, no dejaron de emplearse las formas y los procedimientos jurídicos. Así fue como el 14 de diciembre de 1814 un juez ordenó los embargos¹²³ y el abogado Primo Groot emprendió la defensa del sacerdote en un intento por rescatar lo perdido. Como sucedió comúnmente con los bienes embargados, en este caso, una de las cofradías del lugar alegó que entre lo incautado había dineros de su pertenencia¹²⁴. Así mismo, como era frecuente, la subasta de los bienes concitó la atención de muchos, empezando por el cura que fue puesto en reemplazo de Bujanda, quien deseaba un trato preferencial para poder hacerse a los muebles del desterrado¹²⁵.

Algo más de un año más tarde, con el ingreso de las tropas expedicionarias bajo el mando de Pablo Morillo, lo que no había sido subastado en su momento por las autoridades insurgentes volvió a manos del presbítero. Este retornó a su beneficio, retomó la posesión de su hacienda y continuó con su beligerante apoyo a la causa del rey. Tres años más tarde, cuando esta fue derrotada y las tropas independentistas ingresaron a la provincia, uno de los primeros en caer fue el padre Bujanda. Fue hecho prisionero y, en su desesperado alegato

¹²² En especial, los contingentes procedentes de Venezuela generaron bastante desconcierto entre la población y los dirigentes santafereños, incluidos los gobernadores eclesiásticos.

¹²³ AGN, Secuestros, t. 1, ff. 26-61.

¹²⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, ff. 776-786.

¹²⁵ Los civiles encausados aportaron una importante cantidad de muebles y, en general, de objetos domésticos que, cuando no fueron subastados, se utilizaron para adecuar diferentes casas y oficinas. Ante la necesidad de dotar el sitio donde residiría el arzobispo de Santafé, Juan Bautista Sacristán, la Junta de Secuestros dispuso de un amplio conjunto de objetos embargados, de tal forma que al palacio del eclesiástico se asignaron muebles de sujetos fusilados, desterrados o encarcelados. Véase: AGN, Anexo-Historia, r. 20, ff. 550-551.

ante el provisor, manifestó que tuvo que dejar abandonados sus intereses y sus esclavos. Expresó en su favor que había servido su curato durante cuarenta años, contribuido para que los indios cumplieran sus obligaciones, construido la iglesia de Cajicá y servido al obispo Compañón. También manifestó que ya era un anciano enfermo y que nunca se había opuesto a las autoridades.

En múltiples ocasiones, tanto en el marco de los gobiernos criollos como bajo las autoridades monárquicas, los provisosres eclesiásticos, independientemente de sus preferencias políticas, intercedieron ante los respectivos gobiernos en favor de los curas. Consideraciones humanitarias se mezclaron con el interés por mantener a toda costa la normalidad dentro de la estructura de la diócesis, aun a riesgo de ser garantes de un sacerdote cuyos antecedentes no brindaban confianza. El apresamiento, juzgamiento y destierro de un clérigo constituía de por sí un escándalo, que hasta donde fuera posible debía evitarse a favor de salvaguardar el prestigio y dignidad de la Iglesia. Esto, entre otras cosas, permite dimensionar las grandes implicaciones sociales que para dicho cuerpo tuvo el procesamiento y expulsión de numerosos clérigos, tanto por determinación de los funcionarios de Fernando VII, como por las decisiones de los gobiernos criollos.

En este contexto, el provisor Nicolás Cuervo, miembro del cabildo eclesiástico de la catedral de Santafé, instalado en el cargo por las tropas vencedoras del puente de Boyacá en reemplazo del reconocido realista Javier Mier y Guerra, el 8 de octubre de 1819 abogó por el presbítero Bujanda, sin éxito alguno. A pesar de proponer una fórmula que neutralizaba cualquier posible acción política del cura, recibió como respuesta que era “un enemigo declarado de la independencia”¹²⁶ y que, como tal, sería desterrado, lo que en efecto se llevó a cabo. Tan importante como su destierro era la posibilidad de quedarse con sus bienes, en especial, la hacienda que poseía sobre el camino real a Tunja¹²⁷.

¹²⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 596. El provisor había propuesto una fórmula que, de aceptarse y cumplirse, limitaría al máximo el futuro accionar del sacerdote, como era su apresamiento en un convento de la capital.

¹²⁷ Cultivos de trigo, ganado vacuno, “tres caballos casi inservibles”, una mula, rejas de arar, algunos esclavos que no se encontraron a la hora del embargo constituían el grueso de las propiedades. Al finalizar 1819, ya todo se había arrendado y, al año siguiente, la hacienda fue entregada en propiedad al vicepresidente Santander. Sobre la hacienda recaía una deuda a un particular por 12.000 pesos y otra por valor de 2.400 pesos a favor del convento de Santa Clara. Véase: AGN, Anexo-Historia, r. 28, ff. 44-75.

El itinerario trazado por los bienes del presbítero Bujanda siguió el curso que tuvo la guerra y los gobiernos que ella impuso, todo esto sobre la base de una conducta que se mantuvo constante en su apoyo a la Corona española.

Al final de la jornada, el sacerdote lo perdió todo, incluida su “patria”, si se entiende por ella el lugar en donde había vivido por cuarenta años y en donde seguramente pensaba morir. Pero si el destino de sus propiedades expresó de manera fehaciente los avatares políticos en la medida en que en él se juntaron su carácter religioso, una acumulación alta —para el medio— de bienes materiales y un acendrado realismo, en cambio no ilustra lo ocurrido con el grueso de los religiosos que, como se ha visto, en su mayoría, no poseían cosas de valor y su beligerancia, salvo unos pocos, no fue constante. La excepcionalidad de casos como el del presbítero Bujanda por el lado realista o el del independentista José Manuel Neira denota el carácter selectivo y ejemplarizante del castigo impuesto. Es evidente también que ambos bandos buscaron la manera de sufragar sus grandes gastos a partir del embargo de bienes; en cuanto al clero se refiere, actuaron con cuidado de no fomentar el inconformismo y, de otro lado, se encontraron ante un clero que, en su mayoría, no poseía abundantes recursos y supo esconder a tiempo los pocos que tenía.

Un mecanismo que activaron tanto las autoridades realistas como patriotas para obtener mayores ingresos fue el de aumentar la presión sobre los numerosos sacerdotes que tenían deudas con el tesoro. El complejo sistema de exacciones de que se valía la Corona y luego el régimen criollo era compatible con un alto número de morosos que comprendía toda la escala de la institución eclesiástica. En momentos especialmente críticos, virreyes, comandantes, presidentes y gobernadores instruyeron a sus tesorerías para que se mostraran más acuciosas que de costumbre con los respectivos cobros. Sin embargo, rara vez recurrieron a vías expeditas, que de por sí no tenían porvenir alguno en un contexto en el que todas las partes incurrían en deudas¹²⁸.

Los bienes del clero venían siendo objeto de considerables ataques desde el régimen borbónico y la condición de muchos de sus miembros llegó a ser más precaria durante la crisis colonial. No obstante, ninguna fuerza contendiente llevó la presión económica contra la Iglesia hasta el punto en el

¹²⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 30, ff. 786-821. El estado de cuenta de estas anualidades se remitía a Madrid a la Dirección General de Consolidación. Véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, f. 220.

que hubiera precipitado una toma de posición en favor de una u otra causa determinada. La estructura fiscal, entre otros factores, contribuyó a mantener al clero en esa situación. Lo que aquí se afirma con relación a lo económico se puede generalizar a otros ámbitos: una vez desatados los hechos, la Iglesia y sus miembros tuvieron la capacidad de adaptarse a ellos. A pesar de que, en un primer momento, muchos curas participaron en favor de la autonomía y la independencia, aunque en menor cantidad, luego las posiciones se decantaron, vinieron los arrepentimientos y se mantuvieron expectantes de lo que sucediera. Las posiciones del grueso del clero cada vez se parecieron más a las que tomaban las jerarquías diocesanas, para quienes en principio, antes que apoyar a uno u otro bando, lo central era salvar a la Iglesia en medio del caos que la ponía en evidente peligro. No inclinaron la balanza en uno u otro sentido. Saludaron con entusiasmo al vencedor solo cuando fue necesario hacerlo y, cuando este fue derrotado, se desentendieron de él y continuaron con la dinámica que el momento les imponía. Los vencedores definitivos se beneficiaron de esa posición de la Iglesia a condición de continuar pagando el costo que implicaba: no afectar en lo fundamental sus bases económicas ni su monopolio educativo y religioso.

2. LOS FELIGRESES Y SUS SACERDOTES

La crisis que surgió en 1808 puso en evidencia de una manera especial las formas en que los curas se relacionaban con las comunidades en las que ejercían su ministerio. Los mecanismos de control de los sacerdotes y las respuestas de los pobladores se manifestaron con toda su fuerza y, con ellos, las tensiones y fisuras, todo lo cual incorporó los elementos propios de la coyuntura. La incidencia política de los curas frente a su feligresía fue muy diversa en cuanto al grado y las formas que asumió. Si bien la mayoría de ellos buscó dirigir los destinos de sus comunidades en la dirección de sus posiciones políticas, ese camino no fue fácil y, en cualquier caso, muchas veces no lo lograron. Siempre debieron conciliar sus intereses con los de cabildos, alcaldes y pobladores, en medio de fuertes presiones externas, bien fuera de las cabeceras de distrito, de los vicarios y gobernadores eclesiásticos, bien de los gobernadores o presidentes provinciales, de los jefes militares monárquicos o insurgentes. A pesar de estos factores que limitaban el accionar de los clérigos, su influencia fue notoria y, en algunos casos, decisiva, al mismo tiempo que fue siempre materia de controversia en las comunidades e inclusive, en no pocos casos, objeto de abierto rechazo¹.

¹ Las comunidades que están en la base de la argumentación de Erik van Young para el caso de Nueva España, por el contrario, son en lo fundamental sujetos sobre los cuales la influencia política del clero fue lejos de ser decisiva. Aquellas habrían defendido una condición sociopolítica que hundía sus raíces en la tradición, como respuesta a unas circunstancias percibidas como peligrosas para su propia sobrevivencia: “hay pruebas de que los curas rurales a veces siguieron a sus feligreses en la acción política, no a la inversa”. Erik van Young, *La otra rebelión: la lucha popular por la independencia de México, 1810-1821* (México: FCE, 2006), 479; James Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (New Haven, Londres: Yale University Press, 1977).

Las relaciones entre los curas y sus respectivas feligresías asumieron diverso carácter, desde el abierto enfrentamiento hasta la relativa armonía, y no fue extraño coincidir en unos aspectos y controvertir radicalmente en otros. Para las comunidades, su pastor podía tornarse un lobo al que debían cuanto antes expulsar o un valioso y confiable intermediario de quien podían valerse.

“DÉSPOTAS Y TIRANOS”

En el mes de diciembre de 1815, bajo el gobierno de las Provincias Unidas y ya con la amenaza inminente de invasión por parte de las tropas del rey, que llevó a las autoridades criollas a redoblar esfuerzos para la consecución de recursos para la guerra y mantener bajo el más estricto control a la población, un grupo conformado por dos gobernadores, un teniente y seis capitanes indios del pueblo de Chocontá se dirigió a los tribunales de Santafé para acusar al jefe político de aliarse con los vecinos para quitarles las tierras². Para el mencionado jefe, el promotor de todo ello era principalmente Francisco Umbarilla, quien se decía gobernador sin serlo, que debía tener numerosos antecedentes como promotor de desórdenes y faccioso y que, como tal, contaría con algunos seguidores. Varios testigos afirmaron que Umbarilla no era indio: para alguno, era “de calidad mestizo revuelto”³; para otro, era mulato; un tercero señaló que era “vecino y no indio y como vecino [pagaba] limosnas como los demás”⁴.

En medio de esta situación, intervino el cura de Chocontá a partir de algunos de los instrumentos que le permitían ejercer su control en el pueblo, tales como los listados que él mismo elaboraba, unos relacionados con pagos que por diferentes motivos debían hacer los indios y los registros en los que se daba testimonio del cumplimiento de las obligaciones religiosas. A partir de esto, disponía de cierta capacidad decisoria para señalar quién formaba parte de una determinada comunidad de pobladores. El cura afirmó que había “conocido de vista a Francisco Umbarilla, ignorando su condición por reputarse

² AGN, Anexo-Historia, r. 19, ff. 110-138v.

³ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 116v.

⁴ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 121v; AGN, Anexo-Historia, r. 20, ff. 463-470v.

a veces blanco y a veces indio, sin embargo, que, en la lista de naturales, no se haya colocado, en cuya condición jamás le ha apreciado por indio”⁵.

De otro lado, el cura tenía igualmente la facultad, cimentada en sus registros y certificaciones, de calificar la condición moral y religiosa y, en consecuencia, la condición social y política de los pobladores. Declaró que, en cumplimiento de su ministerio, había reclamado las *cédulas* con las que blancos e indios acreditaban haber cumplido con el precepto anual que fijaba la Iglesia de confesarse y comulgar. Pero el referido Umbarilla no había entregado nada. En consecuencia, el clérigo no podía más que afirmar que se trataba de un insubordinado que no cumplía con los deberes de blanco ni con los de indio. No asistía a juntas ni a cabildos de vecinos celebrados en la iglesia; tampoco pagaba las limosnas de cofradías.

La incidencia de los eclesiásticos en las comunidades les permitió, en mayor o menor grado, influir en la designación de autoridades indígenas y, en todo caso, constituirse en un referente obligado de la legitimidad de estas. El cura de Chocontá afirmó que a Francisco Umbarilla no lo había conocido en el empleo de gobernador ni había sabido —en una época de diputaciones— que hubiera sido elevado al rango de representante de los indios. El cura de Sesquilé, pueblo adscrito a Chocontá, también se dirigió al jefe político de este último para señalarle su preocupación por el ambiente agitado que se vivía y que había alcanzado a su propia feligresía. Le informó que, en la administración de su antecesor, “todo este pueblo quiso seguir la naturaleza de indios y con toda libertad nombraron el presente teniente”⁶, a excepción de unos pocos. El cura desacreditó a quienes se opusieron y favoreció al teniente, para quien pidió le fuera confirmado el cargo y, de no ser posible, que el escogido fuera por voluntad de todo el pueblo y no de los “díscolos y revoltosos”.

Las circunstancias generales convirtieron el reclamo de tierras de los jefes indígenas en un asunto político, en el que los curas afirmaron estar del lado del gobierno criollo y buscaron vincular con el realismo a las que consideraban como falsas autoridades indias. Los curas de Sesquilé y Chocontá hicieron causa común con el jefe político: el primero le ofreció a este último su apoyo para que, si lo juzgaba útil, contara con él para ayudarle “a apaciguar

⁵ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 129.

⁶ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 136.

las candelas”. Concluyó el cura afirmando: “esto se lo digo porque su indio Umbarilla estuvo en éste electrizándome los indios en contra de usted”⁷. El jefe político, por su parte, manifestó: “si los enemigos se aproximan [...] tengo para mí (según lo palpo y experimento) que estos naturales son los primeros que se entregan y nos venden”⁸.

Este caso muestra a los clérigos desplegando sus sistemas de control, basados en los censos que habían elaborado a lo largo de los años, las cédulas del precepto anual y la incidencia en el nombramiento de las autoridades indígenas. Esto ocurrió en un contexto de comunidades indígenas divididas en su interior, una de cuyas fracciones enfrentó abiertamente la autoridad de los religiosos, que se vieron obligados a actuar con cautela. “De suerte que solo por un efecto de prudencia, para evitar mayores males, no le he fijado en tablillas, como excomulgado”⁹, afirmó el cura de Chocontá, fray Agustín Emigdio Camargo, con relación al insubordinado gobernador indio Umbarilla. Los recursos empleados por los curas para contener las fracciones rebeldes dentro de las comunidades indígenas fueron, como se ha visto, los mismos que existían desde siglos atrás, pero el proceso independentista les otorgó un nuevo carácter a los líderes indígenas y a lo que estos reclamaban. A su vez, los curas se vieron obligados a introducir nuevas formas o a ajustar las tradicionales para neutralizar la cada vez mayor beligerancia de las comunidades a su cargo.

El difícil equilibrio que, en muchas comunidades, mantuvieron los curas con sus feligreses se puso a prueba en las circunstancias críticas de la Independencia¹⁰. Los cambios de gobierno y las múltiples exigencias que ello significaba para los pobladores contribuyeron a la inestabilidad de esas relaciones introduciendo o reafirmando ciertas conductas, bien para estrechar los vínculos y dependencias o bien para generar mayor distancia. Una presión desmedida de los curas hacia las comunidades o una abierta rebeldía de estas hacia aquellos podían generar reacciones no deseadas del contorno social y político. Dadas las cambiantes condiciones políticas, el conflicto bien podía permanecer

⁷ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 136v.

⁸ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 133v.

⁹ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 129.

¹⁰ El hecho de que, al momento de la creación de parroquias, el vecindario tuviera la facultad de escoger por esa sola ocasión a su cura, le permitió una importante condición de interlocución frente al clérigo. Véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 22, ff. 574-591v.

en forma latente durante un tiempo y estallar con el cambio de gobierno con el cual alguna de las partes se consideraba más afín.

El 11 de julio de 1816, recién reinstaurado el régimen monárquico, los vecinos del pueblo de Coello se quejaron de su cura fray Mariano Navarro: cobraba derechos parroquiales excesivos y disponía a su arbitrio de los fondos de las cofradías. Inmediatamente, los pobladores pasaron de este tipo de reclamos rutinarios a acusaciones de orden político. El cura habría mantenido estrecha relación con los insurgentes bajo el gobierno de Nariño y habría presionado a los feligreses para que dieran dinero, se enrolaran como soldados y desconocieran al rey¹¹. Los sucesos de la Primera República le aportaron a ese vecindario, como a muchos otros, un argumento de peso en las viejas y tradicionales disputas que sostenían con sus curas. Si bien el motivo principal de la denuncia de los habitantes de Coello era el alto costo de los derechos parroquiales, lo que decidió la intervención de las autoridades provinciales fueron las acusaciones de infidencia hechas contra el cura, quien al parecer no fue sensible a los cambios políticos virreinales y locales y mantuvo intactas sus pretensiones económicas¹². Los sacerdotes que presionaban demasiado a sus feligreses con cobros por servicios religiosos no le convenían a ninguna de las causas en juego¹³.

Una de las consecuencias inmediatas de estos conflictos, en el contexto de los gobiernos criollos, fue la marginación de los eclesiásticos de los procesos de representación, situación extrema en la que quienes se consideraban a sí mismos como los voceros naturales de las comunidades fueron rebasados por los procedimientos empleados para la selección de diputados¹⁴. Ante esto, decidieron apelar a las autoridades civiles superiores y rechazar el acto electoral particular por vicios en su ejecución, pero a la vez pretendieron constituirse en los máximos defensores del procedimiento general que la soberanía popular se había dado para elegir a sus representantes.

Las poblaciones que arrastraban antiguos enfrentamientos con sus curas vieron en la revolución la posibilidad de alcanzar los resultados favorables tanto tiempo esperados. Cuando se trató de pagos no reconocidos como válidos,

¹¹ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 459.

¹² AGN, Anexo-Historia, r. 20, ff. 455-462r.

¹³ AGN, Anexo-Historia, r. 25, f. 682.

¹⁴ AGN, Anexo-Historia, r. 25, f. 538r-v.

procedieron de hecho a interrumpirlos, al tiempo que intentaron desconocer los tribunales eclesiásticos¹⁵. En esta perspectiva, las comunidades, sus autoridades locales y sus curas se integraron plenamente en el proceso político que irrumpía, lejos de ser simplemente la caja de resonancia de eventos ajenos a ellos. De otro lado, si bien hubo situaciones en las que el cura se encontró aislado y haciendo frente al grueso de la población, los conflictos ocurrieron con más frecuencia en el marco de una intensa lucha de facciones locales, algunas de ellas afines al sacerdote. Su composición fue muy variable y no se observa que el proceso independentista haya transformado en lo fundamental las divisiones internas de las comunidades. Inclusive cuando se promulgaron medidas específicas que afectaron a algún grupo en particular, su reacción debió ceñirse al orden de las facciones preexistentes. Las alternativas políticas que surgieron a raíz de la crisis de la monarquía española se inscribieron en la impronta ya existente de las luchas locales. El poder de cada facción y la intervención de cabildos y alcaldes inclinaron la balanza en favor o en contra del cura¹⁶.

LAS COMUNIDADES Y EL SUSTENTO DE SUS CURAS

Las relaciones de ingresos elaboradas por los propios curas muestran que, en promedio, para un curato de un pueblo de indios o para una parroquia de mediana condición, los ingresos fijos por tributación de los indígenas, por la renta de diezmos o por estipendio establecido con la feligresía correspondían solo a la tercera parte de los ingresos que en general recibía un sacerdote. Pero si se acepta que los curas no registraron todo lo que percibieron, bien puede pensarse que cerca del 70 % de sus ingresos estuvo constituido por recursos que fluctuaban en función de las condiciones climatológicas, demográficas y, en no poca medida, en la capacidad coactiva del cura y la forma como los feligreses la eludían. Aun los ingresos cuyo monto estaba definido plenamente como el estipendio que, de forma directa, pasaban los feligreses a su cura, exigía de este, con frecuencia, un tortuoso camino de persuasiones y amenazas. Fuera del estipendio que, en los casos de los pequeños curatos y parroquias —tomados

¹⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, f. 518.

¹⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, f. 518.

los diferentes rubros por separado—, llegó a ser el ingreso más cuantioso, fueron las primicias, la administración de sacramentos y las fiestas —en este orden— las principales fuentes de sostenimiento de los clérigos¹⁷.

En pueblos con mayor población, que incluían un alto componente mestizo y más altos niveles de producción, el orden de las fuentes de ingresos de los sacerdotes cambia. El principal origen de los ingresos, tomados por separado, ya no fue el estipendio de indios y las primicias pasaron a ocupar el primer lugar, seguidas por el estipendio de vecinos. La administración de sacramentos, las misas, el estipendio de indios y las fiestas, en su orden, les siguieron en importancia¹⁸. El crecimiento de la población mestiza, que se desplegó en territorios de resguardo, en los márgenes o dentro de las haciendas, no solo transformó el orden en las fuentes de ingresos, sino, en consecuencia, el monto, visto en el mediano y largo plazo.

Estos cambios debieron ir acompañados, a su vez, de nuevos elementos de control sobre los fieles. A finales de enero de 1819, José María Esteves, cura vicario en propiedad del pueblo de Choachí, en cumplimiento de la orden emitida en su momento por el virrey Montalvo a todos los propietarios de beneficios, presentó una relación jurada de los “emolumentos, obvenciones y demás rentas” de su beneficio, recibidos en el último quinquenio¹⁹ —en este caso, del 1 de enero de 1814 al 31 de diciembre de 1818—. Para 1814, el clérigo consignó en su registro haber recibido por primicias 400 pesos; por estipendio de vecinos, 300; los bautizos, matrimonios y entierros le reportaban 227 pesos, lo que indicaba que a la gente pobre no le cobraba o le aceptaba lo que quisiera dar y que, en cuanto al tercero de esos rubros, nadie pagaba lo que estaba legalmente establecido. Por estipendio de indios, el rey le había asignado 172 pesos, aunque afirmó que ponía tal cantidad, pero que “sin embargo [...] jamás

¹⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 67-90; 100-105; 120-133; 137-148.

¹⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, ff. 537-549.

¹⁹ Dicha orden del 30 de junio de 1817 se sustentaba en lo determinado el 9 de julio de 1779, “en que se acordó que los curas diesen por conducto de sus preladatos relaciones juradas de todas sus rentas y gastos”. A pesar de que se buscó que la medida se cumpliera mediante la retención de los pagos a quienes no presentaran la mencionada relación, muy probablemente esta no fue acatada por la mayoría. Para la erección de nuevas parroquias, también se exigía el cumplimiento de tal requisito, con el fin de conocer el estado económico de las parroquias cercanas o de aquellas de donde se desprenderían las nuevas. Esto tampoco se cumplió. Véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, f. 917.

he recibido nada”²⁰; esto era cierto porque, durante el quinquenio, se había derogado la tributación de donde salía ese pago, pero el cura no lo dejaría de cobrar más adelante. Por misas de cofradía, aguinaldos, aurora y aniversarios obtuvo 108 pesos. Las siete fiestas que celebró durante el mencionado año le reportaron 84 pesos. En total, recibió 1.307 pesos, pero según informó, debió pagarle trescientos al sacerdote que lo acompañaba. Durante los cuatro años siguientes, mantuvo relativamente los mismos ingresos, en el mismo orden de importancia. Las primicias se mantuvieron igual, mientras que lo recaudado por administración de sacramentos y estipendio de vecinos fluctuó. La renta, antes que descender en estos difíciles años, tendió a subir. Para 1818 reportaba un ingreso de 1.260 pesos. Durante los años que informa el sacerdote Esteves, este curato debió contribuir para la guerra, primero a las autoridades criollas y luego a las realistas, pero tuvo ventajas comparativas que le permitieron a la comunidad mantener el nivel de los aportes dados a su cura, cargando eso sí con el costo de las erogaciones extraordinarias propias de las nuevas circunstancias.

Comunidades como las de Choachí tuvieron un margen de generación de excedentes que les permitió mantener su relación contractual con el cura sin cambios considerables. Si bien por su territorio circularon tropas camino al oriente, no fue escenario de enfrentamientos militares y todo indica que el reclutamiento forzado no llegó a diezmar considerablemente a la población. No se trataba de una zona aislada y marginal, todo lo contrario. Su cercanía a la capital la expuso a los avatares de la política, pero a la vez, como la mayor parte de las zonas del altiplano, antes que el enfrentamiento militar directo y permanente entre los bandos en guerra, lo que en ellas tuvo lugar fue el paso de un vencedor que esquilmo pero no arrasó o un derrotado en fuga. El sacerdote Esteves, por su lado, no se resignó a perder los estipendios de indios. Justamente, hizo la declaración de ingresos del quinquenio con el fin de recuperarlos y, si bien las autoridades de la Reconquista, como en casos similares, no respondieron por años en los que el mando real había sido usurpado, le pagaron lo correspondiente al tiempo desde que las tropas del rey habían retomado el control.

Las exigencias de la guerra y las tensiones que esta generó entre fieles que debieron contribuir con sus recursos en varios frentes y curas que exigieron

²⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, f. 538v.

el pago de sus servicios, en este caso, se saldaron a favor del cura, quien a pesar de las circunstancias, no dejó de recibir lo que venía devengando desde tiempo atrás e inclusive obtuvo algo más. Una vez terminada la Primera República, los indios volvieron a tributar y las autoridades realistas de allí, como correspondía, sacaron los recursos para pagarle al cura el estipendio de ese sector de la población. Este caso, por supuesto, no representa lo ocurrido en todo el virreinato, pero estuvo lejos de ser una excepción y, en cualquier forma, muestra los cambios que desde tiempo atrás venían ocurriendo en las comunidades y cómo repercutían en las fuentes de ingreso de los sacerdotes.

El cobro de cada uno de estos ramos conllevó un tipo particular de tratamiento por parte de los curas. Las primicias les exigieron cierta atención sobre la producción de campesinos e indígenas. Su recaudo los llevó a establecer sistemas de presión y la venta de lo acumulado los puso en contacto con los comerciantes y con la dinámica propia de los intercambios económicos de la época, en contextos locales y provinciales. Ya fuera que los productos se vendieran directamente o a través de un comisionado contratado para el efecto, la búsqueda de un mejor precio les proporcionó un conocimiento especial sobre la materia. Por necesidad, los curas se constituyeron en pequeños negociantes, dadas las características propias de la forma como se les remuneraba su función. Se está ante sujetos cuyas múltiples y peculiares actividades iban mucho más allá de las funciones pastorales y ceremoniales, lo que contribuyó a definir el carácter y el lugar que ocuparon en sus respectivas comunidades. En conjunción con esto, dotaron también de un significado particular su práctica religiosa.

En los curas se cruzaron compromisos administrativos, comerciales, asistenciales, crediticios y educativos, entre otros. Así como el cobro de las primicias los puso en contacto con las realidades de los mercados locales en muchos resguardos, al asumir el alquiler y el cobro de los arrendamientos de tierras, con lo que además buscaban garantizar su estipendio, se constituyeron en árbitros de este recurso. Al interferir en las labores de los mayordomos de cofradías y de la fábrica de templos controlando los ingresos que llegaban por esos conceptos a las arcas de las comunidades, dispusieron del uso de los escasos recursos monetarios disponibles. Sin ir muy lejos, el propio beneficio se constituyó en objeto rentístico, para cuyo más alto rendimiento el respectivo propietario puso en juego sus capacidades de negociación, fundadas en el conocimiento del “mercado” de posibles curas oferentes, en la capacidad económica de las comunidades, en los circuitos de intercambio de productos locales, en las características

de las élites pueblerinas y provinciales, entre otros factores que debió considerar. Poner el beneficio en manos de un sustituto le permitió a su propietario acceder a un determinado porcentaje de los recursos que este aportaba, sin necesidad de intervenir directamente ante las comunidades, mientras se dedicaba a otras actividades en la ciudad, administraba otro curato o se ponía al frente de sus haciendas.

En la búsqueda de un mejor estar para ambas partes, la práctica de permutar los beneficios se constituyó en una figura apropiada para valorizar las demás acciones llevadas a cabo por sus propietarios. Además de los argumentos que comúnmente exponían para justificarlas, referidos a la búsqueda de climas más apropiados para su quebrantada salud, a la necesidad de acompañar a parientes desamparados para quienes representaban su único sostén o a querer establecerse en lugares menos distantes de todo contacto con la sociedad, otros cálculos entraban en juego para determinar cuál era el beneficio más conveniente para intercambiar: la ubicación de haciendas propias de las que se obtenían utilidades y que ameritaban una constante supervisión o la cercanía a villas o ciudades especialmente importantes para cultivar las relaciones con autoridades eclesiásticas y civiles. Los sacerdotes, en caso extremo, utilizaron el recurso de las permutas como una vía para resolver conflictos con sus feligreses.

Cuando el cabildo y el capitán de indios del pueblo del Yucal, jurisdicción del partido de Barranca del Rey, en la provincia de Cartagena de Indias, sustentaron ante el virrey a principios de 1819 su rechazo por el intercambio que pretendían hacer el propietario del beneficio, Vicente Prados, y Romualdo Retamasa, de la parroquia de Santero, manifestaron que el sistema de las permutas respondía al “interés del permutante” y no al “general y común de la grey”. También se preguntaban cuándo sería el día que desaparecerían “del poder católico unos arbitrios que tanto degradan la santidad del ministerio” y concluían que si todos los beneficios estuvieran nivelados con igual dotación, difícilmente se daría una permuta. Terminaban implorando la aprobación del virrey a su pedido, toda vez que, según los reclamantes, esa “era la unánime voluntad del pueblo que representamos”²¹.

²¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 42-46.

PROPIETARIOS, SUSTITUTOS Y FELIGRESES

Los beneficios más jugosos dieron lugar a la constitución de un grupo de curas que se elevó por encima de los que no tenían beneficio alguno, de los que teniendo les aportaban muy poco, o de frailes que buscaban la manera de ganarse la vida fuera de sus conventos. Todos ellos se constituyeron en sus subalternos, que periódicamente aportaron al propietario la parte acordada y, a su vez, asumieron la tarea de presionar directamente a las comunidades por el pago de sus servicios. Una amplia gama de actividades y una notable estratificación de acuerdo a sus ingresos y lazos familiares contribuyeron de manera considerable a definir a estos sujetos sobre los cuales descansaba buena parte del orden monárquico. Por ello, si se aísla cualquiera de sus actividades, ya sea su labor doctrinal o como vigilantes del orden político, se puede incurrir en una descontextualización que no consulta la diversidad de sus relaciones y prácticas sociales y lo acerca de modo anacrónico al religioso contemporáneo.

El presbítero José Antonio Fort, propietario del curato de Guatavita, y fray Agustín Fernández acordaron que este último entregaría periódicamente una determinada suma de dinero al primero, a cambio de poder ejercer como sustituto en dicho pueblo²². Como le correspondía, el agustino solicitó y obtuvo el respectivo permiso del obispado para poder impartir sacramentos y la autorización para que, “en orden a la contrata”, se entendiera con el cura propietario, sin intervención de la curia. Con el paso del tiempo, Fort no recibió la suma que esperaba y acudió ante el tribunal eclesiástico para que obligara a Fernández a cumplir sus compromisos. Para el presbítero, su trato con el sustituto era que este se quedaría con el producto de las cofradías y demás obvenciones, mientras que el total de las primicias y los estipendios le pertenecían a él por derecho propio. El monto en disputa no era menor: Fort tasaba el total de sus primicias anuales en un valor de 1.500 pesos y, según él, para que le resultara más ventajoso a Fernández, había aceptado que se los pagara en tres cuotas a lo largo del año. Según Fernández, no era él quien le debía suma alguna al propietario del curato, sino era este quien tendría que cancelarle un importante monto por las refacciones que le había hecho al templo. Mientras Fort

²² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, ff. 455-457v; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, ff. 405-415.

se empeñaba en aseverar que tenía pruebas de que el sustituto había cobrado las primicias, este, por su parte, mantenía una posición ambigua al respecto y daba a entender que ese ramo le pertenecía o que el vecindario se había negado a pagarlo. De acuerdo con los tiempos que se vivían, obtuvo un certificado del alcalde del lugar en el que se afirmaba que, cuando el fraile procedió a cobrar las primicias, el vecindario se disculpó manifestando que primero debían cumplir con el empréstito que el Estado les había impuesto. De esta forma, unos y otros hicieron su propio manejo de las circunstancias y, cuando el religioso Fernández presentó dicha certificación, no solo pretendió que las autoridades civiles eventualmente lo respaldaran si su caso llegaba hasta ellas, como en efecto llegó, sino también buscó ahondar en la percepción de Fort como un realista a quien las necesidades del Estado no le importaban²³.

Estas disputas entre clérigos alrededor del cumplimiento de contratos terminaron involucrando a los feligreses que tomaron posición de acuerdo a su propio interés en eludir pagos. En un contexto general de agitación política, esto se tradujo en que los reclamos, por muy localizados y limitados que fueran, asumieron el lenguaje del momento, lo que contribuyó a su vez a definir los campos en pugna. Los pequeños pueblos, así como los conflictos entre sus curas, aportaron elementos que alimentaron un realismo y un patriotismo locales, a partir de sus propias circunstancias. Los ingresos de los curas y, en general, el conjunto de relaciones establecidas entre estos y sus feligreses no dejaron de constituirse rápidamente en materia política, lo que inscribió en ámbitos locales el debate en torno a la legitimidad de la monarquía.

Las circunstancias políticas posibilitaron el surgimiento de una forma *patriótica* local de denunciar los excesos de los curas, lo cual constituyó una especie de *proyecto* de lo que debía ser la Iglesia vista desde la perspectiva de la conducta de sus miembros. Los pueblos expresaron una gran desconfianza hacia los prelados y los tribunales eclesiásticos. La apelación a la justicia civil fue el resultado de una aguda crítica al proceder de aquellos. “La laxitud e indolencia con que [miraba el gobernador eclesiástico] los clamores de los infelices

²³ Hubo curatos que durante largos periodos fueron administrados por sustitutos, que llegaron a arreglos con los propietarios, quienes se limitaron a recibir periódicamente el monto acordado, lo que evidenció una gama de posibilidades con relación al uso de los beneficios como de potenciales conflictos. A través del tiempo se observa que cada nuevo sustituto llegó a un acuerdo diferente con el propietario. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, ff. 510-515.

oprimidos, que justamente creen que pueden estar de acuerdo con los malos sacerdotes encargados de la cura de almas”²⁴, fue la queja que formuló una autoridad local ante el Tribunal de Justicia de Santafé.

Los preladados, por lo general, eran proclives a ver en los reclamos de la población, no la denuncia de una arbitrariedad, sino la expresión de gentes que no toleraban que los curas reprendieran sus desórdenes morales y que se interesaban en hacerles daño a ellos y a la Iglesia en general. Más allá, lo que los clérigos expresaban con esto era su antigua convicción de que constituían un cuerpo aparte y por encima de la sociedad, de la que estaban separados por una distancia abismal, dada su función sagrada. En general, los tribunales eclesiásticos eran renuentes a concederles la razón a las comunidades y a adelantar sanciones contra los curas denunciados²⁵.

A una justicia eclesiástica inoperante, que propiciaba la impunidad, se la vinculaba con el dominio que parecían tener los curas sobre las instancias de gobierno diocesano, toda vez que, según los denunciantes, disponían a su antojo en las comunidades y nadie los contenía. Las condiciones de permanente agitación y los valores políticos puestos en juego estimularon la utilización de un discurso directo y una abierta beligerancia en contra de diferentes instancias y medidas de la Iglesia²⁶.

La valoración negativa que, en casos extremos, el vecindario hizo de los curas, tribunales eclesiásticos y preladados derivó en un comportamiento que reclamó para las comunidades la facultad de escoger a sus sacerdotes y, si era el caso, poder prescindir de ellos, apelando inclusive a las vías de hecho y haciendo realidad las aspiraciones que los tribunales eclesiásticos habían obstaculizado. En otros casos, al amparo de una interpretación más o menos interesada de alguna disposición gubernamental, los pobladores buscaron adelantarse a lo que podría ocurrir impidiendo el ingreso de curas precedidos de una reputación de arbitrariedad con sus feligreses. El vecindario de la parroquia de

²⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, f. 369v.

²⁵ Véase lo relacionado con la disputa entre el vecindario de Melgar y el presbítero Torres en: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 369-380v.

²⁶ “[Pero] si entre tanto este cura con la osadía y la audacia que acostumbra vuelve a esta jurisdicción o a este curato V. S. tendrá la satisfacción de ver en las puertas de esa curia metropolitana a este presbítero con todo su equipaje pues a ello dará lugar el desprecio de las justas reclamaciones que con el debido respeto se han hecho a ese tribunal creyendo que serían oídas en justicia”. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, f. 377.

La Uvita se dirigió el 20 de octubre de 1812 al cura José Ignacio Plata para informarle que no se dispusiera a “marchar para [esa] parroquia pues [ese] vecindario [era] tan libre como el de Simácota para admitirlo o no y [estaba] todo inclinado al no, cuyas causas [se reservaba] para el tribunal competente”²⁷.

El proceso independentista estimuló las manifestaciones de rebeldía de los pobladores contra curas que no se ajustaban a sus expectativas y les aportó argumentos para fundar y darles legitimidad a esas expresiones. Por lo general, las declaraciones o medidas de los gobiernos criollos fueron asumidas por los pobladores en un sentido más amplio del que en realidad habían sido formuladas. Esa amplitud de interpretación que se arrogaron los pobladores afectó directamente el fuero eclesiástico; de ahí que estas inconformidades locales, en el contexto de gran agitación política que se vivía, fueran potencialmente peligrosas. Los gobiernos patriotas así lo entendieron y, en cada ocasión, corrieron a poner las cosas en su lugar, con lo que reafirmaban su respeto al fuero eclesiástico y a lo que quizás era más importante: los procedimientos que este suponía y en los que la gran mayoría de las causas naufragaban, porque antes de recibir una sentencia adversa, ya los feligreses las habían perdido por falta de recursos para darles continuidad en el intrincado laberinto de un largo proceso.

Los reclamos por los cobros excesivos de los curas y por la forma como estos negociaban con sus beneficios dieron paso a la proclamación de una idea de libertad a tono con los momentos que se vivían: los clérigos estarían cometiendo “las mayores violencias y extorsiones contra los pueblos que debían estar en el día gozando de los efectos de la libertad, fuera del abatimiento en que se hallaban con el antiguo gobierno”²⁸. Se reconocía que, desde el 20 de julio de 1810, se había transformado la forma de gobierno, pero no había ocurrido lo mismo con el clero, que permanecía bajo el antiguo sistema, lo que en consecuencia traía muchos inconvenientes para el establecimiento de la libertad: “jamás se consolidará esta, siempre que contra el clero no se tomen vigorosas providencias”²⁹, sentenciaban los alcaldes de la pequeña parroquia de Melgar. Para estos funcionarios, la transformación por emprender era de las mismas dimensiones que la realizada en los órganos de gobierno con la caída del virrey y

²⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, f. 239r-v.

²⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, f. 379.

²⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, f. 379.

la creación de juntas y la entendían como una acción para restablecer la justicia y eliminar la arbitrariedad, es decir, para restablecer la plena libertad.

Esta manera directa y beligerante que emplearon los alcaldes en sus representaciones trascendía lo particular del caso y obedecía a su visión general sobre el papel de la Iglesia y los eclesiásticos. No debió ser una opinión aislada, aunque sí circunscrita a un sector social que se consideraba autorizado para pensar y hablar de transformaciones en dicha institución. Si la Iglesia en América, por su organización interna, condiciones geográficas, limitaciones de los circuitos económicos y organización política de la Corona, entre otros factores, constituyó en cada uno de sus obispados universos cerrados, simultáneamente las comunidades que constituían las diócesis pugnaron por tener mayor injerencia en las decisiones que los afectaban, hasta el punto de entrar en un choque frontal con los gobernadores eclesiásticos. Estas manifestaciones de rebeldía local contra la Iglesia se manifestarán en las primeras décadas de la vida republicana con proyectos de ley que abogaron por la selección del cura parroquial a partir del voto de los feligreses o incluso los intentos de recortar y hasta eliminar el fuero eclesiástico³⁰, tentativas que resultaron infructuosas.

La respuesta del gobierno criollo a esa nueva *forma patriótica* de denunciar viejos agravios clericales contra los feligreses siguió exactamente la misma línea que las autoridades monárquicas habían empleado. Así como, a nombre del regalismo monárquico, los funcionarios virreinales buscaron celosamente preservar los intereses de la Corona frente a la Iglesia, al mismo tiempo que protegían el lugar que esta tenía en la sociedad en cuanto pilar fundamental del orden establecido, los líderes criollos fueron críticos de las conductas de los clérigos en cuanto a su manera de entender la religión como de emplear los recursos materiales y de relacionarse con el gobierno civil. No obstante, dichos líderes y las instituciones que crearon fueron inflexibles a la hora de defender a los eclesiásticos de cualquier ataque que derivara en un menoscabo de su dignidad y de su precedencia social. Allí donde se habían protagonizado prolongados conflictos, aún no resueltos, entre el párroco y los pobladores, el nuevo orden criollo generó entre estos últimos la expectativa de poder obtener una decisión a su favor y además, como se ha visto, en un primer momento llegó hasta a generar un discurso particular que buscaba integrarse

³⁰ Véase: Congreso de Cúcuta 1821, *Libro de actas* (Bogotá: Banco de la República, 1971).

a la transformación política que se estaba llevando a cabo. Los pobladores en conflicto con sus clérigos se ciñeron al orden jurídico civil para darles curso a sus reclamos y, a ese nivel institucional, pretendieron que ahora sí los fallos les fueran favorables. Esto supuso el deseo por parte de las comunidades de liberarse de la jurisdicción eclesiástica y, para ello, reunieron y expresaron los argumentos ya vistos sobre la parcialidad, lentitud e inoperancia de sus fallos.

El *recurso de fuerza*, antiguo instrumento jurídico contra decisiones consideradas injustas, fue la vía en la que el vecindario buscó el apoyo civil en su abierta disputa con el párroco. Este también fue uno de los escenarios donde se tejió un discurso patriótico con relación a las reformas que deberían hacerse en la Iglesia para evitar el excesivo cobro de los servicios religiosos, la arbitrariedad de los curas, la inoperancia y parcialidad de los tribunales eclesiásticos y la supeditación de los tribunales civiles a las instancias clericales³¹.

En consecuencia, fue en los ámbitos judiciales donde el régimen criollo desmintió las expectativas puestas en él³². Los tribunales civiles fruto de la revolución, por su parte, mantuvieron un arraigado apego a las doctrinas, formas y criterios monárquicos. Las sentencias fueron favorables al clero y, en la mejor tradición, se podría decir que los tribunales civiles que trataron estos casos difícilmente llegaron a interesarse por el contenido propiamente dicho de las reclamaciones: no atendieron, como era de esperarse, la situación de quienes demandaban justicia en contra de las que consideraban como arbitrariedades del cura, sino que se detuvieron largamente en el examen de las formas empleadas al presentar la demanda y en el uso de las expresiones utilizadas. Se manifiesta un interés por seguir las normas jurídicas vigentes, en cuanto se refiere al cumplimiento de procedimientos, pero también por contener posibles manifestaciones de desobediencia frente a un orden que se consideraba intocable, cual era el de las relaciones de los pobladores con el cura y las autoridades religiosas. Con frecuencia, las violencias del párroco, al amparo del fuero de los tribunales eclesiásticos, no fueron objeto de investigación alguna; los tribunales civiles

³¹ Con relación al recurso de fuerza, véase: Abelardo Levaggi, "Los recursos de fuerza en el derecho indiano (con especial referencia a la doctrina de Manuel Silvestre Martínez, oidor de la Audiencia de Guadalajara)", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, n.º 4 (1992): 117-138, acceso el 5 de junio de 2018, <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/anuario-mexicano-historia-der/article/view/29477>

³² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 369v, 380.

trazaron una línea que no traspasaron y que se definió por un respeto irrestricto a la jurisdicción eclesiástica. Al determinar que no se hacía *fuera*, concluía sobre todo un examen de procedimientos jurídicos.

La inercia gubernamental criolla que se percibe en estos casos fue producto de una combinación del calculado manejo que le dio a los asuntos de la Iglesia, en aras de garantizar su apoyo a la causa patriótica y de la arraigada religiosidad católica de los dirigentes criollos, fieles herederos del regalismo monárquico que pretendieron controlar la Iglesia, servirse de ella, protegerla y, al mismo tiempo, reconocerle su legitimidad como pilar de la moral pública. Las curias diocesanas, por su parte, no modificaron su histórico comportamiento frente a los brotes de rebeldía de los feligreses. Les dieron curso formal a las demandas, allegaron información a través de los vicarios, excepcionalmente les nombraron reemplazos provisionales a los curas investigados y raramente estos fueron castigados. Todo dentro de la lentitud acostumbrada, que en no pocos casos terminó agobiando a los demandantes y dejando a mitad de camino los procesos³³. Si hubo alguna modificación en la conducta de la Iglesia respecto a los pobladores, fue en el sentido negativo de redoblar su desconfianza y pedir de las autoridades civiles apoyo para evitar el supuesto libertinaje que las transformaciones políticas estaban propiciando, así fuera indirectamente, a través de un equivocado entendimiento de la libertad que se proclamaba.

Situaciones similares se dieron en las zonas bajo el control realista. En estos casos, los ataques contra el cura obviamente derivaron hacia su supuesta o real condición insurgente y sostuvieron en lo general la misma visión acerca de los sacerdotes y las autoridades religiosas, además de involucrar a la población en el conflicto suscitado. Cuando el cabildo de la parroquia de Penonemé, con el apoyo del vecindario, decretó cesar en su cargo al presbítero cura don Manuel Carrizo y remitirlo a la capital, “la fiel Panamá” lo acusó de variar los montos oficiales de los aranceles, imponer el pago de entierros en el cementerio de pobres que tenía el pueblo, sacar presos de la cárcel invadiendo jurisdicciones que le eran ajenas, abandonar la doctrina de los indios y celebrar matrimonios nulos³⁴.

³³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, ff. 241-250.

³⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, ff. 13-32.

Este tipo de protestas chocó contra el muro inquebrantable del fuero eclesiástico. Como los pueblos estaban suficientemente advertidos de que iniciar un trámite en toda regla ante el provisor eclesiástico era algo que difícilmente prosperaba, acudían a una suerte de acción simultánea en la que, al tiempo que elevaban denuncias judiciales, procedían a las vías de hecho. Con esto, se desataba un largo proceso en el que las razones para querer prescindir del clérigo pasaban a un tercer plano, a favor de esclarecer el tema de las jurisdicciones. Es evidente que, en el caso de Carrizo, el cabildo se extralimitó y no le valió a su abogado apelar a connotados tratadistas como Paz, Villarroel o Solórzano Pereira³⁵.

Como en otras situaciones, los pobladores del lugar se dividieron frente a lo que debía hacerse con su cura. Según el abogado del cabildo, el cura formó partido con los indios, los indujo a no obedecer a las autoridades y fomentó en ellos ideas subversivas. Para la época, aún estaba en vigencia en el istmo la Constitución de Cádiz, con la posibilidad que les ofrecía a los indios de crear sus propios cabildos, ocasión esta que aprovechó el clérigo para promover entre ellos dicha idea y la consiguiente de no obedecer a quienes en el momento ejercían la autoridad en el pueblo. De igual forma, cuando el provisor del obispado requirió a Carrizo para que se presentara en la capital, este hizo que los indios enviasen escritos y abogasen por él. Para el cabildo, antes que un castigo, la ida de Carrizo a la capital fue un premio, porque allí daba misas de las cuales obtenía su estipendio, así como también fue empleado en los curatos de Chame, Capira y La Chorrera, y cuando no estaba en estos pueblos ni en la capital, reposaba tranquilo en el hato del provisor. Todo para señalar que, en ningún caso, lo actuado por el cabildo lo había perjudicado y reiterar la inoperancia de las instancias eclesiásticas encargadas de hacer justicia. El tribunal presidido por el provisor repuso en el curato a Carrizo, quien entró escoltado al pueblo por indios armados con flechas. El cabildo se quejó de que el cura continuaba “formando su partido con los indios en juntas populares” y se postulaba “como el reformador que va a ponerlos en posesión de los hatos de cofradía”³⁶.

A la instigación hecha por el cura para que los indios se tomaran los poderes locales subvirtiendo el orden establecido y a la parcialidad de los tribunales eclesiásticos, se les sumaron como argumento otros hechos que hablan

³⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, ff. 23v-25.

³⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, f. 27v.

de la radicalidad a la que podía llegar la crítica a las autoridades eclesiásticas: el provisor no era legítimo, en cuanto no se posesionó como lo indicaban los cánones y el cura tampoco lo era, ya que no pasó concurso alguno y no fue designado por provisor reconocido como legítimo³⁷.

Los curas tuvieron su propio *programa* particular para cada pueblo, de acuerdo a su composición y recursos y a las expectativas del religioso. Tomaron al vuelo las posibilidades que la coyuntura política les brindaba y la instrumentalizaron en su beneficio. Estos casos también muestran sectores de la población, una élite de abogados y un discurso anticlericales, cuya fuerza no alcanzó para hacer mella en la férrea resistencia que opuso la Iglesia con el apoyo de las instituciones civiles.

Si es difícil precisar los efectos inmediatos que la revolución tuvo en la relación entre pobladores, párrocos y curia diocesana, más complejo resulta dilucidar lo que determinó a largo plazo la revolución en cuanto a esa misma relación. Los viejos conflictos se revistieron con el nuevo lenguaje y, para la comunidad, en muchos casos, el cura asumió el lugar del déspota y tirano, con relación al cual había que propiciar una transformación adicional a la que ya estaba en marcha. En consecuencia, se podría asumir que, al igual que en otros campos, la política en su nuevo sentido se introdujo con fuerza en las relaciones que mantenían los feligreses con la Iglesia. En adelante, cada una de las partes trataría de capitalizar en su favor ese nuevo factor político que había surgido³⁸.

³⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, f. 29v.

³⁸ Antonio Annino, comp., *América Latina: del Estado colonial al Estado nacional*, 2 vols. (Milano: Franco Angeli Libri, 1987); Marie-Danielle Demélas, “La política de los preladados. El alto clero andino y el absolutismo”, en Annino, *América Latina: del Estado colonial*, 2: 112-130; François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (Madrid: Encuentro, 2009); François-Xavier Guerra, “El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina”, en *Ciudadanía política y formación de las naciones: perspectivas históricas de América Latina*, coord. por Hilda Sabato (México: El Colegio de México / FCE, 1999), 33-61; François-Xavier Guerra, *Las revoluciones hispánicas: independencias americanas y liberalismo español* (Madrid: Editorial Complutense, 1995); François-Xavier Guerra y Annick Lempérière, *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas, siglos XVIII y XIX* (México: FCE, 1998); François-Xavier Guerra, “La identidad republicana en la época de la Independencia”, en *Museo, memoria y nación*, 253-283; François-Xavier Guerra, “De la política antigua a la política moderna. La Revolución de la soberanía”, en Guerra y Lempérière, *Los espacios públicos*, 109-139.

Lo que se observa en este momento de transición es que las poblaciones no tuvieron éxito en su intento, estuvieron lejos de obtener el apoyo que persiguieron del gobierno criollo y su discurso no llegó a movilizarlas más allá de los tribunales civiles que les fueron adversos. Por el contrario, hacia el futuro, la politización que se desató fue utilizada por la Iglesia en su favor y logró que la identificación de los déspotas y tiranos no recayera en los representantes de la Iglesia, sino en quienes calificaba como sus enemigos, aquellos que desde las instituciones buscaban destruirla. Esa fue, entre otras, la consecuencia de un proceso de cambio político que no podía realizarse con una Iglesia declaradamente en su contra.

Más allá de las expectativas creadas por la dirigencia criolla en los pueblos para dirimir con mayores posibilidades de éxito viejos conflictos con sus párrocos y, también, más allá del uso del lenguaje patriótico, las comunidades recibieron de diversa manera el impacto de las reformas que el gobierno pretendió hacer y que inevitablemente afectaron las relaciones entre los pobladores y su cura. Convertir a los indios en *ciudadanos* y lo que ello significó en cuanto a la propiedad de las tierras de resguardo y el pago del tributo fue una medida en cuya aplicación se vieron muy comprometidos los sacerdotes. Fue notorio su intento por darle una dirección determinada a dicho proceso, de acuerdo a las circunstancias e intereses de cada comunidad. No era poca cosa lo que ellos también se jugaban con la implementación de esas normas, como tampoco lo era para los demás sectores que concurrían en los pueblos de indios y en las parroquias limítrofes con los resguardos.

La multiplicidad de sujetos involucrados hizo más difícil el propósito de los clérigos por hacer valer su interés personal, sin contar con el hecho obvio de que los propios indios tenían sus ideas al respecto. Al igual que en los casos ya citados, los protagonistas hicieron uso del lenguaje del momento y en sus demandas incluyeron viejos tópicos, pero el núcleo de los conflictos era la situación creada a partir de la medida de *ciudadanización* de los indios que, por lo demás, tuvo muy corta vida³⁹.

Junto al descenso del número de indígenas en los resguardos y las transformaciones que esto conllevó —como la presión sobre la tierra—, el aumento de la población mestiza constituyó un complejo universo dentro de las

³⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 792.

comunidades, con relación al cual los sacerdotes vieron afectada su preeminencia. El proceso independentista aportó a esa inestabilidad de las relaciones entre los diferentes miembros de los pueblos un discurso de libertad y de justicia, unas prácticas políticas y unas mínimas reformas puntuales que las poblaciones de diferente origen y condición buscaron emplear a su favor. El proceso político en marcha, lejos de ocultar las tensiones entre los curas y sus feligreses bajo el manto de una necesaria unidad para enfrentar el realismo o para fortalecer el absolutismo, según fuera el momento, generó situaciones adicionales de conflicto que tendieron a disminuir de forma relativa la influencia de los clérigos. Esto se sumó a lo que venía ocurriendo desde el siglo XVIII, estimulado por la política borbónica de restringir la jurisdicción eclesiástica y limitar la capacidad económica de la Iglesia, entre otras medidas⁴⁰. Esa conflictividad no excluía el hecho de que, en diversos campos de la vida social, el cura fungiera como líder de una comunidad que encontraba en él al referente apropiado para tramitar sus asuntos internos y externos, lo que los clérigos entendían muy bien y a través de lo cual buscaban neutralizar los factores que ponían en riesgo esa condición de preeminencia⁴¹.

PROTECTORES E INTERMEDIARIOS

No obstante el anterior cuadro de enfrentamientos descrito, algunos sacerdotes acusados ante las autoridades del momento, en razón de su participación política en la defensa de una causa contraria o en trance de hacer méritos ante instancias decisivas para promover sus carreras, ofrecieron una visión de las comunidades según la cual se habrían mantenido en total sujeción, bajo su estricto control, e hicieron pasar como una realidad la función que el ordenamiento político les asignaba⁴².

Por supuesto que, en múltiples ocasiones, comunidades y curas trabajaron mancomunadamente en torno a objetivos comunes y, durante el proceso

⁴⁰ Brading, *Una Iglesia asediada*; Farriss, *La Corona y el clero*; Roberto Di Stefano y José Zanca, "Iglesia y catolicismo en la Argentina. Medio siglo de historiografía", *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015): 15-45; John Fisher, *El Perú borbónico 1750-1824* (Lima: IEP, 2000), 63-99.

⁴¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 44-45v.

⁴² AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 471r-v.

de independencia, esto salió a flote. Los curas debieron transigir con cabildos, alcaldes y sujetos principales del vecindario o con las autoridades indígenas y de allí salieron acuerdos y compromisos importantes para unos y otros. Esto significó un apoyo recíproco en diversos escenarios. En el consejo de guerra seguido contra José María Mantilla, quien fungía en las tropas rebeldes como teniente coronel y quien había desarrollado sus actividades insurgentes en Cúcuta, Pamplona, Caracas y Cartagena, él confesó que en uno de sus desplazamientos se encontró con el doctor Santander, presbítero de Bochalema. Este le habría dicho que llevaba tres meses oculto en los montes inmediatos a la villa del Rosario, con más de cincuenta personas, y que se hallaba muy agradecido de sus feligreses de la villa de San José por haberlo auxiliado con todo lo necesario. Aunque dicho cura y sus compañeros fueron perseguidos por las tropas del rey, jamás pudieron aprehenderlos porque recibían avisos anticipados de los pobladores que les advertían el rumbo de los desplazamientos de dicho comandante⁴³. El agradecimiento del cura hacia sus feligreses suponía deudas y pagos recíprocos, en una relación que eventualmente podía prolongarse por muchos años.

Una de las acusaciones hechas en contra de los curas consistió en señalarlos como promotores del reclutamiento de pobladores para engrosar las filas de los bandos en guerra; de ahí que los jueces persiguieran con especial cuidado esta conducta. Por el contrario, al defenderse y querer demostrar que sus acciones habían sido decisivas en el rumbo que finalmente tomaron los pueblos, los sacerdotes buscaron demostrar que habían impedido los reclutamientos⁴⁴.

En ocasiones, en efecto, los curas hicieron todo lo posible por impedir las levas, guiados antes que por una posición política definida, por el deseo de responder a los clamores de los pobladores de sus curatos y parroquias y por mantener su lugar preponderante en las comunidades. No fue el caso del presbítero de la parroquia de Guagua, José Joaquín Buendía, realista declarado, quien en los momentos críticos que vivía el gobierno criollo a finales de 1815 y principios de 1816, por un lado, se opuso a las levas que hacían las autoridades

⁴³ AGN, Anexo-Historia, r. 24, ff. 333-354v.

⁴⁴ AGN, Anexo-Historia, r. 21, ff. 373-376.

de Neiva y brindó su apoyo a los desertores, pero por otro, estuvo a favor de reunir gente armada para unirse a las tropas del rey⁴⁵.

Los sacerdotes intercedieron en muchas ocasiones ante los jefes de los bandos en disputa buscando aminorar la extracción de recursos y, en ese empeño, obtuvieron algunos resultados positivos. Pero esto, además de su capacidad disuasiva, dependía de la disposición de los pueblos y de la urgencia con la que actuaban los jefes civiles y militares. La versión de los curas según la cual, gracias a ellos, sus feligreses tomaron el camino político correcto fue una afirmación retórica que encajaba en lo que idealmente el sistema monárquico o el republicano esperaba de ellos.

Una situación distinta, aunque muy importante, fue la que se constituyó a partir del lugar que ocupaban los curas dentro de las comunidades y que les permitió ejercer la función de mediadores en múltiples situaciones. En el contexto de la agitación política y militar que se vivía, los pueblos fueron interpelados por fuerzas externas que revestían algún grado de hostilidad o vivieron en su interior agudos conflictos entre distintos bandos que amenazaban la convivencia y el orden social. En esas circunstancias, los curas, ya por iniciativa propia o por solicitud expresa de las partes interesadas, transmitieron solicitudes y reclamos entre las partes, en la perspectiva de suavizar los efectos, evitar represalias, convalidar el cambio de posiciones políticas asumidas en momentos de confusión o explicar determinadas conductas. Cuando el presbítero de Mompox, José Alejandro de Prados, tuvo que dar cuenta de su proceder político ante las autoridades realistas que lo procesaban por infidencia, expuso como prueba de su lealtad a la causa del rey la manera como intercedió en múltiples ocasiones a favor de los peninsulares del lugar. Aunque tenía cercanía con los jefes insurgentes, al mismo tiempo mantenía buenas relaciones con los peninsulares que, en ese momento, eran objeto de persecución por parte de aquellos. Los testigos a favor de Prados enfatizaron, más que en su supuesto realismo, en las virtudes que lo adornaban en cuanto sujeto compasivo y solidario⁴⁶. Pero el presbítero no solo intercedió por personas particulares reputadas como realistas, sino también lo hizo por todos los que estaban siendo afectados con la medida que ordenó la circulación del papel moneda en la provincia de

⁴⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 27, ff. 334-346.

⁴⁶ AGN, Anexo-Historia, r. 19, ff. 230-420v.

Cartagena⁴⁷. En este caso, el gobierno criollo se vio interpelado por miembros de un cuerpo que no le convenía desconocer y cuya intervención, pese a todo, le daba la posibilidad de ajustar convenientemente sus dictámenes.

Un campo en el que se desplegó con especial intensidad la actividad mediadora de los curas, como se ha visto, fue el relacionado con la organización y puesta en marcha de los destacamentos militares. En ese empeño, se reflejaban las preocupaciones de las comunidades y las inclinaciones políticas de sus curas. Allí fue donde los oficiales del ejército encontraron un punto de apoyo o, como ocurrió la mayoría de las veces, un obstáculo difícil de salvar. Fue común el hecho de que el vecindario le solicitara a su cura interceder para evitar reclutamientos, esconder o defender a desertores e impedir que se les impusiera un número elevado de raciones y alojamientos y cualquier otro tipo de contribuciones. Como estas intermediaciones estaban lejos de tener el éxito asegurado, entre otros motivos porque los jefes militares desconfiaban profundamente de los clérigos, estos fueron objeto de no pocas arbitrariedades por parte de los comandantes de ambos bandos. Algún testigo en un proceso por infidencia afirmó que, cuando el cura de Galapa, José Nicolás Insignares, abogó ante el comandante Carabaño, a pedido de los pueblos de la provincia de Cartagena, para que retirara las tropas provenientes de Caracas, este lo amenazó con darle cuatro balazos si no reformaba su modo de proceder, toda vez que, según el oficial, sus acciones pretendían favorecer la causa realista, “de cuyo temor se les arrodilló dicho señor cura pidiéndoles misericordia”⁴⁸. Con estas intervenciones, los clérigos actuaron como factor de estabilidad para las comunidades: buscaron evitar la expulsión de pobladores, al mismo tiempo que el ingreso y permanencia de foráneos, vistos siempre como una amenaza.

En los testimonios que recogió la Real Audiencia a partir del 15 de julio de 1817⁴⁹, para conocer la conducta del provincial agustino fray Venancio de San José Bautista⁵⁰, don Juan Uricochea afirmó que en “el espantoso tiempo

⁴⁷ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 319.

⁴⁸ AGN, Anexo-Historia, r. 21, f. 527v.

⁴⁹ AGN, Anexo-Historia, r. 22, ff. 330-337.

⁵⁰ Dicho religioso tenía una larga experiencia tras de sí, como haber sido visitador del convento de Panamá, examinador sinodal del obispado de la misma diócesis, calificador del Santo Oficio de Cartagena, vicario provincial en Panamá, prior del convento de Santa Cruz de la Popa en Cartagena y del convento de Santafé. AGN, Anexo-Historia, r. 22, ff. 334v-335.

de la revolución, el provincial de agustinos descalzos y su convento ha sido casi el único y el mejor asilo para toda clase de sus habitantes”⁵¹. Por su parte, el abogado Manuel Camacho Quesada, además de concederle al religioso altos atributos morales, relató que por la estimación y confianza que suscitaba en todos, fue comisionado por el vecindario para que, en las afueras de la ciudad, le manifestara al jefe de división de las tropas expedicionarias que la capital estaba pronta a recibirlos con aplauso. Años atrás, en pleno conflicto entre Santafé y las Provincias Unidas, dijo Camacho que, dado el respeto que inspiraba la prudencia de fray Venancio, aceptó el encargo de salir varias jornadas de la ciudad para proponer medios de conciliación y paz que evitaran la guerra civil.

Los grupos más influyentes de pueblos y ciudades, en su momento, coincidieron en la necesidad de acudir a los servicios de estos clérigos. Sin embargo, aun en las circunstancias más críticas, no dejaron de existir voces inconformes que rechazaban en general los acercamientos con las fuerzas enemigas y, en consecuencia, la intervención de los curas. Cuando fray Venancio se trasladaba hacia las afueras de Santafé para conferenciar con el jefe realista Latorre, fue objeto de ultrajes por el camino.

Los clérigos fueron comisionados por las poblaciones para que entraran en contacto con las tropas vencedoras y lograran pactar los términos de rendición menos difíciles de sobrellevar. Fueron raros los casos en los que las élites de las ciudades y pueblos permitieron que la acción mediadora se deslizara hacia el ejercicio de funciones ejecutivas de gobierno y, cuando esto ocurrió, se trató de soluciones coyunturales.

Los hechos trágicos vividos en Cartagena confirman lo anterior. Cuando el provisor eclesiástico de Cartagena fue designado para que gobernara la ciudad, lo que en realidad se le pidió fue entregarla al victorioso comandante de las tropas del rey. Bajo el peso de una situación en la que la derrota significó el aniquilamiento de una enorme porción de la población, la migración de las élites que habían logrado sobrevivir, la destrucción de la ciudad y la ausencia total de recursos para sostenerse, se apeló al provisor eclesiástico para que intercediera ante dicho militar. Después de recibir la orden de rendición, el clérigo y sus compañeros le respondieron al general Morillo en términos tales, que resultara evidente su supuesta posición realista y lograra ser atendida su

⁵¹ AGN, Anexo-Historia, r. 22, f. 332v.

solicitud de clemencia y piedad para un pueblo que, según ellos, no era más que una víctima de las “maquinaciones de los facciosos”⁵².

En carta separada, el provisor eclesiástico expresó la aflicción que lo oprimía ante “la vista de tantas personas muertas, unas y otras agonizantes, a quienes el imperio de la necesidad, de la violencia y del rigor han envuelto y sumido en un abismo de desórdenes”⁵³; al mismo tiempo, manifestaba el agobio que significaba para él soportar el peso del gobierno civil que le acababan de confiar. Por tales razones, ponía el cargo a disposición de Morillo, a quien consideraba como el legítimo depositario de la autoridad del soberano Fernando VII, sin exigir “otras condiciones, pactos, ni seguridades que las que personalmente pedirán por gracia y por pura misericordia”⁵⁴ los comisionados por él para tal gestión: un sacerdote y un comerciante, con relación a los cuales el jefe de la Reconquista no debería despertar ninguna sospecha. El provisor reiteró su pedido de clemencia y bondad para con el clero y el pueblo. A pesar de las sentidas manifestaciones de realismo que expresó en estas cartas —en las que, de manera reiterada, el encargado de la diócesis ratificó el reconocimiento de la soberanía de Fernando VII y anunció que procedía a enarbolar sus reales insignias en la que hasta la víspera fue la insurgente Cartagena y a pesar de que quienes le dieron el encargo de entregar la ciudad también lo habían catalogado como realista—, su gestión no estuvo exenta de dudas y desconfianzas por parte de los jefes expedicionarios. No pasaron ocho días desde la fecha en que el provisor de la diócesis hiciera entrega de la ciudad, cuando el capitán general Montalvo lo depuso del cargo⁵⁵.

⁵² Carta de Domingo Esquiaqui, Manuel Fernández de Sotomayor y Manuel de Aquiano sobre la rendición de Cartagena, Cartagena 6 de diciembre de 1815. OMNIA, Biblioteca Digital Real Academia de la Historia, España, acceso el 7 de marzo de 2019, http://www.omnia.ie/index.php?navigation_function=2&navigation_item=%2F2022701%2Foi_bibliotecadigital_rah_es_1057&repid=1

⁵³ Oficio de don Manuel Fernández de Sotomayor a don Pablo Morillo en el que pone a disposición del mismo su cargo, Cartagena, 6 de diciembre de 1815. OMNIA, Biblioteca Digital Real Academia de la Historia, acceso el 13 de marzo de 2019, http://www.omnia.ie/index.php?navigation_function=2&navigation_item=%2F2022701%2Foi_bibliotecadigital_rah_es_1062&repid=1

⁵⁴ Oficio de don Manuel Fernández...

⁵⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 367-380; AGN, Anexo-Historia, r. 19, ff. 237r-v, 267r-v; AGN, Anexo-Historia, r. 21, ff. 508-511r-v.

Altos funcionarios civiles acudieron igualmente a los servicios de autoridades eclesiásticas para interceder en algún sentido ante las fuerzas enemigas. Los clérigos desempeñaron ese papel, al amparo de su prestigio, lo que se sustentaba en buena medida en la pertenencia a sólidas redes que facilitaban su acción en diferentes ámbitos. Estas gestiones desplegadas a los más altos niveles en procura de importantes objetivos políticos, al igual que las de cualquier cura de pueblo, no estuvieron exentas de pretender beneficios personales. Las críticas circunstancias en las que se movían estos actores, antes que coartar la solicitud de estos favores, las multiplicó. De otro lado, dado que los realistas y patriotas de hoy eran hasta ayer todos por igual súbditos del rey y que, a pesar de los múltiples conflictos de la sociedad hispanoamericana, reconocían, aceptaban y defendían el orden monárquico, unos y otros tenían numerosas razones para su mutuo acercamiento. En ese contexto, se inscribían conductas como la del activo magistral del cabildo de Panamá, Juan José Cabarcas, quien en 1812 estableció diálogos con agentes de Cartagena, como parte de una estrategia trazada por el virrey Pérez para que esta ciudad volviera al seno de la monarquía. No obstante, el magistral se permitió manifestarle al alto funcionario su propio plan de intermediación, el que en algunos puntos importantes se distanciaba del propuesto por aquel.

La mediación, a la par de su objetivo político general, supuso una forma de promoción institucional de la Iglesia y personal de quien la llevaba a cabo. El magistral Cabarcas aprovechó su intervención para hacerle entrega el 22 de agosto de 1812 al virrey de “El triunfo de la Constitución de las Españas sobre la injusticia del poder”, texto del que afirmó era producto de sus lecturas y que dio a la luz pública dedicándolo al virrey⁵⁶. Benito Pérez prometió leer la “Sabia Oración Política Moral” del clérigo y autorizó la proclama con la que el capitular convocó a los “extraviados hijos de Cartagena” en la confianza de que Cabarcas lograría convencerlos mediante sus sensibles persuasiones⁵⁷. El magistral de la catedral de Panamá fue miembro activo de las Cortes de Cádiz y, aunque no estuvo presente en la discusión y promulgación de la

⁵⁶ Véase: Salvador Sánchez González, *Los primeros diputados panameños: Ortiz y Cabarcas en las Cortes españolas* (Madrid: Universidad Carlos III / Instituto de Derecho Público Comparado, 2005).

⁵⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 52-59.

Constitución de 1812, participó en los desarrollos posteriores y en su implementación en el istmo.

En estos casos en que se jugaban altos intereses del Estado, la mediación de los clérigos buscó más que en otros imponer su criterio respecto a los factores en disputa, antes que simplemente acercar a las partes. La mediación, como escenario para impulsar un definido punto de vista, fortaleció a la Iglesia con la garantía de que, a pesar de las dificultades y riesgos, tal procedimiento, dadas las circunstancias, no le resultaba demasiado costoso. El carácter mismo de su estructura y funcionamiento, los principios en que fundaba su razón de ser la protegían.

Moviéndose en un espacio peligroso, estos clérigos fueron necesarios para todas las partes en conflicto, entre otras cosas por las cambiantes circunstancias políticas y militares. Si bien despertaron sospechas en ambos bandos, muchos pudieron mantenerse en sus cargos bajo autoridades de opuesta orientación y, en su momento, prestaron servicios importantes a los seguidores de uno u otro gobierno. Fray Bernardino de Callosa, del convento capuchino del Socorro, permaneció en la ciudad una vez se creó la junta autónoma de gobierno y durante los años que siguieron bajo gobierno criollo⁵⁸. Su condición de español y sacerdote hizo que los adictos al rey acudieran ante él en momentos particularmente críticos en busca de su protección, mediando ante los jefes patriotas. Si entre estos llegó a despertar desconfianza, esta no llegó a tanto como para hacerlo objeto de una especial persecución, dado que no asumió un papel activo en defensa del rey. De otro lado, aunque natural de Valencia, España, tenía un fuerte arraigo en la ciudad toda vez que llevaba veintiocho años viviendo en ella.

Cuando las tropas expedicionarias retomaron el control del territorio, la presencia de curas como fray Bernardino resultó útil para los patriotas. El 17 de mayo, pocos días después de la reconquista de la ciudad del Socorro, su ayuntamiento le pidió al general Morillo que mantuviera en el cargo al religioso. Este había sido nombrado por el general Calzada como cura interino de la villa. Las razones que ofreció el cuerpo representativo de la ciudad, por medio de expresiones conciliadoras y fraternales, apuntaron a señalar que el cura había sido intermediario ante las nuevas autoridades realistas, dando lugar dentro

⁵⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 576-585.

de estas a un concepto positivo sobre el pueblo. El realismo del cura se contentaba con el retorno de las autoridades peninsulares, sin pretender castigos masivos, inclusive negando lo que había sido un hecho real para todos, como era la conducta radical que en varios aspectos asumió El Socorro⁵⁹.

Los pueblos y sus autoridades desplegaron toda una variedad de recursos para reconciliarse con las autoridades de la restauración monárquica y eludir los grandes males que preveían. Uno de esos recursos tuvo que ver con la relación que establecieron con sus curas o con los que, a nueva cuenta, fueron impuestos. El ayuntamiento del Socorro en pleno buscó la manera de contener el castigo que se veía venir, acudiendo a la mediación del cura y luego pidiendo que no fuera trasladado. Pero los clérigos y la Iglesia en su conjunto también tenían sus razones para intervenir y necesitaban hacerlo. Fray Bernardino de la Callosa, religioso español, a diferencia de otros que habían sido expatriados por los insurgentes, como fray Andrés Chinchilla, permaneció en El Socorro y eso fue suficiente para que el bien informado Morillo ordenara su inmediato procesamiento. En su defensa, el fraile, en primer lugar, buscó el testimonio de los realistas a quienes en el pasado había ayudado y luego se valió del apoyo del cabildo que a nombre de la ciudad reclamaba su presencia⁶⁰.

La intermediación de los curas no solo se llevó a cabo para acercar a los bandos en lucha o para aminorar los efectos de un posible castigo, sino también se desplegó —y ampliamente— para favorecer a uno de los contendientes. En muchas ocasiones, sirvieron de eslabón entre las localidades y las autoridades provinciales del orden civil o militar. Los curas disponían a su favor de la capacidad para moverse entre la burocracia de provincia, en función, entre otros factores, de los vínculos personales que tenían en la capital y a los cuales acudían con relativa frecuencia, ya fuera para que les ayudaran a promover sus carreras, para tramitar asuntos relacionados con sus negocios y propiedades personales y siempre en la perspectiva de obtener el favor de personajes reconocidos y poderosos⁶¹.

⁵⁹ Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 2: 341-345.

⁶⁰ Como otros afectados por medidas similares tomadas por Morillo, fray Bernardino emprendió de inmediato la defensa jurídica de su comportamiento, con el propósito de impedir su destierro. Los rápidos desplazamientos de las tropas de Morillo daban un margen de posibilidad para que el cumplimiento de las órdenes del general se dilatara y eventualmente no se llevaran a cabo.

⁶¹ AGN, Anexo-Historia, r. 24, ff. 90-92v.

Cuando las circunstancias fueron favorables, la actividad mediadora de los curas buscó su máxima eficacia y trascendió los ámbitos local y regional pretendiendo llegar a las principales autoridades del reino o de la nación en ciernes. El acceso a esas instancias era factible y constituyó un recurso político importante que eventualmente podía remover los obstáculos para una solución largamente buscada. Cuando el 2 de diciembre de 1819 el cura de Charalá se dirigió por carta a Bolívar, no solo buscaba felicitarlo por sus éxitos militares, sino sobre todo cumplir la función que sus feligreses le encargaron. Las tropas patriotas estacionadas en el pueblo, en lugar de proteger a la población, habían contribuido a que fueran objeto de saqueo por los realistas y, cuando se recuperó lo perdido tras la persecución, los bienes no fueron devueltos a sus dueños. Para los pobladores, las tropas patriotas constituían un cuerpo extraño y más cuando su jefe y algunos de sus miembros eran venezolanos; por eso, no dudaron en calificarlas con los peores términos y procurar su expulsión, todo a través de las gestiones que pudiera realizar el cura frente a Bolívar⁶².

La entrada victoriosa de las tropas patriotas creó una situación favorable para que los curas buscaran alinearse social y políticamente de la mejor manera. Masivamente presentaron sus respetos a los vencedores, ya personalmente o mediante sendas cartas, y siguiendo un patrón secularmente asumido que resaltaba su posición, se asumieron también frente a los generales republicanos como intermediarios de sus parroquias, pueblos y ciudades, cuando no de individuos⁶³. Las intermediaciones resultaban ser modos informales de representación política, mecanismos aceptados de presión y vehículos de reafirmación jerárquica del clero. Las dimensiones de este fenómeno fueron grandes tanto porque cubrían todo el territorio de la nueva república, como porque abarcaban una amplia gama de asuntos, pero también y quizás principalmente porque la Iglesia se sintió autorizada a intervenir por ese mecanismo —que la costumbre consideraba legítimo y necesario— en los asuntos más importantes de la vida republicana.

Las comunidades se ensartaron en prolongados y álgidos conflictos con sus sacerdotes, a quienes en un momento dado llegaron a repudiar, al tiempo que hicieron del aparato judicial eclesiástico objeto de su rechazo. La crisis

⁶² AGN, Anexo-Historia, r. 26, ff. 589-594.

⁶³ AGN, Anexo-Historia, r. 26, f. 551.

política radicalizó los enfrentamientos y el lenguaje se pobló de “tiranos”, “déspotas”, “desleales”, “enemigos de la patria”, y se abogó porque la “transformación política” llegara también a la Iglesia. Sin embargo, allí donde los conflictos se mantuvieron dentro de ciertos límites y donde incluso reinó cierta concordia, los sacerdotes se constituyeron en protectores e intermediarios de los feligreses ante instancias y fuerzas externas. En general, estas actividades trascendieron el ámbito de la voluntad personal o del encargo local, en cuanto estaban fuertemente integradas a la estructura social. La relación entre los feligreses y su sacerdote, de cara a las dinámicas internas, pero también en gran medida frente al mundo externo, era fundamental, toda vez que condensaba una enorme diversidad de aspectos implicados en la supervivencia mutua.

3. LA ACCIÓN POLÍTICA DE LOS SACERDOTES

El proceso de independencia dio lugar a diversas formas de participación política, unas nunca antes vistas en los dominios españoles en América, mientras otras fueron el desarrollo de las que tradicionalmente se habían desplegado. La magnitud de la movilización, los métodos empleados, la duración del conflicto y la diversidad de grupos sociales comprometidos en él marcaron el carácter de esa participación, en la que los clérigos tuvieron un papel especial y de la cual se busca conocer en qué consistió y cuál fue su impacto social. Los miembros de la Iglesia compartieron con otros grupos escenarios y actividades políticas en los que el dominio de la monarquía española estaba en juego, pero igualmente participaron en la gran confrontación que se vivía, desde campos y a través de actos específicos acordes a su condición particular.

JURAR LEALTAD

Los juramentos individuales y colectivos a favor de una nueva constitución o de una medida particular de gobierno, de reconocimiento a un dignatario o de aceptación de una posición determinada, revistieron un carácter particular, pues la infidelidad no era una eventualidad abstracta como lo había sido en el pasado; por el contrario, esta se materializó, compartió el territorio, se tornó cada vez más amenazante y estaba en marcha. La guerra hizo que los juramentos solemnes ya no solo sirvieran para comprometer a los sujetos que los proclamaban o para legitimar el condigno castigo si se incumplían, sino que, como esto se llevaba a cabo cuando todo estaba dispuesto para la traición, el juramento estrechó aún más a los individuos y a las comunidades entre sí y

pretendió que se viviera la lealtad como un absoluto. Fue un recurso mediante el cual se indicó, de manera directa y en condiciones dramáticas, que su cumplimiento debía considerar hasta la inminente posibilidad de entregar la vida.

La invocación a Dios, propia de estos actos, y el carácter sagrado del que se revistieron en consecuencia, junto a la preponderancia social de los eclesiásticos, condujeron a que estos fueran los sujetos ideales para implementar esa técnica de compromiso masivo. Una tradición secular de juramentos vinculados con eventos, personajes y disposiciones, referidos a la Corona o al reconocimiento de sus funcionarios, se prolongó para abjurar de ellos y, posteriormente, para reconciliarse de nuevo. Pretendieron operar el cambio mediante el cual decisiones políticas y militares fundamentales, tomadas por los respectivos núcleos dirigentes, se consagrarían como expresión de comunidades unidas en su promesa de mantenerse fieles a lo jurado hasta el final. Una vez escenificada la acción colectiva, los elementos coercitivos que la hacían posible debían tender a difuminarse y, en su lugar, se asentaría una supuesta conformidad general. En esa fase posterior, también estaría el clero para convertir lo jurado en el deseo íntimo de sus protagonistas.

El 14 de febrero de 1814 el gobernador de la provincia de Tunja le ordenó al eclesiástico Juan José de Vargas que recibiera el juramento de independencia a los curas y al vecindario de diversos pueblos de esa jurisdicción. Como ocurrió con frecuencia, el religioso se excusó de cumplir el encargo por estar enfermo. En consecuencia, se designó a otro, que aceptó con la condición de aplazar la diligencia hasta después de las celebraciones de Cuaresma de las que próximamente debía ocuparse. En el pueblo de Boyacá, prestaron juramento de independencia absoluta el cura del lugar y dos alcaldes, luego 141 vecinos y después el gobernador indio, seguido por dos de sus tenientes y 58 de sus gobernados.

Lo ocurrido en esta población se reprodujo a lo largo de la provincia de Tunja y de todas las demás en donde se proclamó la independencia. Masiva y simultáneamente se movilizó a la población en torno a un acto en el que los intereses y compromisos políticos se cubrieron con invocaciones sagradas, validadas por los eclesiásticos comisionados para el efecto. No obstante, una parte importante de la población buscó la manera de eludir la convocatoria, como igualmente lo intentaron curas y alcaldes¹.

¹ AGN, Archivo Anexo-Historia, r. 16, ff. 19-53. Al informar sobre el cumplimiento de su misión, el cura comisionado Nicolás de la Mesa expresó que había recibido el juramento a quienes concurrieron a prestarlo, pero que no había logrado que todos se acercaran a

Detrás del ceremonial de juramento estaba el arduo trabajo de los dirigentes civiles para convencer de su conveniencia a los gobernadores eclesiásticos y de estos para lograr otro tanto con los curas. Las estructuras diocesanas se pusieron en movimiento para el efecto y probaron de paso su eficacia². La provincia de Cundinamarca declaró la independencia absoluta el 16 de julio de 1813; diez días después, las autoridades ordenaron prestar el respectivo juramento a todos los habitantes, incluidos los eclesiásticos, cuyos gobernadores establecieron los mecanismos que se emplearían: nombraron a dos sacerdotes para que lo tomaran en Santafé y, para el resto de parroquias y curatos, designaron a los vicarios de las cabezas de partido, para que ante ellos concurrieran todos los curas y demás eclesiásticos comprendidos en la vicaría. Como en otras ocasiones en que fue necesario transmitir los mandatos de los jefes diocesanos, se echó mano de un sistema de postas entre los curas: el vicario de Gachetá envió la orden escrita al cura de la parroquia de Gachalá, quien la remitió al del pueblo de Chipasaque³, este al cura de Guasca y así sucesivamente, pueblo tras pueblo, hasta llegar de nuevo a la vicaría de Gachetá. Las respuestas de estos sacerdotes a su vicario muestran, entre otras cosas, las vías de escape que prefirieron seguir.

La estructura de la Iglesia y, en particular, su escala jerárquica fueron un soporte sólido para transmitir información y órdenes, como también para eludir el cumplimiento de estas últimas. Al mismo tiempo, las reacciones denotan el sentido práctico con el que se asumió el juramento dentro de una idea de favores y contraprestaciones. El cura interino de Guatavita, fray Agustín Fernández, en una fecha tardía como el 13 de febrero de 1814, se excusó señalando que él ya había jurado ante su legítimo prelado, como debía constar en la respectiva acta de su comunidad, y de paso, le aclaró al vicario que quien debía cumplir era el presbítero José Antonio Fort, “por ser el cura propietario y disfrutar de

hacerlo, debido a los recelos de las gentes con estas gestiones, que consideraban orientadas a hacerles daño.

² El cura de Zipaquirá, Fernando de Buenaventura, confesará más tarde ante un juez que “no recuerda si juró la independencia, pero sí que la hizo jurar a algunos curas de su partido por orden de los gobernadores eclesiásticos”. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 27, ff. 39-56.

³ El cura interino del pueblo de Chipasaque, Luis de Lineros, juró el 29 de octubre en estos términos: “Jura a Dios Nuestro Señor y esta señal de la Cruz tacto pectore el Corona, de sostener con sus opiniones, con sus bienes y con su vida la Independencia y Soberanía del pueblo de Cundinamarca”. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 483.

los frutos más abundantes de su beneficio”⁴. El de Chocontá, fray Francisco Javier PARRALES, adujo enfermedad, pero a esto le agregó su propia concepción del reconocimiento y la obediencia, que distaba de lo que las autoridades civiles pretendían de los eclesiásticos. El religioso estaba convencido de que

mayor, sin comparación, [era] el vínculo que [unía] a los religiosos con su prelado que el que ata[ba] y subordina[ba] a los ciudadanos con sus jefes y representantes políticos; para que estos [reconocieran], [obedecieran] y [respetaran] la nueva Soberanía de Cundinamarca, se ha[bía] considerado bastante el juramento hecho por sus respectivos jefes; luego con mayor razón deber[ía] bastar el juramento que el prelado de la Provincia ha[bía] prestado en la Matriz por sí y sus súbditos.⁵

El fraile terminó manifestando su tranquilidad ante la “obediencia que le ha[bía] prestado a Dios en manos de su prelado”⁶. Como es evidente, fray Agustín generó su propia visión del juramento contra lo que concebían las autoridades civiles e intentó eludir compromisos individuales bajo el amparo de su comunidad y diluir el reconocimiento de los poderes temporales al invocar la subordinación a un orden trascendente. Seis meses después de la convocatoria para jurar, los curas de Manta y Tibirita aún no se habían presentado; el fraile que atendía la iglesia de Sesquilé consideró que la orden no era para él; el de Machetá pidió que le permitieran jurar en un lugar más cercano a su sede; el de Chipanague prometió hacerlo cuando bajaran las aguas. Menos de la mitad de los curas del vicariato de Gachetá —entre propietarios, interinos, clérigos y religiosos— juró la independencia; de los demás solo se conocen sus más o menos elaboradas excusas o su velado rechazo⁷.

Los juramentos tomados a la población por parte de los curas fueron exhibidos por estos como aporte importante a la causa que defendían y como argumento de peso para solicitar los debidos premios a los líderes respectivos. El presbítero Juan Nepomuceno Azuero, párroco de Anapoima, en su esfuerzo por alcanzar un curato de mayor prestigio e ingresos, a los pocos días de entrar

⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 477.

⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 481.

⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 481.

⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, ff. 474-491.

las tropas patriotas a Santafé, el 24 de agosto de 1819, le escribió a Santander una relación de sus “cortos servicios hechos a la patria”, aunque en realidad lo que quiso decir es que fueron abundantes, dado el largo registro que hizo de ellos. Allí señaló que había recibido de los pueblos de la provincia de Tunja el juramento de independencia y que procuró “inflamar las gentes por medio de la predicación y del ejemplo al sostenimiento de la República y consagración a la felicidad de su país”⁸. Estas ceremonias de juramento, en las que, para las autoridades civiles, los curas fueron tan importantes, tanto al prestarlas como al exigir las a la población, no se llevaron a cabo solo para imponer lealtades patrióticas o realistas, según fuera el caso, sino también y con bastante fuerza, en el contexto de los conflictos entre las provincias, para garantizar la lealtad frente a las que eran rivales⁹.

Los jefes realistas implementaron igual y profusamente el recurso del juramento y movilizaron para tal fin a los religiosos de los sitios que controlaban. El reconocimiento de la Constitución de Cádiz, de los procedimientos e instituciones que creó y que exigieron actos públicos de acatamiento tuvo en el juramento un momento crucial de compromiso colectivo. De igual forma, una vez desembarcó Morillo en Santa Marta en julio de 1815 y empezó la marcha de las tropas expedicionarias hacia el sur, uno de los primeros actos de los jefes realistas fue convocar a los curas, alcaldes y vecinos principales de los pueblos recién ocupados. A partir del 25 de agosto y cumpliendo la orden impartida, uno a uno, los curas de Tubará, Barranquilla, Soledad, Viacurí, San Estanislao, Baranoa, Manatí, San Benito y muchas otras poblaciones se dirigieron al cuartel general establecido en el pueblo de Palenque a prestar el juramento de reconocimiento de Fernando VII¹⁰. En este caso, en el que

⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 463v.

⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, ff. 251-258.

¹⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 239-243. Además de los sacerdotes de los pueblos y parroquias citados, acudieron también de Sabanagrande, Sabanalarga, La Aguada, Santo Tomás, Melampo, Candelaria, Truana, San Cayetano, Real de la Cruz, San Nepomuceno, Villanueva, San Jacinto, Arjona, Mahates, El Yucal, María, San Onofre, Santa Catalina, Ternera, Palmar y Piojó. El contenido del juramento fue: “Juráis a Dios in Bervo Sacerdotis defender la purísima Concepción de María Santísima; sostener a toda costa los derechos de la Real Corona del Señor Don Fernando VII y sus sucesores (según uso y costumbres) puros e ilesos; conservarlos por medio de la predicación evangélica que haréis en todos los días de precepto, al tiempo del ofertorio de la misa y dar limosnas a los verdaderos pobres? Sí juro. Si así lo hicieris Dios os lo premie y si no lo hicieris, os lo demande en su Santo Tribunal”.

las tropas avanzaron y limpiaron el terreno de efectivos insurgentes, no hubo lugar a dilaciones ni a rechazos más o menos disimulados tras elaboraciones teóricas sobre el tipo y el grado de obediencia debida a los funcionarios reales. Los curas y demás dignatarios locales juraron en los cuarteles ante los jefes militares y los respectivos capellanes. Responderían por sus personas tanto como por la conducta del pueblo, pues se dio por entendido que eran sus jefes y sus más reconocidos guías. Al retornar a sus lugares de origen debían reunir a sus pueblos y tomarles el juramento de lealtad, acompañado de ceremonias religiosas de acción de gracias.

En cumplimiento de esas órdenes, el 3 de septiembre de 1815 el cura vicario de Tubará, como tantos otros en sus respectivos lugares, predicó ante los feligreses reunidos en la iglesia un sermón dedicado a demostrar la procedencia divina del poder de los reyes: era un grave error, fuente de otros mayores,

pensar que la potestad regia es un nombre vacío, un título sin substancia, una dignidad soñada, una preeminencia fingida y una autoridad imaginaria, de ningún modo radicada en la que la tiene, sino únicamente en la opinión y beneplácito del pueblo.¹¹

La vacuidad e insustancialidad de un poder así concebido estarían dadas por el hecho de que su fundamento estaba en una organización caótica del mundo que consideraba la “cabeza [...] sujeta a los pies, el sol a las estrellas y la suprema inteligencia motriz a los cielos inferiores que mueve y gobierna”¹². La marcha de las tropas de reconquista estuvo marcada por estos juramentos y sermones de lealtad y afirmación realistas.

El coronel Warleta, comandante de las tropas que ocuparon la provincia de Antioquia, se propuso hacer que todas las autoridades y curas de dicho distrito, se presentasen frente a él para que “renovasen el juramento de fidelidad” a Fernando VII. Principalmente durante el mes de abril de 1816, decenas de estos personajes atravesaron el territorio cubriendo grandes distancias para dirigirse al lugar señalado por el jefe militar. A Rionegro, acudieron gentes de El Carmen, La Ceja, Yolombó, La Concepción, El Peñol, San Carlos, Cañas Gordas —que

¹¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 248.

¹² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 249.

incluyó su gobernador indígena—, Sabanalarga de San Andrés, Sabanalarga de San Pedro, Camal y otros cincuenta pueblos más¹³.

Igual lógica imperó al momento de reconocer las nuevas constituciones y, en un periodo en que estas se multiplicaron, no fueron pocas las ceremonias de juramento colectivo que presidieron los clérigos. En ellas, la lectura de los textos constitucionales, muchas veces en las iglesias, les otorgó un carácter particular. La presencia de elementos religiosos le confirió a la letra constitucional un primer significado cargado de sacralidad, en una población que recibió del cura el orden social a seguir y respetar. Independiente de que los contenidos fueran asimilados o no, el acto ceremonial reforzó en su lugar de privilegio a quienes fueron llamados a su respectiva promulgación. Fue un motivo más para afianzar y actualizar a los curas y a la Iglesia en el lugar que secularmente venían ocupando en sus relaciones con el Estado, pero también en el que una política intempestivamente nueva pretendía asignarles¹⁴.

Siguiendo una antigua práctica aplicada en las situaciones críticas en que se buscaba eludir cualquier responsabilidad personal, algunos curas acudieron ante escribano a dejar testimonio de su posición frente a los hechos. En el mismo sentido, muchos acumularon anticipadamente documentos para cuando llegara el momento de justificar su conducta. El doctor José Silvestre Vega, cura de Ibagué, al dar su versión de los hechos en la causa que se le siguió por ser contrario al rey, reconoció que juró la independencia por orden de los gobernadores eclesiásticos, pero que nunca proclamó a favor de los insurgentes. Añadió en su defensa que no estuvo presente en el juramento solemne de independencia que se hizo, pero que en cambio lo llevó a cabo ante notario, a quien le informó y le puso “de manifiesto la orden acompañada de fórmula expedida al intento por los señores gobernadores de este arzobispado”¹⁵. El cura

¹³ Tiempo después, las tropas independentistas obraron de igual manera. Inmediatamente se tomaron Santafé el 8 de agosto de 1819, el vicepresidente Santander hizo llamar a su presencia a un número considerable de curas sospechosos de realismo, amenazando a algunos, procesando a otros, comprometiendo a todos con la causa republicana. Los curas de Guateque, Ambalema, Purificación, Mariquita, Zipacón, Sátiva, Puente Real, entre muchos otros, debieron explicar su conducta y prepararse para ser marginados de sus beneficios o, si los mantenían, dar por hecho que sus carreras no alcanzarían mejores cargos. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 386, 387, 400, 406, 414, 415, 431, 449.

¹⁴ AGI, Audiencia Santafé 476.

¹⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 888v. Véase la sumaria contra el doctor don José Silvestre Vega en: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 873-910.

Vega caracterizó lo obrado ante notario como un acto absolutamente privado, en el que, por supuesto, al no estar presente el pueblo, no hubo ocasión para exhortarlo, delito que se le endilgaba sin razón. Esta conducta era coherente con su posición política que, según sus términos, en lo privado era realista, aunque públicamente, siguiendo la orden de los gobernadores del obispado para que se obedeciera lo impuesto por las autoridades, estaba a favor del “sistema del gobierno insurgente”.

La mayoría de curas procesados por infidencia elaboraron su defensa concibiendo gran parte de los delitos de los que se les acusaba a la luz de la oposición entre lo público y lo privado, en el entendido de que su conducta subversiva era solo la apariencia de lo que en el fondo no era más que un realismo reprimido por las autoridades del momento. Cuando el juez le preguntó al presbítero Ignacio Álvarez —capellán de la ermita de la Peña, acusado entre otros delitos de secundar a Nariño en la publicación de *La bagatela*— cuál era el partido que abrazaba, si el del rey o el insurgente, respondió que “por lo que tocaba a lo interior seguía el partido del rey y por lo que en lo exterior manifestaba, aun en contra de su voluntad, [era] cierto, no [podía] negar, seguía el partido insurgente”¹⁶. Más allá de una formulación abstracta para efectos de una defensa más o menos coherente, esa división supuso comportamientos que dotaron a la política practicada por los curas de un carácter tal, que para los líderes de ambos bandos fue de simulación y engaño.

Ya en un contexto de múltiples acusaciones, los juramentos prestados o exigidos por los curas, por supuesto, se convirtieron en marca ineludible por esclarecer. Los pobladores, convertidos en testigos en los procesos seguidos contra los curas, debieron recordar si vieron a sus pastores participar en esas jornadas. El olvido de tales eventos tan recientes fue el recurso utilizado con mayor frecuencia para eludir compromisos, en lo que es evidente el temor a verse involucrado, como la influencia notoria de los párrocos y demás curas sobre sus feligresías. Sin embargo, hubo quienes sin haber sido testigos presenciales llegaron por diferentes caminos a concluir que los incriminados sí juraron, lo que fue más constante entre los mismos eclesiásticos¹⁷.

¹⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 911-927.

¹⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 847v.

Ambos bandos apelaron profusamente al juramento político, en lo que se insinúa el poder intimidatorio que contenía, a pesar de los factores que iban recabando su eficacia. La multiplicación de este tipo de manifestaciones y los cambios sucesivos de gobierno que llevó a que, en breves periodos de tiempo, un mismo sujeto se viera abocado a jurar lealtad por fuerzas opuestas, le fueron minando la capacidad simbólica que poseía. No obstante, el juramento siguió empleándose más allá de la crisis de la monarquía española, lo cual reforzaba a la vez un sujeto político imbuido de religiosidad. El ciudadano del proceso independentista se formó a través de ideas, creencias y ritos religiosos y el juramento fue una expresión de todo ello¹⁸.

ORAR POR EL REY O POR LA REPÚBLICA

La actividad que resultó más comprometedora desde el punto de vista político para los curas fue la celebración de la misa. Fuera cual fuera su posición, la de sus superiores diocesanos o la de los gobernantes del lugar, la celebración litúrgica exigió una definición del clero. En esa perspectiva, podía ser la más atrevida irrupción política en el ámbito sagrado, conforme a la opción que en su distrito se hubiese asumido con relación a la Corona. La parte de la misa dedicada a la oración colecta, tradicionalmente dirigida a elevar plegarias a favor de la monarquía española, en regiones autonomistas e independentistas se convirtió en un momento crítico. No podía ser de otra manera si se tiene en cuenta la naturaleza de tal oración que vincula a los feligreses en un propósito común que el oficiante expresa de manera ritual, lo que le otorga un carácter universal en cuanto deseo de una Iglesia que siempre se pretende unida.

En los templos, en tales momentos, se representaba un determinado proyecto político como deseo colectivo. Cuando el prebendado de la ciudad de Mompox, José Alejandro de Prados, le permitió a uno de sus ayudantes que celebrara la misa, este “daba la colecta con arreglo al decreto de la Sagrada

¹⁸ Andrés Botero-Bernal, “De la religión del juramento al juramento legal: conclusiones de un estudio sobre la evolución del juramento procesal en Colombia durante el siglo XIX”, *Precedente 2* (ene.-jun. 2013): 9-46; Marta Lorente, “El juramento constitucional”, en *Cádiz, 1812. La constitución jurisdiccional*, ed. por Carlos Garriga y Marta Lorente (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007), 73-118.

Congregación de trece de julio de 1675¹⁹. Por tal razón, aquel le impidió seguir ofreciendo dichas misas y se las encargó a otro cura que “sí sabía decir Republicaus Nostram”, en lugar de “Rege Nostro Ferdinando”. En su confesión, Prados rechazó lo anterior e indicó que “él jamás rezó, ni cantó dicha Oración Deprecatoria Pro República y si Pro Pontífice ex rege²⁰, pero que “otros sí rezaban dicha Oración Progubernacione²¹. Esto ocurrió cuando ya se había declarado la independencia absoluta en Mompox y, en consecuencia, sus autoridades civiles habían ordenado orar por la suerte de la república en la colecta, lo que no impidió que en cada parroquia se optara por una u otra fórmula, como expresión de la posición política de quien estaba constituido como propietario del respectivo beneficio. El presbítero Prados solicitó una serie de testimonios y entre los interrogantes que formuló estaba “si en la mayor parte del tiempo de la insurrección no di en las fiestas y misas cantadas la colecta con la expresión Rege Nostro Ferdinando” y solo “muy al final dejé de cantarla²². Otra pregunta sobre el mismo tema fue la que pidió que se le formulara al doctor José María Charnecca, a quien le permitió ser diácono y preste en las misas: “si a usted le sugirió [el presbítero Prados] no dar el Rege Nostro Ferdinando o que se lo insinuara a otros curas que allí celebraban”, “que en lugar de esta laudable deprecación diese alguna otra soberanía o autoridad²³.

Si los testimonios fueron favorables al presbítero, su propia versión de los hechos no lo fue tanto. Él no solo llegó a reconocer que en otras iglesias se desconocía a Fernando VII, sino que, cuando él ofició en ellas, tampoco aludía a la soberanía del rey, variando la colecta a favor de la república, toda vez que los clérigos encargados de ellas así lo hacían y lo imponían. Además, según él, el vicario de la villa los intimidaba para que actuaran de esa forma. Las ciudades con varias parroquias presentaron en consecuencia una situación política de relativa fragmentación, en la que cada cura defendió en la iglesia bajo su cargo la posición de su preferencia, más allá de lo que los cabildos o juntas hubieran decidido. Esto también estuvo condicionado por el grado

¹⁹ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 230v.

²⁰ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 237v.

²¹ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 237v.

²² AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 319.

²³ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 314.

de control ejercido por las jerarquías eclesiásticas, que buscaron por todos los medios presentar en cada situación una posición unificada. El presbítero don Lucio Villa, provisor de Antioquia, según un testigo, además de afirmar que “el rey era imaginario y que era menester ir metiendo a la gente en la solicitud de la Independencia poco a poco”²⁴, le envió un escrito al cura de Barbosa “en el que le decía que no encomendara el Rey en la Colecta de la Misa y que hiciese rogativas por las armas de la Provincia y de la república”²⁵, directrices que, como se ha dicho, con frecuencia eran pasadas por alto²⁶.

Las comunicaciones que los gobernadores eclesiásticos de Santafé dirigieron al clero de su diócesis, con el fin de que cumplieran con alguna directriz impuesta por el gobierno criollo, expresan la posición desde la cual buscaron dar legitimidad a sus instrucciones. Mantener la unidad de la Iglesia y obedecer a las autoridades constituidas, como único camino para mantener la paz, fue la orientación de los jefes eclesiásticos. No faltaron las referencias a san Pedro y a otros santos y prelados para sostener la necesidad de mantener la mencionada obediencia, sin maquinar contra el Estado. Sin embargo, este respaldo al gobierno patriota no se fundó en una particular valoración acerca de régimen político alguno, sino en la idea según la cual de no actuarse conforme a lo señalado, se caería en la anarquía que, según los gobernadores, era la “ruina de la moral, de las costumbres y la religión”²⁷. En consecuencia, no se encuentran en sus comunicaciones al clero comentarios sobre la monarquía o sobre un enemigo genérico que lleve a establecer relación directa con la Corona y las tropas españolas. En esos escritos, por el contrario, los obstáculos a vencer son el caos y la división. El “patriotismo” al que eran llamados los jefes de la diócesis por el gobierno criollo se diluía en estas manifestaciones generales, sin haberse siquiera constituido.

Es evidente que muchos sectores del clero concibieron que la suerte de la Iglesia estaba condicionada a la de la Corona, pero también, para muchos,

²⁴ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 525v.

²⁵ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 525v.

²⁶ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 533r; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, ff. 30-35; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 898-900; José Antonio de Torres y Peña, *Precaución contra el manifiesto que trata de alucinar a los sencillos y cobonestar el cisma del Socorro* (Santafé de Bogotá: Imprenta Patriótica de D. Nicolás Calvo y Quijano, 1811), 80-84.

²⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 898.

esto no era absolutamente cierto. Inclusive, un realista reconocido como el presbítero Antonio Torres y Peña, en su erudito alegato contra las pretensiones de Andrés Rosillo, sostuvo que el devenir de la religión y la Iglesia estaba por encima de las circunstancias y regímenes políticos. Contra la idea del canónigo, para quien la preservación del cristianismo necesitaba de la existencia de un sistema de libertad, el cura Torres y Peña le preguntó:

¿Qué libertad tuvieron los sacerdotes y obispos católicos en el prolijo conflicto con los Arrianos? ¿No se conservó la religión verdadera en España entre la pesada opresión de los moros? ¿No subsiste aún entre el imperio despótico de los turcos? ¿No ha florecido en nuestros siglos en la China?²⁸

Continuó el sacerdote preguntándole a Rosillo: “¿Ni quien le ha enseñado, que la diversidad de opiniones en lo político y la adhesión a este gobierno o al otro induce discordia entre los cristianos?”²⁹. Y concluyó señalando que lo que buscaba el canónigo era “envolver o más bien enredar a la Religión con la política y hacerla sierva y dependiente de esta”³⁰.

Los gobernadores eclesiásticos tuvieron que ceder ante los requerimientos de las autoridades criollas, pero evitaron al máximo constituirse en siervos de ellas y mantuvieron implícita o explícitamente que la religión y la Iglesia estaban por encima de los asuntos políticos. Las élites criollas, por su lado, hicieron esfuerzos para que el clero aceptara y difundiera un discurso en el que se articulaban los principios políticos que promovían con la doctrina de la Iglesia. Así es como llegaron a sostener que las pastorales adquirirían pleno sentido tan solo si proclamaban los derechos y deberes del ciudadano, entre los cuales estaban “los debidos a las autoridades”³¹. Valores cristianos fueron interpretados a la luz de las nociones y necesidades políticas del momento y, si bien en ello fueron las élites civiles las que tuvieron la iniciativa, algunos clérigos no dejaron de brindar su aporte a dicha construcción. Cuando se dirigió al clero el 6 de junio de 1815, el secretario de Estado y relaciones exteriores

²⁸ Torres y Peña, *Precaución contra el manifiesto*, 83.

²⁹ Torres y Peña, *Precaución contra el manifiesto*, 83.

³⁰ Torres y Peña, *Precaución contra el manifiesto*, 84.

³¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 899.

de las Provincias Unidas de la Nueva Granada, al referirse a los derechos del ciudadano, los asimiló a lo que llamó la “caridad civil”, en cuanto eran la base para estrechar los vínculos sociales y que, a su vez, la caridad cristiana afirmaba, elevaba y extendía. La caridad creaba el lazo entre la política y la religión y, en consecuencia, la Iglesia era la llamada a fortalecer un valor caro a sus creencias. Las jerarquías de la Iglesia buscaron recrear un discurso que los pusiera al margen del compromiso político directo que se les exigía, mientras las autoridades criollas buscaron politizar a su manera las creencias religiosas; lo uno era efecto de lo otro en un contexto en el que cada parte buscaba salvaguardar lo que consideraba propio de su “potestad”.

Esa divergencia de posiciones con relación a las órdenes impartidas por las autoridades civiles implicó enfrentamientos entre el clero, que se evidenciaron con toda su fuerza una vez cambió la situación política y vinieron las persecuciones. En el mejor de los casos, los curas guardaron silencio o se refugiaron en manifestaciones más o menos generales y eludieron cualquier compromiso, opción que no pocos siguieron. Cuando el capellán de los ejércitos de reconquista interrogó a don José Ramón León, presbítero del Valle de San José en la provincia del Socorro, este indicó que, en las misas que cantó durante los dos primeros años de la revolución, dio la colecta *Pro Rege Nostro Ferdinando*, “pero que después no la dio temiendo las amenazas y que en ningún tiempo la dio por la república”³². Después del triunfo patriota del 7 de agosto de 1819, las autoridades eclesiásticas de Santafé omitieron durante la misa cualquier referencia al rey, pero tampoco aludieron al nuevo gobierno. Se limitaron a invocar al jefe de la Iglesia, lo que les acarreó el llamado de atención del gobierno que pidió suprimir la colecta *Et fámulos tuos*, ya que esta, según aquel, inducía en los pueblos sospechas al rogar “a Dios en ella por el gobernador de la Iglesia Católica” y no hacerlo “por el gobernador de la sociedad en la que esta Iglesia está establecida”³³.

La crisis política estuvo lejos de introducir cambios en la estructura de los servicios religiosos que el clero administraba, a pesar de su empleo a favor o en contra de determinado bando. *Te deum*, procesiones, novenas, misas, etc., fueron utilizados profusamente por los contendientes en apoyo de su respectiva

³² AGN, Anexo-Historia, t. 20, f. 147r.

³³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 587.

causa, sin tocar lo que los cánones y la tradición en general habían establecido. El giro patriótico que dieron los sermones y la oración colecta fue lo más lejos que se llegó en cuanto a cambios en las ceremonias religiosas, lo que en rigor fue apenas una modificación funcional de unos aspectos en sí mismos susceptibles de transformación. No obstante, por la explícita reivindicación política que ellos expresaban, como por estar insertos en un acto religioso, cada bando vio en esos cambios una transformación sustancial tanto más peligrosa cuanto inscrita en lo sagrado y, como tal, los persiguió cuando les fueron adversos.

LEER *PAPELES PÚBLICOS*

La capacidad para asumir la función de lector público, en un contexto en el que los escritos adquirieron un valor inusitado como recurso para orientar las ideas y las conductas de la población con relación a su lealtad política, llevó a que los clérigos adquirieran una connotación particular adicional a otras tantas de las cuales resultaron revestidos en el contexto inesperado de la transformación política. La lectura pública de diferentes escritos realizada por ellos se benefició, por un lado, de su preponderancia social y, por otro, de su carácter religioso³⁴. Los tres elementos constituyeron un sujeto con una importante capacidad política que supo desplegar y los bandos en conflicto, apreciar, aprovechar, pero también castigar cuando no les fue favorable. Lo que se leyó en esas circunstancias adquirió a su vez una dimensión que antes solo se había presentado de manera limitada. Se buscó de forma masiva, intensa y permanente alinear a la población en torno a unas ideas políticas en un contexto de guerra, con lo que esto último significaba en cuanto al valor atribuido a la palabra que se escribía, se pronunciaba o se escuchaba.

El carácter *público* de los escritos estaba definido, entre otros aspectos, a partir de su inscripción en la controversia sobre el régimen de soberanía

³⁴ Para un análisis del libro y la lectura en la Nueva Granada, véase: Renán Silva, *Prensa y revolución a finales del siglo XVIII: contribución a un análisis de la formación de la ideología de Independencia nacional* (Bogotá: Banco de la República, 1988); Renán Silva, *La Ilustración en el virreinato de la Nueva Granada: estudios de historia social* (Medellín: La Carreta Editores, 2005); Renán Silva, *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808: genealogía de una comunidad de interpretación* (Bogotá: Banco de la República, Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2002).

por instaurar³⁵. La peligrosidad de su naturaleza radicaba en que tanto lo que deseaban movilizar como los objetivos de ese intento suponían un “pueblo” diferente al conocido secularmente, al cual los papeles lo prefiguraban y querían darle vida propia. Esto, no obstante que, por un lado, iban los deseos de sus promotores y, por otro, la consideración propia que de sí mismo tenía ese “pueblo”. La lectura de los impresos pretendió inaugurar un tipo particular de audiencia que empezaba por definirla y establecer lo que se esperaba de ella.

Los papeles públicos, así no se hubieran realizado como tales, por lo que contenían y lo que intentaban, comprometían a aquellos que en la soledad de sus recintos los leían para sí. Fueron numerosos los curas que aceptaron conocer esos escritos, pero que negaron haber difundido de cualquier forma su contenido.

En la sumaria iniciada el 9 de noviembre de 1816 contra el “presbítero Don Lucio Villa Provisor que se titulaba de Antioquia”, por el posible delito de infidencia³⁶, reconoció haber sido al comienzo realista, pero luego mudó de opinión “alucinado con lo que decían los papeles públicos”³⁷; sin embargo, una vez entraron las tropas del rey, se puso a su servicio. El provisor estableció la diferencia entre sus expresiones públicas y las que manifestaba en privado. Las primeras eran de indiferencia en cuanto a alegrarse o entristecerse con las victorias y las derrotas de los patriotas: “jamás en concurrencias públicas [mostró] alegría en las victorias de las armas americanas: y jamás dijo siquiera ‘viva la patria’”³⁸, y lo mismo, guardó silencio cuando “se contaban triunfos de las armas reales”³⁹. Pero, en lo privado, “los sentimientos de alegría y tristeza eran consiguientes a la opinión que [llevaba] confesada, y otras [veces] se llenaba de compasión natural por lo doloroso de los sucesos fueran favorables o adversos a cualquiera de las dos partes”⁴⁰.

³⁵ Guerra, *Modernidad e independencias*; Guerra, “La identidad republicana”, en *Museo, memoria y nación*, 253-284; Clément Thibaud, *Formas de guerra y construcción de identidades políticas: la guerra de independencia (Venezuela y Nueva Granada 1810-1825)* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002); Jaime Rodríguez Ordóñez, *La independencia de la América española* (México: FCE / El Colegio de México, 2005).

³⁶ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 530.

³⁷ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 531v.

³⁸ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 531v.

³⁹ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 531v.

⁴⁰ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 531v; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 26, f. 915.

El presbítero Villa distinguió entre opiniones propias y opiniones tomadas de los papeles públicos. Al preguntársele si se expresó contra el rey y la legitimidad de sus dominios respondió:

que de propio concepto, jamás... pero que leía los papeles públicos y conversaba sobre sus contenidos, y que en uno de ellos leyó que el Rey de España era imaginario o aéreo, mediante la imposibilidad moral que había de que se restituyera a su trono, estando en poder de Bonaparte hombre por una parte sumamente poderoso y por otra, teniendo grande interés en que se extinguiera enteramente la dinastía de los Borbones, de los cuales había pasado por las armas algunos en Francia, y se pensaba generalmente o que ya había quitado la vida a nuestro Rey o que lo verificaría en breve, en cuyo supuesto su existencia era imaginaria y que en este sentido y refiriéndose a dicho papel dijo que el Rey era imaginario.⁴¹

También negó haber proferido en el púlpito y confesionario contra los derechos del rey y haber “sido autor jamás de papel alguno público”⁴². El sacerdote se propuso mostrar una vida pública indiferente e insistió en que si llegado el momento hizo algo en público a favor de los patriotas, fue porque otros ya lo estaban haciendo y lo arrastraban en su movimiento. Lo público eran los otros.

No ha estado nunca haciendo cabeza, ni partido en el gobierno insurgente. Que *como particular* siguió el sistema y no lo abandonó hasta que tuvo [noticia] de la legitimidad del gobierno español y de la restitución al trono del señor Don Fernando Séptimo.⁴³

Preguntado si repartió papeles contra la religión, los derechos reales o de la nación, respondió que contra la religión “jamás”,

⁴¹ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 532.

⁴² AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 532.

⁴³ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 532v.

que otros papeles públicos sobre materias políticas le daban a leer, y daba también a otros a leer lo que generalmente pasaba entre todos; que la pastoral del Arzobispo de Caracas⁴⁴ se reimprimió y mandó circular por el gobierno secular y eclesiástico y que por cumplir con estos preceptos se circularon a los curas algunos ejemplares, reimpresos todos a costa del gobierno.⁴⁵

Le pidieron explicar lo relacionado con su participación en la destitución del comisario de la Inquisición y contestó que se había limitado a cumplir la orden del dictador de la provincia Juan del Corral, quien había decretado extinguir las comisarías de dicho tribunal. No obstante, justificó su comportamiento e implícitamente el del gobernante al indicar que se trató de una medida que secundaba lo hecho por las Cortes de Cádiz, de lo que se tenía amplia noticia, toda vez que habían circulado impresos en los que no solo se informaba de las decisiones tomadas, sino de las discusiones previas y de los votos emitidos. Concluyó al respecto que si eventualmente profirió alguna expresión malsonante contra la Inquisición, la habría tomado de las expresiones de las Cortes, lo que salvaba su responsabilidad⁴⁶. El capellán que interrogó al presbítero dictaminó al final que a Villa “lo alucinaron y prostituyeron los papeles públicos. [Podía] decirse que [había] sido un error de entendimiento”⁴⁷.

La idea de la capacidad alucinatoria de los papeles públicos se repitió una y otra vez. Más allá de las falsedades o imprecisiones que contenían, se aludió sobre todo a su eficacia para generar un estado de ánimo tal como para llegar

⁴⁴ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 532v. El 18 de septiembre de 1813 Narciso Coll y Prat, arzobispo de Caracas, publicó una pastoral dirigida al clero secular y regular y a los fieles de su diócesis. En ella, hizo un llamado a obedecer al gobierno criollo y a aceptar la recién declarada independencia absoluta de España, pero sobre todo a salvar la Iglesia, evitar el derramamiento de sangre y fomentar la paz. Defendió la idea de una república cristiana que, como tal, se fundara en la virtud y la religión. Asumió la premisa de no confundir sacerdocio e imperio y, en consecuencia, hizo un llamado para que el clero se dedicara de lleno a su labor de cura de almas, lejos de la política. Véase: Narciso Coll y Prat, *Pueblos de Cundinamarca. Nos el Dr. D. Narciso Coll y Prat por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Presbítero y Metropolitano de Caracas y Venezuela, etc. a nuestro venerable Clero secular y regular, y a los demás fieles existentes en nuestra diócesis* (18 de septiembre de 1813) (Santafé: Imprenta del Estado, por Felipe Fernández, 1814), acceso el 8 de mayo de 2018, http://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/75090

⁴⁵ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 532v.

⁴⁶ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 533.

⁴⁷ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 534.

a creer en lo que no era por naturaleza creíble. En este estado habrían caído algunos curas, pero más la población a la que le leían dichos papeles⁴⁸. Volantes, periódicos, resoluciones de gobierno, circulares, informes de guerra, etc., entraron en la categoría de los papeles públicos, con relación a los cuales los curas tuvieron una función especial. Su capacidad lectora y su influencia sociocultural los pusieron en ese lugar fundamental de las nuevas prácticas políticas que se esbozaban al amparo de la controversia suscitada respecto a la legitimidad del vínculo con España.

Los papeles fueron adquiriendo el carácter de testimonio de verdad y, en ese sentido, los lectores encontraron en ellos un referente para sustentar sus apreciaciones, independientemente de que hubieran presenciado o no los hechos de los cuales daban fe. Se creyó descubrir la tradicional “pública voz y fama” de los procesos judiciales o de los eventos polémicos que requerían una confirmación en los impresos y, por lo tanto, asumieron un estatuto social de considerable valor. A la llegada de las tropas de la reconquista, uno de los primeros procesados fue fray Juan José Merchán, provincial de la Orden Hospitalaria San Juan de Dios. Cuando en cumplimiento de la orden impartida por el cura castrense tuvo que declarar como testigo el párroco de Santa Bárbara, este afirmó que no podía asegurar que Merchán había jurado la independencia, pero que con un juicio prudente y según los papeles públicos, creía que en efecto lo había hecho: sabía que había obtenido en el primer colegio electoral el empleo de representante y también que fue individuo del poder ejecutivo, asuntos todos ellos de amplia difusión en las gacetas⁴⁹. Los papeles públicos entraron así en el orden de las cosas dichas con la fuerza de una comunidad que terminó por respaldarlas, en cuanto brindaban una versión fiable del universo social y político y, con ello, otorgaban una seguridad

⁴⁸ El fuego fue el destino final de muchos de los papeles públicos producidos durante los cinco años que duró la Primera República, ya fuera porque los criollos buscaron eliminar evidencias de una conducta política sediciosa, porque las propias autoridades realistas pretendieron borrar las huellas de una época funesta para la causa del rey o porque se quisiera destruir cualquier fuente de propaganda antimonárquica. Otro destino que tuvieron algunos de los papeles que se salvaron de las llamas fueron los archivos personales de jueces y figuras importantes que, como Pablo Morillo, buscaron tener un respaldo documental para justificar su conducta ante denuncias que se produjeron al poco tiempo de su ingreso al virreinato o las que se presentarían en un futuro. AGN, Anexo-Historia, r. 20, ff. 2-9.

⁴⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 26, ff. 840-856.

deseada en el orden de las ideas que interpretaban el mundo en el que esa comunidad se inscribía.

Cada templo fue un potencial escenario de disputas en la medida en que, al ser administrados por varios curas, estos pusieron en evidencia sus orientaciones políticas y no siempre el beneficiado logró imponer su posición entre sus ayudantes. La lectura de un determinado papel, el contenido de la oración colecta o los juramentos fueron, entre otras, situaciones que generaron controversia dentro del clero local. En el proceso seguido contra el prebendado de Mompo, José Alejandro de Prados, se solicitó el testimonio de uno de sus coadjutores. Este señaló que, en alguna ocasión, aquel quiso que leyese la Constitución y que, como se negó, dicho presbítero dijo que él sí lo haría, “pues eran las leyes que eternamente iban a gobernar, porque ya las de España se abolirían para siempre, cuya Constitución la besó y pasó sobre su cabeza”⁵⁰. Estas controversias internas en torno a la lectura de textos comprometedores tenían unos antecedentes de conflictos e imposiciones que ponían en evidencia el peso de las jerarquías locales, al tiempo que el historial de las relaciones vividas entre los miembros de la Iglesia que estaban en contacto a la hora de decidir lo que se había de leer públicamente.

Los catecismos patrióticos, con la fuerza de su carácter pedagógico, estuvieron en los márgenes de los papeles públicos y, por supuesto, los curas fueron sus principales difusores, por lo que llegaron a constituirse en un género de importante circulación⁵¹. De la incidencia que en el virreinato del Nuevo Reino tuvieron esos textos y, en particular, el atribuido a Juan Fernández de Sotomayor da testimonio el modelo de interrogatorio que se aplicó en todo el territorio a los curas sospechosos de infidencia y las respuestas que estos dieron. Desde Cartagena hasta Popayán se les preguntó por su relación con ese

⁵⁰ AGN, Archivo Anexo-Historia, r. 19, f. 231.

⁵¹ Ocampo, *El cura Juan Fernández de Sotomayor*; Ocampo, *Catecismos políticos*; Patricia Cardona Zuluaga, “Crear en la Independencia. El catecismo o Instrucción popular de Juan Fernández de Sotomayor”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n.º 34 (2015): 397-410. Para una aproximación al contenido y la función de los sermones durante el periodo que nos ocupa, y de los cuales muchos de ellos circularon como textos impresos, véase: Garrido, “Los sermones patrióticos”, 461-483; Garrido, “Nueva Granada”, 93-125; Arce, “El púlpito”, 77-107; Cortés, “La lealtad al monarca español”, 43-83; Cortés, “Los sermones”, en *Independencia: historia diversa*, 151-182.

catecismo⁵². La condición de vicario foráneo de Mompox debió facilitarle al autor la distribución de su texto en las provincias del norte, lo que luego se debió ampliar a las demás, bajo la protección del Congreso de las Provincias Unidas de la Nueva Granada, instancia en la que tuvo una notoria participación⁵³. La persecución emprendida por la reconquista contra quienes leyeron privada o públicamente dicho catecismo lo puso al mismo nivel que los papeles de carácter gubernamental, expedidos por los insurgentes, con el agravante de que, al utilizar las formas y estilos empleados por la Iglesia en sus textos doctrinales, revestía las características del engaño, pues de lo que se trataba era de una proclama contra la Corona y lindaba con la herejía, al pretender pasar como dogma contenidos de carácter subversivo.

Por los comentarios que suscitó, la difusión que alcanzó y el carácter de su autor y de quienes se encargaron de publicitarlo, un texto que se asemeja al catecismo de Sotomayor es la anteriormente citada pastoral del obispo de Caracas. Además de lo hecho por el clero para dar a conocer su contenido, los gobernantes criollos recomendaron su lectura, la transcribieron en las gacetas oficiales y se sirvieron de ella para legitimar sus acciones⁵⁴.

La participación de los curas en la difusión de los papeles públicos fue también notable en las luchas entre facciones, tanto dentro del campo realista como del patriota. Toribio Montes buscó el apoyo del alto clero de Quito y de Popayán, para lo cual se puso a la tarea de imprimir textos en defensa de su gobierno. Su contraparte, encabezada por el virrey Sámano, más tarde haría

⁵² El presbítero don Nicolás Delgado, de la provincia del Socorro, respondió a sus jueces que “el catecismo de Sotomayor, ni aún lo [había] leído, que solo [había] leído un pedazo del de Zumárraga que no [sabía] si lo [conservaba] porque había ordenado a su familia que todos esos papeles los rompieran”. AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 89. Entre los papeles que Morillo decomisó al impresor de Cartagena Manuel González Pujol y envió a Madrid para justificar diferentes procesos judiciales se encontraban varias cartas de García Toledo, Amador y Eslava, escritos del Conde de Casa Valencia y el original del catecismo de Sotomayor. Véase: AGN, Anexo-Historia, r. 19, ff. 181-185. Con relación a las obras del obispo Juan de Zamárraga, véase: Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, 2 vols. (Buenos Aires: UCA, 1984); Carmen-José Alejos Grau, *Juan de Zumárraga y su «Regla cristiana breve» (México 1547). Autoría, fuentes y principales tesis teológicas* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1991); Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543* (México: FCE, 1988).

⁵³ Ocampo, *El cura Juan Fernández de Sotomayor*.

⁵⁴ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 523v. Una de las acusaciones que recayó contra el provisor de Antioquia fue el haber hecho “publicar una pastoral del Obispo de Caracas”. Véase: Coll y Prat, *Pueblos de Cundinamarca*.

otro tanto promoviendo la difusión de impresos para erradicar la influencia que aquel mantenía en las provincias del sur⁵⁵. Las autoridades eclesiásticas se constituyeron en los remitentes privilegiados de los altos funcionarios civiles y militares, toda vez que su apoyo era necesario para acelerar y ampliar la circulación de papeles a través de las instancias que controlaban⁵⁶.

Papeles que, en principio, eran dirigidos a manifestar un sentimiento personal con relación al gobernante de turno, por efecto de las condiciones y los intereses en ellas envueltos, se convirtieron en “públicos”. Los sacerdotes, como otros miembros de la sociedad, fueron proclives a componer y difundir loas más o menos artificiosas, en la idea de promover sus carreras eclesiásticas, con lo que hicieron efectivo su sentido de la oportunidad:

Señor después de larga ausencia
 A la que te rigió mana divina
 No es el acaso ciego el que destina
 Tu vuelta, sino alta providencia
 Ahora es que grata mi experiencia
 Fomenta, revive, me ilumina
 En gozarme de un jefe que reclina
 Dulce apoyo a mi dicha, su presencia
 Es Dios, y Dios de paz y no de guerra
 Bendiciones me imparte con tu fama
 O Sámano, pues ya toda la tierra
 Grandes le da los soplos a esta llama
 O que apellido que el amor encierra
 Tal es que dice: SAMANO NOS AMA.⁵⁷

Este soneto, escrito por un sacerdote el 28 de marzo de 1818, vinculó a la ciudad —a partir del acróstico que construye— con la paz y a una y a otra

⁵⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 24, f. 101; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 25, f. 98.

⁵⁶ AGN Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 25, f. 108; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 24, f. 63; AGN, Anexo-Historia, r. 25, ff. 390-391; AGN Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 26, ff. 912 y 924.

⁵⁷ AGN, Anexo-Historia, r. 25, f. 423. Se trata de un acróstico que compone el nombre de la ciudad, cuya última letra “A” está formada por todas las frases que terminan en ella. La ciudad saluda a Sámano y lo envuelve con su gratitud.

con el que, para esa época, ya había sido designado como virrey⁵⁸. Estos escritos fueron leídos por sus propios autores en ocasiones especiales. Cada ceremonia pública exigió la presencia de la Iglesia y los clérigos con frecuencia redactaron un texto, especialmente escrito para la ocasión. El restablecimiento del virreinato en Santafé estimuló estas manifestaciones, como se aprecia en otra composición, esta vez elaborada por José Manuel Lleras, director de la compañía de teatro⁵⁹, en obsequio del virrey por su condecoración como caballero de la orden militar de Alcántara:

A esa orden militar
 Que tu pecho condecora
 Tu estirpe te hizo acreedora
 Ya tus servicios premiar:
 Tu constancia en guerrear
 Hiciste ver con valor
 En los campos del honor;
 Testigo el Tambo y la Sierra,
 Su tropa el pavor destierra,
 Y Sámano es vencedor.⁶⁰

Algo similar hicieron los eclesiásticos en su momento frente a los líderes independentistas. Cuando interrogaron al provincial de los Hospitalarios, fray Juan José Merchán, sobre sus relaciones con el gobierno republicano, respondió que efectivamente tuvo cierto acercamiento con él. Al preguntársele si fue amigo y corresponsal de Bolívar, “si le ofreció laudes, beneplácitos y beneficios”⁶¹, dijo que era cierto, que “en una gaceta verificó lo arriba mencionado a causa de evitar un atropellamiento que presumió sucedería en el convento de su mando”⁶². El religioso había repetido los “laudes y beneplácitos” cuando Bolívar

⁵⁸ Juan Sámano tomó posesión como virrey el 9 de marzo de 1818.

⁵⁹ Pretendía ofrecer una función “representando el 21 del corriente [febrero de 1819] la tragedia *La condesa de Castilla*, el monólogo *Anibal* y la loa que se inserta”. AGN, Anexo-Historia, r. 25, f. 421r.

⁶⁰ AGN, Anexo-Historia, r. 25, ff. 421-422. Véase: Fernando González Cajiao, *Historia del teatro en Colombia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1986); Carlos José Reyes, *Teatro y violencia en dos siglos de historia en Colombia* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2013).

⁶¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 26, f. 848v.

⁶² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 26, f. 848v.

abandonó la ciudad y los jueces tenían en sus manos los papeles públicos que lo demostraban⁶³. Los eclesiásticos estuvieron entre los primeros en avanzar en la construcción de imaginarios referidos a los que luego serían héroes nacionales. La necesidad de sostener lo institucionalmente alcanzado por la Iglesia, sus ambiciones personales, la formación literaria que ostentaban, la influencia que tenían en la población, entre otras, fueron circunstancias que favorecieron el papel destacado de los clérigos en la difusión de la palabra impresa.

Entre la variada información relacionada con los hechos políticos que sucedían y que los sacerdotes debían transmitir a sus feligreses estaba la que afectaba directamente la marcha de la propia Iglesia. En los territorios leales a la regencia, fueron ellos quienes debieron dar a conocer la abolición de la Inquisición, según lo ordenado por las Cortes en su decreto del 22 de febrero de 1813, que les impuso leer por tres domingos consecutivos el manifiesto que ellas habían aprobado y que contenía tal medida. Esta, por supuesto, incluía la eliminación de las instancias dependientes de tal tribunal, diseminadas por las parroquias de los dominios españoles. El entonces jefe político superior Francisco Montalvo recibió el decreto y lo transfirió el 13 de julio de 1813 al gobernador eclesiástico de Santa Marta, quien a su vez lo repartió a todos los curas de la provincia⁶⁴.

El mismo funcionario se valió de los religiosos para introducir en los pueblos rebeldes de Cartagena circulares con llamados a la reconciliación y a desconocer a quienes usurpaban la autoridad real, todo a través del obispo de Santa Marta que, más allá de la jurisdicción de su diócesis, tenía suficientes influencias entre los curas para que le prestaran ese servicio a la Corona⁶⁵. Los eclesiásticos, en su condición de lectores y difusores del contenido de los papeles públicos, aun cuando apoyaran plenamente lo allí escrito, debieron ceñirse a los límites establecidos por el gobierno civil y por las autoridades eclesiásticas, con lo que su acción estaba lejos de ser tan libre como hubieran pretendido. Muchos se vieron precisados a leer públicamente contenidos que no compartían, coaccionados por una u otra autoridad. Fue una lectura sobre la que recaían muchas amenazas. Pero esa misma situación llevó a que estos

⁶³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 26, f. 848.

⁶⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 25, f. 338v.

⁶⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 25, f. 339.

singulares lectores pusieran en práctica o, por lo menos, se imaginaran posibles formas de eludir su obligación.

La producción y lectura de papeles públicos, inicialmente implementadas con el propósito de asentar un régimen político, en su desarrollo podían derivar en la búsqueda de objetivos contrarios, de acuerdo a la orientación del eclesiástico que los leía y de las poblaciones que los escuchaban. Propósito evidente y explícito, verificable cuando lo leído apuntaba a formas inmediatas y concretas de participación, pero ante el cual siempre quedaban los recursos de la dilación o el simple desconocimiento. En cualquier caso, el impacto sobre las comunidades urbanas y rurales fue amplio, toda vez que las circunstancias llevaron a que se multiplicaran como nunca antes esas jornadas de lectura. En muchas ocasiones, los imperativos políticos las acompañaron de elementos de presión: se implementaron mecanismos para constatar que esas lecturas efectivamente se hubieran llevado a cabo y, en mayor o menor medida, el grueso de la población fue llevado a tomar partido sobre lo que había escuchado. No en vano, muchos de los diagnósticos de los jefes de ambos bandos sobre la “opinión de los pueblos” aludían al poder seductor de los impresos, al grado de engaño colectivo que generaban, a la incidencia de los dirigentes y curas sobre unos pueblos supuestamente indefensos ante su autoridad y la de sus producciones escritas. Más allá del impacto de estas lecturas públicas en la conducta política inmediata de los pobladores, estaría el producido en su subjetividad. El proceso de independencia puede también ser analizado desde la perspectiva de las transformaciones que operaron en la conciencia de las gentes, a la luz de los permanentes y acuciantes mensajes a que fueron sometidas, en especial los que provenían de la lectura de los impresos en templos, plazas y demás recintos cargados de la tensión colectiva que generaban los hechos políticos y militares.

Fueron diversas las estrategias de defensa que pretendieron hacer de la producción y la lectura de los papeles sediciosos actos inocuos. En el siguiente caso, tal pretensión se inscribió en el contexto de la tensión entre autoridades civiles y religiosas, en medio de la cual el cura dio una interpretación de sus prédicas en la iglesia, radicalmente opuesta a la de quienes lo acusaban. El sacerdote le pidió al alcalde que recogiera una limosna para ofrecer una misa a María Santísima, con el fin de que protegiera al pueblo, pues se sabía que los insurgentes se encontraban cerca. En efecto, con tal propósito, el clérigo dio misas entre el 11 y el 13 de noviembre de 1817 y “luego que llegó al evangelio volvió la cara al pueblo y dijo el Doctor: señores bien pueden ustedes reunirse

pues ya llegó el tiempo de nuestra libertad”⁶⁶. Además de alegar la presión a que estaba sometido por los insurgentes para decir lo que dijo, argumentó algo que igualmente fue frecuente en boca de los eclesiásticos: ya fuera como en esta ocasión, durante una prédica o la lectura de algún papel, las formas que asumía al dirigirse a los feligreses se valían de “términos anfibológicos”⁶⁷, lo que en la pretensión del cura significaba que lo que escuchaba “cada uno [lo] interpretaría según su malicia”⁶⁸. Ya fuera por el tono de la voz, por lo enredado del discurso, por el estado de ánimo en el que se pronunciaran los sermones y las prédicas o se leyeran los papeles, el auditorio sabría entender el mensaje oculto que se le enviaba en condiciones de fuerte presión sobre el respectivo cura.

De esa forma, los clérigos instituían un receptor “malicioso”, conocedor de una serie de códigos que, al descifrarlos, daban al traste con las intenciones de quienes querían forzarlos a tomar una posición política ajena a sus intereses. Esto se dio en una dimensión menor de aquella que los sacerdotes pretendieron darle en su defensa ante los jueces, pero formó parte de un repertorio de posibilidades. Los curas entendieron que su papel como lectores o predicadores tenía un relativo margen de libertad en el cual moverse bajo circunstancias de fuerza, aun en el mismo acto en que defendían posiciones contrarias a las suyas. Ese margen en buena parte dependía de la forma como estaban integrados en sus feligresías: estas los conocían y podrían entender los códigos que empleaban al dirigirse a ellas.

Los papeles públicos fueron en muchos casos el producto de una reescritura, por parte de las jerarquías eclesiásticas, de los textos que las autoridades civiles les habían pasado con anticipación a los prelados o una aplicación de las indicaciones ofrecidas previamente por aquellas. Esta reescritura o reelaboración suponía la aceptación, por parte de los gobernantes, de las jurisdicciones

⁶⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 30, f. 570 v.

⁶⁷ “Anfibología. (Del lat. *amphibologiã*, y este del gr. *ἀμφίβολος*, ambiguo, equívoco). 1. f. Doble sentido, vicio de la palabra, cláusula o manera de hablar a que puede darse más de una interpretación. 2. f. *Ret.* Figura que consiste en emplear adrede voces o cláusulas de doble sentido”. Goodrae, acceso el 10 de febrero de 2018, <http://recursosdidacticos.es/goodrae/definicion.php?palabra=anfibolog%C3%ADa>. Sinónimo de *dilogía*: “Tropo de dicción que consiste en repetir una palabra disémica —que posee dos significados— dándole en cada una de dos posiciones o en una misma, un significado distinto”. Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética* (México: Porrúa, 1995), 151, acceso el 10 de febrero de 2018, <http://www.maraserano.com/MS/articulos/Helena-Beristain.pdf>

⁶⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 30, f. 577r.

propias del clero. La lectura pública era en estos casos la expresión más clara, la más explícita, de la naturaleza del orden político e ideológico y del lugar que en ellos ocupaba la Iglesia, igual en la Primera República como en la restauración del absolutismo y después de 1819. El 20 de diciembre de 1819 el provisor de Santafé, siguiendo las indicaciones del alto gobierno, expidió un edicto que los curas debían leer en sus parroquias y en el cual se declaró que quienes “[seguían] el partido de la Independencia sin desconocer la moral de Jesucristo, ni su iglesia, no [eran] herejes, ni [estaban] excomulgados”⁶⁹. Ese impreso circularía sobre todo en las zonas en las que el realismo no había sido derrotado aún y, en especial, entre “los habitantes de la provincia de Popayán en atención a las graves circunstancias que [militaban] allí por las censuras fulminadas por aquel Ilustrísimo Obispo”⁷⁰. Estos auxilios prestados por las jerarquías de la Iglesia al gobierno recién formado no obedecían solo al hecho de que, como ejército victorioso, contaban con la fuerza suficiente para presionar a la Iglesia o a un patriotismo de los eclesiásticos que, una vez puesto en fuga el virrey, lo habían podido expresar abiertamente, luego de más de tres años de apoyo a la reconquista. El 17 de diciembre el gobierno le había informado al provisor que había circulado una providencia a todos los gobernadores generales de las provincias para que auxiliaran “con toda prudencia a la jurisdicción eclesiástica contra los principales subversivos del dogma y sus concernientes”⁷¹.

Iglesia y gobierno se movieron en esa lógica de mutuos tanteos y concesiones, cada uno obteniendo del otro lo máximo en cada situación. En muchas ocasiones, los gobernantes patriotas directamente se proclamaron ante el pueblo como cristianos, respetuosos de la Iglesia y sus fueros, y cuando la situación lo ameritó, emplearon a fondo las propias instancias de la institución para que les certificara la pureza de su fe religiosa. En ese intento, permitieron que los eclesiásticos reescribieran sus discursos y les garantizaron sus fueros y potestades. El nuevo gobierno buscó así contrarrestar el déficit de legitimidad que padecía, mientras la Iglesia confirmaba la dependencia que aquel tenía de ella en su papel estabilizador del orden social y hacía de dicha función una reserva para contrarrestar los golpes que estaba segura recibiría en cualquier momento.

⁶⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 451.

⁷⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 451.

⁷¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 441.

En este contexto, la Iglesia tradujo los intereses de las autoridades civiles y los presentó a la población, en el caso de la producción y lectura de papeles; integró en los contenidos que aludían al gobierno un factor sagrado que solo ella podía otorgarle y, en consecuencia, asumió la facultad de sancionarlo. Estas lecturas públicas se constituían en la confirmación de unos poderes, hecha desde la perspectiva retórica y conceptual de los respectivos jefes diocesanos.

Acciones como la toma de juramentos, la predicación o la lectura de textos, en cuanto estaban fuertemente vinculadas a prácticas religiosas e institucionales de la Iglesia, mimetizaron hasta donde fue posible la actividad política y, con ello, le otorgaron un carácter particular en el que se sustentó su eficacia. Dado que esas actividades no exigieron una ruptura o transformación importante con lo que señalaba la tradición, muchos eclesiásticos las asumieron sin mayores contratiempos y les dieron diversas formas en su realización. A la vez, esa misma situación les permitió tener coartadas más o menos coherentes al momento de responder por su conducta cuando los poderes habían cambiado de mano.

No obstante, la frecuencia con la que se apeló a estos recursos y la radicalización del enfrentamiento político condujeron a que esos métodos de difusión y propaganda, anclados en la tradición religiosa, tomaran cuerpo propio, hasta cierto punto desarticulados del contexto ceremonial, discursivo o de otro género de carácter religioso. Las prácticas propagandísticas al servicio de los discursos modernos resultaron ser fragmentos del universo religioso que, manteniendo el referente último de lo sagrado, tendieron cada vez más a separarse de su fuente, sin nunca lograrlo. La centralidad de las prácticas religiosas como recursos de la propaganda política fue posible, por supuesto, al ser la Iglesia la instancia por excelencia que controlaba, motivaba y movilizaba a la sociedad dentro de unos determinados parámetros. No eran propiamente las gobernaciones ni los tribunales los que movilizaban a la población, ni siquiera los cabildos, efectivos para eventos puntuales, pero no para mantener permanentemente una acción ideológica y de confrontación. Cuando el gobierno civil buscó comprometer a los religiosos con formas de acción ajenas a las prácticas religiosas y eclesiásticas tradicionales, los resultados fueron distintos⁷².

⁷² Por ejemplo, las llamadas *comisiones patrióticas*, “encargadas a los eclesiásticos de mayor probidad, luces y acreditado amor a la causa”, rápidamente cayeron en la inoperancia. Antes de esas comisiones, se crearon sociedades en las que los sacerdotes debían tener una participación central, como en efecto ocurrió en los contados casos en que se reunieron, antes de que

Las llamadas “casas de sociedad”⁷³, en las que los sacerdotes deberían haber tenido una fuerte incidencia, no prosperaron, mientras los templos y demás escenarios sagrados mantuvieron su importancia en la difusión de los ideales políticos, a los cuales imprimieron el sello cultural particular del lugar desde el cual se proclamaban. Numerosos y variados papeles públicos fueron leídos por los clérigos en esos lugares en los que leer y escuchar arrastró elementos inesperados, de lo cual cada bando en contienda tomó nota para castigar a sus artífices. Dichos papeles, como se aprecia por las declaraciones de los testigos, circularon ampliamente y fueron leídos en lugares distantes a los centros en que se produjeron, lo que, entre otras cosas, contribuyó a que tanto la retórica de la independencia como la del realismo se reprodujeran y establecieran rápidamente un lenguaje político común.

DIPUTADOS EN ASAMBLEAS REVOLUCIONARIAS

El periodo independentista fue escenario de innumerables reuniones políticas formales o informales alrededor de los temas álgidos del momento. Unas institucionalizadas en sus formas desde el orden monárquico, otras pretendiendo institucionalizarse al amparo del nuevo orden criollo y otras más sin ningún tipo de reglamentación, estimuladas por la premura y agitación de los hechos. Todas terminaron convirtiéndose, desde la perspectiva realista, en “juntas” o “asambleas revolucionarias”, cuyos participantes estaban identificados en el propósito de sustraer los dominios americanos de la legítima potestad del rey Fernando VII⁷⁴. En los procesos seguidos contra los sospechosos de infidencia, las juntas se asimilaron a las más variadas formas de reunirse y debatir

rápida-mente decayeran. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 26, ff. 835-837; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 28, ff. 424-430.

⁷³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 28, f. 424v.

⁷⁴ Armando Martínez Garnica, “La reasunción de la soberanía por las juntas de notables en el nuevo Reino de Granada”, en 1808. *La eclosión juntera en el mundo hispano*, coord. por Manuel Chust Calero (México: FCE / Fideicomiso Historia de las Américas / El Colegio de México, 2007), 286-333; Inés Quintero Montiel y Armando Martínez Garnica, eds., *Actas de formación de juntas y declaraciones de independencia (1809-1822): Reales Audiencias de Quito, Caracas y Santa Fe*, colección Bicentenario, 2 tomos (Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2008); Gutiérrez, *Un nuevo reino*.

sobre política y, en todas ellas, miembros del clero regular y secular estuvieron presentes, con la aceptación implícita o explícita de las autoridades diocesanas en lo que se comprometía toda la estructura eclesiástica. Dentro de la variedad de formas, los gobernantes de turno establecieron clasificaciones de acuerdo a la peligrosidad de tales reuniones. Al prebendado de Mompo, José Alejandro de Prados, se le acusó de tener amistad con los que gobernaban la villa y “era uno de los que reunían en la parroquia de Santa Bárbara juntas subversivas a fin de elegir coadjutores para tener en pie el gobierno insurgente”⁷⁵. En su confesión, aceptó haber participado en una junta en su iglesia y haber estado en

unas tres, para las elecciones parroquiales, que otras veces [había] asistido a las juntas de los mandones como vocal, nombrado por el pueblo en las juntas de las parroquias y que aunque [había] tenido trato con todos [había] sido por urbanidad y política.⁷⁶

Si bien aceptó lo anterior, rechazó tajantemente haber organizado otro tipo de reuniones cuando el juez le recordó haber participado en “juntas de sociedad” por mandato del provisor y vicario general, doctor don Manuel Fernández de Sotomayor. Reiteró que solo asistió a juntas de electores en el marco de su parroquia, “porque ni él ha hecho juntas de sociedad, ni ha tenido orden para ello”⁷⁷. Las llamadas juntas de sociedad suponían una trasgresión de la jurisdicción parroquial propia del cura; una libertad que atentaba contra lo establecido en cuanto a su potestad⁷⁸.

Con frecuencia, los pueblos eligieron a sus curas entre los diputados que habrían de representarlos en las nuevas instancias creadas a partir de los levantamientos criollos. Aunque los hombres de Iglesia pretendieron acaparar la representación, la tradición regalista y el poder alcanzado por las élites civiles locales del Nuevo Reino impidieron que tal tendencia se hiciera plenamente

⁷⁵ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 233 v.

⁷⁶ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 267.

⁷⁷ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 267 v.

⁷⁸ Para un análisis sobre la incidencia de la Iglesia en la sociabilidad política de la actual república de Colombia durante el siglo XIX, véase: Gilberto Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la Nación: Colombia, 1820-1886*, colección Bicentenario (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2011).

realidad. Los sacerdotes no monopolizaron la representación, tampoco fueron mayoría, pero sí fue numerosa y muy significativa su participación.

Cuando la reconquista puso a cada cura frente al listado de sus intervenciones en juntas, adujeron que su presencia en ellas como representantes del pueblo se debió a mecanismos de imposición insalvables para ellos⁷⁹. Al ser interrogados por la naturaleza de sus incitaciones al pueblo, los curas respondieron que todos sus sermones habían sido morales y, cuando exhortaban la obediencia hacia los superiores y hacer donativos, lo hacían por orden del gobierno eclesiástico de Santafé, a quien debían obedecer. De esa manera, estos clérigos oponían los sermones morales a las opiniones políticas y la voluntad propia a la obediencia a sus jefes. La moralidad y la jerarquía —como era de esperar en personas que pretendían mostrarse inscritas en un orden dogmático y corporativo— se esgrimían contra las acusaciones que hablaban de los avatares de la confrontación política, mas no de la rigidez de una norma moral; de la libertad individual, mas no de obediencia.

Los eclesiásticos se atrincheraron tras ese marco conceptual para contener la fuerza de las múltiples acusaciones que les formularon. Al pretender definir la política como lo opuesto al discurso moral, evitaban reconocerse como sujetos políticos, inclusive en circunstancias en las que no existía el peligro de sufrir persecución por la defensa de una determinada posición. De igual forma, su noción acerca del individuo se ubicaba en un terreno ajeno al que delimitaba la relación entre las jerarquías y sus respectivos subordinados: no eran los clérigos quienes, como sujetos, asistían a una determinada junta o leían un papel público, sino el obispo, el presidente o el pueblo los que actuaban o hablaban por intermedio suyo.

El doctor José Gabriel Silva, cura de la parroquia de Aratoca, jurisdicción de San Gil, fue apresado en la villa del Socorro y remitido por Morillo a Cartagena. Este clérigo, a diferencia de los anteriores que implícitamente aceptaron el carácter negativo de las juntas en general, les otorgó un valor positivo a algunas de ellas, para las cuales trazó de forma premeditada una especie de programa que defendió ante esas instancias. Esto lo pudo hacer, sin inculpinarse, a partir de su caracterización de los momentos por los que atravesó la revolución. Para él, era claro que las primeras juntas eran legítimas —lo que

⁷⁹ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 87v-146v.

no es frecuente encontrar en las exposiciones de los curas procesados, quienes para entonces ya debían conocer lo ocurrido con las Cortes de Cádiz una vez restaurada la monarquía⁸⁰—, pues

fueron formadas para sostener los derechos de la soberanía, en cuyo nombre gobernaban y por tanto parece no estarse en el caso de llamarse infidentes a los que como yo sirvieron en la época, más bien para evitar el desorden que se traslucía, que para fomentarlo.⁸¹

Este argumento, que en otros contextos efectivamente se esgrimió con fuerza, fue para muchos realistas la expresión sincera de su comportamiento: no hay que olvidar que, en las actas de formación de las juntas de gobierno, aparecen varios nombres de connotados y leales seguidores de la monarquía.

Para las autoridades de la reconquista, era claro que las primeras juntas hicieron pública afirmación de lealtad a Fernando VII, pero, por un lado, esos cuerpos se formaron en muchas ocasiones al amparo de acciones violentas contra los funcionarios del rey y, por otro lado, para los jefes de la expedición militar comandada por Morillo, tales declaraciones de lealtad no eran más que estrategias criollas para facilitar el logro del objetivo que desde siempre habían perseguido de separarse de la Corona. Por esas razones, cuando interrogaron a los curas, más que caracterizar cada junta en la que habían participado, lo que buscaban las autoridades era conocer lo que en particular habían expresado en ellas. El cura Silva siguió el camino contrario y, una vez declarada la legitimidad de las reuniones a las que asistió, pretendió mostrar inclusive lo necesario que había sido participar en ellas. Afirmó que fue nombrado vocal de una junta por su provincia a la que, según él, “[concurrió] con pasos tardíos, por consejos

⁸⁰ María Teresa Berruezo, *La lucha de Hispanoamérica por su independencia en Inglaterra 1800-1830* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986); María Teresa Berruezo, *La participación americana en las Cortes de Cádiz 1810-1814* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986); Manuel Chust, *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz 1810-1814* (Valencia: Fundación Instituto Historia Social, 1999); Manuel Chust, “Rey, soberanía y nación. Las Cortes doceañistas hispanas, 1810-1814”, en *La trascendencia del liberalismo doceañista en España y en América*, ed. por Manuel Chust e Ivana Frasquet (Valencia: Generalitat Valenciana, 2004), 51-75; Jorge Mario García Laguardia, *Centroamérica en las Cortes de Cádiz* (México: FCE, 1994); Marie Laure Rieu-Millán, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz. (Igualdad o Independencia)* (Madrid: CSIC, 1990).

⁸¹ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 470.

de hombres doctos y prudentes, con el sano objeto de mirar por el beneficio de los españoles, que la tiranía de los nuevos funcionarios afligía”⁸². Contra lo implícitamente expresado por quienes lo juzgaban, las primeras juntas, en la versión del cura Silva, también fueron escenario para la defensa del realismo, lo que habría sabido aprovechar. En consecuencia, ni deslealtad ni odio a la nación encerraron su participación, sino más bien “servicio brillante de un fiel vasallo”⁸³, y cuando percibió que aquel sistema comenzó a desviarse “de los sagrados deberes del vasallaje”⁸⁴, él ya no le tuvo ningún afecto y; una vez se disolvió la junta de la que era vocal, “[desapareció] hasta del contorno de la capital, [sepultándose] en [su] curato”⁸⁵.

En el momento de su confesión ante los jueces y sin entrar en una defensa de las juntas ni constituirse en sujetos claramente políticos, como el doctor Silva —en lo que resulta una excepción de acuerdo a lo que se ha venido señalando—, otros curas también aludieron a un “programa” con el que concurrieron a esas reuniones. Se trató de una justificación que pretendía ser más fuerte que la de Silva, tanto que avalaba la asistencia a las primeras juntas fernandistas como también a las que habían votado la independencia. El argumento se fundaba en que los curas asistieron porque se vieron precisados a defender *la santa religión* ante supuestas evidencias de quererse introducir a través de las juntas cambios que, en última instancia, atentarían contra los preceptos divinos.

Se podría pensar —y con algún fundamento— que se trató de una simple coartada de algunos sacerdotes ante la posibilidad de una sanción. No obstante, reconocidos realistas respaldaron en su momento dichas razones y los términos de estas se corresponden con expresiones manifestadas en diferentes lugares contra los que eran considerados fueros y privilegios de la Iglesia. El presbítero Elías Puyana, cura excusador de la villa de Bucaramanga, se dirigió a los gobernadores eclesiásticos el 19 de septiembre de 1815 para que aprobaran su conducta reciente, con el fin de calmar sus escrúpulos de conciencia, según lo manifestó. Se había mezclado en negocios seculares sin consentimiento de

⁸² AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 470.

⁸³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 326v.

⁸⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 330v.

⁸⁵ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 470v.

sus superiores y no sabía si estaba sancionado con censura⁸⁶. Si no se aprobaba lo que pedía, solicitaba que le nombraran confesor o que le autorizaran para escoger a uno que le impusiera la correspondiente penitencia. Fue elegido como representante por la villa donde ejercía su ministerio para ser miembro del Colegio Electoral de Pamplona. En su defensa, argumentó que asumió el encargo porque el pueblo se lo había pedido y por hacerle un servicio a la religión y al Estado eclesiástico. Pero el presbítero Puyana no solo buscó calmar los escrúpulos que le habían generado sus pasadas acciones, sino sobre todo por las que, al parecer, pretendía emprender, toda vez que no descartaba que lo siguieran eligiendo como representante de su villa⁸⁷. En una comunicación al capellán de las tropas del rey, Puyana le manifestó que se vio en la necesidad de hacer la diputación porque peligraban los fueros de la Iglesia, dado el interés del gobierno de desaforar al clero, tomar sus rentas y disponer de las cofradías. De lograr dicho objetivo, echarían por tierra el culto divino⁸⁸.

Las medidas tomadas por la Corona, principalmente durante la segunda mitad del siglo XVIII, que afectaron los recursos económicos de la Iglesia, así como su facultad de intervenir en asuntos jurisdiccionales, había generado tanto en la península como en América reclamos permanentes del clero, que se sentía perseguido a pesar de ser —como lo reiteraba una y otra vez— el pilar principal de la monarquía. Los gobernantes criollos del Nuevo Reino le dieron plena continuidad a la política borbónica e inclusive sectores dirigentes de diferentes ciudades pretendieron ir más allá al arrogarse facultades que, antes que a la Corona, le habían correspondido al papa. La pequeña ciudad de Pamplona, como se verá más adelante⁸⁹, no fue ajena a este movimiento. Para la época, ya los gobernantes criollos habían hecho recaer numerosas exacciones sobre los

⁸⁶ Todo lo relacionado con el presbítero Elías Puyana y su defensa de la religión y la Iglesia en: AGN, Anexo- Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 324-330v.

⁸⁷ En una comunicación de mayo de 1816, el propietario del curato de Bucaramanga, Eloy Valenzuela, al explicar su conducta ante el vicario capellán de las tropas de reconquista, Luis Villabrille, le señaló que se encontraba enfermo en Girón cuando supo que su teniente y ahijado iba de diputado para Pamplona. Agregó que, al mismo tiempo, corría el rumor de que “trataban de envilecer el clero, desautorizar al estado y apoderarse de la renta eclesiástica”. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 326v.

⁸⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 330v.

⁸⁹ Véase el capítulo 5.

curas y los cabildos eclesiásticos, el control sobre los ingresos por diezmos y los recursos de los ingresos de las sedes vacantes eran objeto de debate.

Las necesidades de la guerra y el cubrimiento de la nómina oficial exigían explorar, como era tradición, todo tipo de posibilidades para obtener recursos y, como siempre, los de la Iglesia atraían la atención. No se trató de una coartada elaborada con el único fin de eludir posibles castigos; seguramente, la “defensa de la religión” no fue el único motivo que estimuló la participación de estos clérigos, pero sí su principal motivación, y constituyó parte de su programa una vez se instalaron en los nuevos cuerpos de representación. Tampoco se trató de la manifestación aislada de un cura particularmente interesado en el devenir de su corporación. Cuando Eloy Valenzuela, propietario del curato, se justificó ante el capellán Villabrille, manifestó que fue él quien trazó la estrategia por seguir e instruyó a su excusador Puyana para que “aliándose con otros clérigos colegas se opusiesen al furor de aquellos [...] seglares”⁹⁰, lo que se habría logrado impidiendo el desafuero. Valenzuela —y otros como él— debió hacer valer su condición de vicario de distrito influyendo en la conducta política de los curas bajo su supervisión. Lo más común fue la utilización de redes establecidas por los clérigos de una misma circunscripción vicarial, con el fin de transmitirse información y acordar acciones conjuntas⁹¹. Puyana confirmó que no fue solo su pueblo “el que nombró sus eclesiásticos para un fin tan laudable”⁹², ya que fue la respuesta, según él, a los perversos fines públicamente conocidos “a que convocaban la reunión de aquel Colegio los capataces que dominaban e influían en la Provincia de Pamplona”⁹³.

Los colegios electorales, como en el que el presbítero Puyana desempeñó su cargo de diputado, sirvieron para fomentar el debate, alimentado por posiciones encontradas. Los religiosos justificaron su presencia en este escenario político, por un lado, como se ha dicho, en la existencia de unos enemigos de la Iglesia y, por otro, en el hecho de reconocer que los colegios electorales constituían instancias de decisión. La percepción de que la Iglesia tenía un grupo de enemigos poderosos se cimentó con mayor fuerza a partir de la aplicación

⁹⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 326v.

⁹¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 656-675.

⁹² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 330v.

⁹³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 330v.

por parte de los funcionarios reales de las medidas de control financiero y jurisdiccional promulgadas por la Corona en los últimos decenios⁹⁴, lo que se añadía a las tradicionales disputas entre alcaldes y cabildos —de una parte— y el párroco del lugar —de otra—. El proceso independentista fue especialmente importante en este aspecto, ya que, con las contribuciones forzadas, los debates sobre el destino de los diezmos, la controversia en torno a la titularidad del patronato, las luchas locales por alcanzar o mantener el control sobre la población, se estimuló la pugna entre las autoridades civiles y el clero y se aumentó en parte de este la convicción de ser injustamente perseguido. De otro lado, ya se ha visto cómo, a pesar de las justificaciones y excusas de los clérigos, muchos de ellos asumieron el papel de electores y diputados, y fue notable su participación en asambleas y colegios electorales, así como en congresos constituyentes y cuerpos legislativos de la nación. De esa forma, defendieron un ideario y una forma de actuar en escenarios que se pretendían republicanos, en donde también debieron ser testigos de ataques directos y públicos que no se correspondían con las formas que los habían protegido durante siglos ni con la dignidad que siempre habían esgrimido como escudo para evitar —hasta donde podían— críticas e interferencias⁹⁵.

Similares argumentos se escucharon, ya no de curas de pequeños poblados, sino de altas dignidades diocesanas, que habían quedado atrapadas entre su realismo y la necesidad de mantener la organización eclesiástica y la sujeción a las autoridades criollas. En aquellos, la razón aducida para explicar conductas sospechosas adquirió mayor peso, toda vez que efectivamente era grande su incidencia en la estructura de sus respectivas diócesis: el traslado de curas, la convocatoria a concursos, el juicio a clérigos, el control de los ingresos por diezmos, la participación en eventos públicos, etc., constituían situaciones que cotidianamente debían resolver y en las que radicaba la permanencia de la organización eclesiástica en un momento propicio para la dispersión del clero, ya de por sí difícil de controlar por sus superiores. En esa tarea de garantizar el sostenimiento de la Iglesia con todas sus preeminencias y fueros, dichos dignatarios —como en su momento lo expresó el cura Valenzuela al referirse a su

⁹⁴ Anthony McFarlane, *Colombia antes de la Independencia: economía, sociedad y política bajo el dominio Borbón* (Bogotá: Banco de la República / El Áncora, 1997).

⁹⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 586-598v.

forma de tratar a los gobernantes patriotas— se vieron en la necesidad de “disimular, agasajar y captar su consideración”⁹⁶: reconocieron las nuevas autoridades, ordenaron a sus curas prestar las iglesias para la realización de asambleas, ofrecieron misas en acción de gracias por victorias independentistas, contribuyeron con dinero, entre otras acciones que más tarde justificaron con la idea de que lo hacían por defender la religión, el dogma, el culto y la moral⁹⁷.

La participación de los curas en todo tipo de reuniones y asambleas no dejó de expresarse en las pugnas entre ciudades. El conflicto entre Santafé y las Provincias Unidas movilizó los mismos recursos empleados en su momento contra las autoridades virreinales y allí tuvieron una incidencia particular los eclesiásticos⁹⁸. Estos, en una proporción difícil de estimar, tomaron partido por una de las dos opciones difundiendo las proclamas y los llamamientos de las élites locales⁹⁹. En estos casos, los gobernadores eclesiásticos actuaron con la lentitud acostumbrada, a pesar del peligro que representaba para el gobierno de Santafé tener curas seguidores del federalismo en los pueblos bajo su control y a pesar de las presiones que dicho gobierno ejercía sobre las autoridades eclesiásticas para desterrar a semejantes sujetos¹⁰⁰.

Más allá de los comportamientos políticos particulares de los clérigos, las estructuras culturales de la sociedad hispanoamericana dejaron sentir todo su peso en las nuevas fórmulas políticas creadas por los criollos insurgentes y ellas mismas se encargaron de introducir a la Iglesia en el núcleo de la construcción

⁹⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 327.

⁹⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 369v. A los pocos días de que las tropas del rey se tomaron Girón, en mayo de 1816, se iniciaron los juicios contra los curas del lugar. El presbítero Luis Domingo Buitrago, cura excusador de Girón, debió responder, entre otras cosas, por su designación como elector ante el Colegio Electoral de Pamplona. Quienes apoyaron su designación adujeron que lo hicieron para evitar que el doctor Yañes se hiciera elegir como gobernador pues “se aseguraba que [...] era protestante y que pretendía desaforar a los clérigos y echarse sobre las rentas de las Iglesias”. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 591, 598.

⁹⁸ El 23 de agosto de 1810 en Sogamoso se creó una junta con representación de todos los pueblos comprendidos en su jurisdicción: Tópaga, Santa Rosa, Tibasosa, Iza, Cuítiva, Corrales, Nausa, Tota, Monguí y Susacón. Declaró solemnemente su subordinación a la Junta Suprema de Santafé y desconoció a Tunja como cabeza de gobierno. Entre los firmantes se encontraban los frailes Felipe Herrera, Isidro Leyva, Vicente Blanco, Francisco Iguera y Felipe Bernal. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 22, ff. 539-550.

⁹⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 396-401.

¹⁰⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 433-436v.

republicana. El plan para elección de vocales trazado por la Suprema Junta de Cartagena ordenó en su articulado que dichas elecciones se llevaran a cabo en las iglesias, con la presencia del párroco, y le indicó al vicario lo que se esperaba de él y de los sacerdotes de su distrito. No deberían permitir ningún tipo de disputa en los recintos que por naturaleza eran solo para la oración, por lo que deberían ejercer un control permanente sobre la conducta de los votantes y electores¹⁰¹. Desde el principio, el clero quedó inscrito como parte fundamental en los procesos electorarios, en cuanto contribuyó a la elaboración de listas de votantes al compartir con las autoridades sus propios registros de feligreses; prestó el escenario por excelencia para su realización; presidió las respectivas asambleas y sus miembros fueron elegidos como representantes. Como lo dijo el cura Prados en tono de justificación, fueron el obispo y el provisor gobernador del obispado quienes pidieron que asistieran “los curas y tenientes en calidad de presidentes a las Juntas de elecciones y otras”¹⁰², con lo que el conjunto de la diócesis se involucró en estas dinámicas políticas.

Jurar lealtad al gobierno de turno en sus múltiples manifestaciones institucionales, reconocerlo en el recinto sagrado del templo a través de la oración colecta o de la lectura de papeles que daban cuenta de sus actividades, a la vez que exigían el apoyo de los feligreses, así como formar parte de asambleas revolucionarias, fueron las actividades sediciosas en las que más frecuentemente incurrieron los miembros del clero y, como tales, fueron castigadas por las autoridades monárquicas; delitos derivados del ejercicio específico de su condición religiosa, de la preponderancia social que ella les generaba y de la capacidad letrada que suponía. Si bien en los procesos aparecen referencias al reclutamiento de gentes para la guerra, el suministro de pertrechos, la dirección de compañías armadas, etc., estas acusaciones son excepcionales y se desvanecen en medio de versiones encontradas¹⁰³. Las acciones políticas y militares decisivas fueron iniciativa y obra, no de los hombres de la Iglesia sino de los civiles que, por muy integrados que estuvieran a aquellos a través de redes familiares, negocios y demás intereses comunes, nunca les dejaron de señalar un límite a su intervención. Ni siquiera en los momentos críticos, de manera temporal o

¹⁰¹ AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 332.

¹⁰² AGN, Anexo-Historia, r. 19, f. 324.

¹⁰³ Fray Andrés Sarmiento y el presbítero José María Morcillo, por el bando realista, y fray Ignacio Mariño, por los independentistas, son los casos más citados.

como instancia mediadora entre facciones locales se apeló al recurso de instalar en los más altos lugares de mando a los eclesiásticos¹⁰⁴. A estos, a lo sumo se les permitió estar al frente de las ciudades para que cumplieran la tarea, cuando ya todo estaba decidido, de entregarlas a las tropas enemigas¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Para una situación diferente de la Iglesia, véase: Marie-Danielle Demélas y Ives Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia: religión y política en el Ecuador 1780-1880* (Quito: Corporación Editora Nacional / IFEA, 1988), 85-95.

¹⁰⁵ Esto no implica desconocer el importante papel desempeñado en diferentes instancias por connotados clérigos como Juan Fernández de Sotomayor, fray Diego Padilla, Juan Marimón y Henríquez, Andrés Ordoñez de Cifuentes, Manuel Benito Revollo, entre otros.

4. LA JUSTICIA ECLESIAÍSTICA Y LA UNIDAD DEL CLERO

Los fueros y las prerrogativas de la Iglesia se sustentaron en una compleja trama de normas, procedimientos e instancias que recibieron el impacto de la crisis monárquica. Diversos sujetos al amparo del proceso independentista pusieron en entredicho la conducta de los tribunales eclesiásticos, pilares fundamentales de los privilegios de la Iglesia. ¿Fueron suplantados por los tribunales civiles? ¿Buscaron estos socavar la legitimidad y la vigencia de los jueces eclesiásticos? Estas son, entre otras, las preguntas que se abordarán en la perspectiva más amplia de saber cómo afectó la crisis política el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica.

Lo anterior puede apreciarse a través de los *recursos de fuerza* que, interpuestos por particulares y por miembros de la Iglesia ante los tribunales civiles, expresan la inconformidad de unos y otros frente a los jueces eclesiásticos y dan cuenta, a su vez, de la relación entre las dos potestades, a través de sus respectivos tribunales de justicia¹. Ese instrumento jurídico, que ya para el siglo

¹ Silvia Cristina Mallo, "Justicia eclesiástica y justicia real: los recursos de fuerza en el Río de la Plata. 1785-1857", *Trabajos y Comunicaciones* 25 (1999): 267-292, acceso el 1 de junio de 2018, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2784/pr.2784.pdf; Levaggi, "Los recursos de fuerza", 117-138; José Maldonado, "Los recursos de fuerza en España. Un intento para suprimirlos en el siglo XIX", *Anuario de Historia del Derecho Español*, n.º 24 (1954): 281-380, acceso el 20 de junio de 2018, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2051303.pdf>; Guillermo Margadant, "El recurso de fuerza en la época novohispana. El frente procesal en las tensiones entre Iglesia y Estado en la Nueva España", *Revista de la Facultad de Derecho de México*, número conmemorativo (1991): 665-697, acceso el 15 de junio de 2018, <http://historico.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/172/dtr/dtr6.pdf>; Óscar Mazín, "El poder y las potestades del rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica", en *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*, coord. por María del Pilar Martínez López-Cano (México: UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas, 2010), 53-68.

xvi tenía importantes avances normativos y en el xvii fue objeto de elaborados debates doctrinales, siempre bajo la impugnación de la Iglesia², fue definido por uno de sus máximos defensores Joseph de Covarrubias como “una súplica o queja respetuosa, que se hace a la Real potestad, implorando su auxilio o protección contra los excesos y abusos de los jueces eclesiásticos”³. La *fuerza* en la que incurrían estos se daba cuando procedían “contra legos, usurpando la jurisdicción temporal, si siendo suyo el conocimiento atropellan los cánones y leyes de orden judicial, si condenan sin oír, si niegan las defensas y apelaciones, o mandan alguna cosa contra ley”⁴.

Un número considerable de recursos de fuerza fue interpuesto durante la crisis de la monarquía y su importancia radica tanto en la conflictividad que expresan acerca de diversas actuaciones de la Iglesia como en el significado político que adquirió el procedimiento en sí mismo. Todo en un contexto en el que tanto el realismo como el patriotismo impregnaron los discursos jurídicos y en el que las jerarquías eclesiásticas debieron responder a los retos que les planteaban las nuevas circunstancias.

REGULARES CONTRA SECULARES

Diversos conflictos entre miembros e instancias de la Iglesia llegaron a las autoridades civiles y el recurso de fuerza se constituyó en la última posibilidad de éxito por parte de los demandantes. Estos se adaptaron a los discursos

² Francisco Salgado de Somoza, *Tractatus de regia protectione vi oppressorum appellantium a causis et iudicibus ecclesiasticis*, 4.^a ed. (Lyon: Laurent Anisson, 1669); Pedro González de Salcedo, *De lege politica, eiusque naturali executione, et obligatione, tam inter laicos quam Ecclesiasticos* (Madrid: Imprenta Real, 1678).

³ Joseph de Covarrubias, “Título vi. De las fuerzas y sus caracteres en general (numeral II)”, en *Máximas sobre recursos de fuerza y protección, con el método de introducirlos en los tribunales. Tercer edición corregida y aumentada de algunas cédulas* (Madrid: Viuda de Ibarra, hijos y compañía, 1788), 92. Un texto importante dada la experiencia como connotado jurista de su autor es también: Conde de la Cañada (Juan Acedo Rico y Rodríguez), *Observaciones prácticas sobre los recursos de fuerza: modo y forma de introducirlos, continuarlos, y determinarlos en los Tribunales Reales Superiores* (Madrid: Oficina de don Benito Cano, 1794), acceso el 20 de abril de 2018, <https://helvia.uco.es/handle/10396/3444>

⁴ Covarrubias, “Título vi. De las fuerzas y sus caracteres en general (numeral III)”, en *Máximas sobre recursos*, 93.

de la época y, en algunos casos, los propios hechos materia del proceso se relacionaban directamente con la crisis política que vivía la Corona española.

El antiguo enfrentamiento entre seculares y religiosos ocupó un lugar importante entre las querellas presentadas ante los tribunales civiles en calidad de fuerza. Por lo general, fueron las comunidades religiosas las que alegaron ser objeto de agravios por parte de los curas que regentaban parroquias allí donde se encontraban radicadas. Ante tales denuncias, los provisos diocesanos se mostraron bastante indulgentes con los acusados, lo que para los religiosos representaba una injusticia manifiesta que los autorizaba a apelar ante el poder civil. En cuanto secuela del desplazamiento que habían padecido las comunidades, ese tratamiento confirmaba su subordinación, no solo la que practicaban obispos, provisos o gobernadores eclesiásticos, sino también la Corona, lo que por supuesto también se expresó en los tribunales⁵.

Si bien los factores de poder que aún controlaban las comunidades impedían que estas fueran reducidas a su más mínima expresión, como era el deseo de sectores influyentes dentro de la corte borbónica y luego como lo pretendieron algunos grupos criollos, tanto las jerarquías del clero secular como los gobiernos civiles les impidieron sistemáticamente cualquier conato de resurgimiento significativo, todo dentro de un contexto de tensión y desconfianza permanentes. La república heredó este ambiente, así como las preguntas que le eran propias respecto a lo que debía hacerse con los religiosos, sus

⁵ Para las instrucciones impartidas por Carlos III en 1771, acerca de la visita general al clero regular que se proponía implementar en los dominios americanos, véase: AGI, Indiferente general 3040, 3042, 3068, sin foliar; Ángela Atienza López, “El clero regular mendicante frente al reformismo borbónico. Política, opinión y sociedad”, *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 21 (2012): 191-217; Carlos María Rodríguez López-Brea, “Algunas consideraciones sobre la reforma del clero regular en España (1800-1808)”, *Espacio, Tiempo y Forma*, serie 4.ª, Historia Moderna, n.º 8 (1995): 303-317; Rodolfo Aguirre, “En busca del clero secular: del anonimato a una comprensión de sus dinámicas internas”, en Martínez, coord., *La Iglesia en Nueva España*, 185-213; Isabel Olmos Sánchez, “Incidencia de la reforma de regulares en la estructura eclesiástica de Nueva España (1812-1820)”, *Estudios de Historia Social y Económica de América*, n.º 10 (1993): 207-215, acceso el 3 de mayo de 2018, <https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/5840/Incidencia%20de%20la%20Reforma%20de%20Regulares%20en%20la%20Estructura%20Eclesi%3%a1stica%20de%20Nueva%20Espa%3%b1a%20%281812-1820%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>; Alicia Mayer, “La Reforma católica en Nueva España. Confesión, disciplina, valores sociales y religiosidad en el México virreinal. Una perspectiva de investigación”, en Martínez, coord., *La Iglesia en Nueva España*, 11-52; Margaret Chowning, “Convent Reform, Catholic Reform, and Bourbon Reform in Eighteenth-Century New Spain: The View from the Nunnery”, *Hispanic American Historical Review* 85, n.º 1 (2005): 1-38.

conventos y sus propiedades. La argumentación del procurador de la provincia franciscana, dirigida a justificar el recurso de fuerza al que en su momento apeló, concluía señalando que, si el arzobispado no proveía, como en efecto no lo había hecho hasta el momento, para contener al cura de una parroquia en las persecuciones que adelantaba contra los frailes del convento de ese lugar, no le quedaría otro arbitrio a la comunidad que demoler el convento que hacía siglos administraba⁶. Este tipo de amenazas carecía de fuerza para conmovier a los tribunales, fueran estos diocesanos o gubernamentales.

Durante la crisis de la monarquía, los jueces de uno y otro lado mantuvieron en lo general su tradicional conducta favorable al clero diocesano en los litigios de fuerza con los religiosos, pero lo que resulta novedoso es que la disposición a recurrir a tal procedimiento extraordinario al parecer aumentó y lo que definitivamente se transformó fue la argumentación introducida por parte de los procuradores en los tribunales, que le atribuyó a los civiles una competencia fundada en los criterios de la soberanía popular que pondría a todos en igualdad de derechos frente a la ley y a salvo de los tribunales eclesiásticos. En el contexto de los recursos de fuerza, con frecuencia se hicieron evidentes estas voces que, dentro de la propia Iglesia, abogaron por su subordinación a los jueces de la república, en franco desconocimiento del fuero que con tanto ahínco la mayoría defendía.

La precaria independencia que aún mantenían las comunidades religiosas con respecto a las jerarquías diocesanas, pero también con relación al conjunto del clero secular en cualquiera de los niveles en los que se les enfrentaba, creó situaciones favorables para pretender mayor libertad. Las circunstancias favorecieron el despliegue de un particular discurso patriótico de los religiosos ajustado a sus necesidades jurídicas frente a los seculares. No obstante, cuando los gobiernos criollos fallaron en contra de los primeros y además se los presionó en otros escenarios distintos al jurídico, los conventos supieron de las limitaciones que tendría el hecho de confiar en el gobierno civil. La estrategia que primó por parte de las comunidades se fundó, entonces, en reconocer la potestad del obispo y de su provisor, pero al mismo tiempo, en tratar de obtener el mayor beneficio posible de recursos, como el de fuerza y todos aquellos en los

⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 306-307.

que el poder del gobierno civil podía ser útil en la batalla de las comunidades contra el clero secular.

Los tribunales realistas no fueron menos adversos para quienes reclamaron contra las acciones de los jueces eclesiásticos. Cuando se pretendió obtener de la Real Audiencia una providencia al declarar que los provisos hacían fuerza en el modo de proceder, por lo general, aquella los respaldó, inclusive en los casos en los que el reclamante acusó a la contraparte de ser proclive a la insurgencia, con lo que insinuaba cierta tibieza por parte de los tribunales eclesiásticos⁷.

El recurso de fuerza asumió un carácter más radical cuando se dirigió directamente contra el Obispo. En los casos en que algún miembro de una comunidad religiosa se vio perjudicado por una determinación del superior de la diócesis, ineludiblemente terminó también involucrado el prior del convento o el provincial respectivo. El recurso de fuerza reconocía y exigía el respeto a una jerarquía religiosa que debía autorizar el uso de ese procedimiento. Este hecho introdujo unas mediaciones que, a su vez, ponían en juego sus propios intereses; mediación tanto para iniciar el proceso como para asumir cada dictamen de este. Los frailes, según su conveniencia, no se notificaban de ningún auto hasta tanto su superior no lo conociera. Esto fortalecía a los priores y provinciales que, de esa manera, contaban con un instrumento de protección, pero también de castigo, con relación a sus subordinados. Un provincial podía, dado el caso, implementar inmediatamente las decisiones de los tribunales, como también postergarlas indefinidamente.

A pesar del éxito alcanzado por la Iglesia secular sobre las comunidades religiosas, la intermitente aparición de antiguos temas de conflicto expresa que nunca fueron cancelados totalmente. La vida interna del claustro y, en general, el comportamiento privado de los frailes constituyeron un amplio y ambiguo espacio al que se acudió en la argumentación para tratar de salvaguardar el fuero, tan recortado, del que aún disponían las comunidades. No fueron pocas las situaciones en las que un obispo entró en choque con los religiosos, quienes en sus alegatos siempre se refirieron a ellos como vehículos de arbitrariedad. Por ello, no será extraño encontrar en las regiones leales a la Junta de Regencia que, una vez expedida la Constitución de Cádiz, los procuradores de las órdenes religiosas —en consonancia con sus colegas civiles— la hubieran tomado

⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, ff. 503-507.

rápidamente como punto de referencia para reivindicar el imperio de la ley sobre cualquier argumento de autoridad que pudieran esgrimir los superiores diocesanos. “En el día se estrecha más la obligación de observar las formalidades legales”⁸, expresó un procurador mercedario al referirse a la forma como el obispo había procedido contra su defendido, en la cual, sin el lleno de los requisitos, lo desterró de Panamá —donde era conventual— a Lima.

Los veredictos finales acerca de estos casos muestran que las autoridades civiles estuvieron lejos de pretender favorecer una relación directa, permanente e institucionalizada entre el gobierno y los religiosos, lo que marginaría a los obispos. En algún momento, las autoridades civiles o militares, ya fueran patriotas o realistas, desconocieron alguna jerarquía eclesiástica y eventualmente obtuvieron lo que buscaban, pero más allá de ello, la regla general fue reconocer y plegarse al sistema de poderes de una Iglesia que, cuando fue desconocido, reaccionó de inmediato adversamente. Cuando en las zonas autónomas se expulsaron obispos y, con ello, se abrió la posibilidad de que las autoridades civiles quebraran la jurisdicción de la Iglesia, los gobernadores eclesiásticos lucharon denodadamente para sostener su autoridad.

EL CLERO REGULAR

El recurso de fuerza fue empleado también para dirimir relaciones de poder dentro de las comunidades religiosas, bajo el pretexto de conflictos meramente personales o de la defensa de una determinada norma⁹. El

⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 355-367. Según el artículo 254 de la Constitución de Cádiz de 1812: “Toda falta de observancia de las leyes que arreglan el proceso en lo civil y en lo criminal, hace responsables personalmente a los jueces que la cometieren”. Constitución política de la Monarquía Española, promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812, 100. Internet Archive, acceso el 11 de enero de 2018, <https://archive.org/details/A224015/page/n15>

⁹ Interponer un recurso de fuerza por parte de un fraile contra sus superiores exigía una decisión especial y contar con unos mínimos elementos de respaldo que impidieran ser fácil presa de la autoridad y el poder de aquellos. A pesar de obrar dentro de un marco jurídico, rápidamente se caía en la condición de insubordinado, lo que precipitaba la persecución del convento al que se pertenecía. Algunos casos de desistimiento revelan los temores e indecisiones de los frailes ante la gestión que estaban adelantando, lo cual permite dimensionar el grado de beligerancia con el que actuaron aquellos que llevaron su caso hasta el final. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, ff. 1-12.

dispositivo jurídico resultó funcional al interés por fortalecer a alguna de las posiciones en pugna¹⁰.

El surgimiento de facciones dentro de los conventos, en función de las actividades que desempeñaban sus miembros, de la ubicación dentro de la jerarquía interna o de opiniones respecto a la marcha general de la institución, ponía en manos de los tribunales civiles una buena ocasión —dado el número de religiosos comprometidos— para incidir en las comunidades y eventualmente favorecer a aquellos más cercanos al gobierno. Los conflictos entre colectivos que acudían formalmente como tales ante los jueces afectaban las estructuras conventuales y, al apelar a la justicia civil, dejaban al descubierto una situación especialmente crítica para ser utilizada en su contra. El 18 de mayo de 1813 fray Marcelino Robayo, apoderado del cuerpo de lectores del convento de San Francisco de Santafé, interpuso recurso de fuerza contra el defensorio del convento¹¹. Este cuerpo se negaba a aplicar las medidas que tiempo atrás el mismo tribunal había ordenado, en el sentido de que los lectores fueran convocados a los discretorios de estudios¹². Para el apoderado, se estaban burlando las determinaciones de un tribunal legítimo erigido sobre el único pilar válido que era el pueblo, es decir, el formado por ciudadanos y no por esclavos¹³.

Como ya se ha observado, poco a poco se fue convirtiendo en regla el hecho de que todos los que se consideraban víctimas de una arbitrariedad introdujeran un discurso de justicia y libertad fundado en la legitimidad que otorgaba la soberanía del pueblo. El uso intensivo del articulado de las constituciones criollas sustentaba esas afirmaciones. Sin embargo, no se debe esperar que tales estrategias impresionaran de manera especial a los jueces, entre otras cosas porque muchos de ellos procedían de los tribunales de la Corona. Estos procesos iban escalando en la intensidad de los argumentos y en el número de los comprometidos. Fray Marcelino Robayo, por ejemplo, llegó a pedir que se privara a los defensorios de las temporalidades y que fueran condenados al destierro. De otro lado, la mayoría de los miembros del tribunal de

¹⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, f. 450.

¹¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 413.

¹² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 417.

¹³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, f. 525.

justicia fueron recusados por las partes en conflicto. El escándalo que todo esto representaba para la comunidad, pero también para el tribunal y para el conjunto de la ciudad, llevaron a que se buscara un arreglo que permitiera cortar cuanto antes el proceso, como ocurrió, en efecto, en este caso¹⁴.

Estos recursos de fuerza interpuestos por colectivos ampliaban la incidencia social del proceso judicial, como también expresaban el grado de compromiso de los jueces, de quienes se ponían en evidencia sus múltiples relaciones con los querellantes. A pesar de que los gobiernos criollos estaban interesados en someter cada vez más a las comunidades religiosas y conflictos como los descritos les brindaban la oportunidad de actuar en ese sentido, no era una opción política que pudieran asumir sin costo alguno. Esto obedecía al soporte de estabilidad que le ofrecía o podría ofrecerle al gobierno la Iglesia en su conjunto y al hecho de que, para los líderes, no era concebible orden político alguno sin el entramado que ofrecían la religión y la Iglesia.

En estas circunstancias, el comportamiento del gobierno se limitó a seguir el procedimiento legal o, lo que resulta más preciso señalar, el dispositivo judicial se impuso con su propia fuerza jurídica y social y subordinó las posibles dinámicas de otro género que pudieran suscitarse. De otro lado, las autoridades civiles vehiculizaron un procedimiento judicial que expresó una potestad muy relativa de arbitraje, dado que los límites dentro de los cuales los tribunales ejercieron sus funciones eran estrechos: un discurso imperante que concebía como una desviación el hecho de que las autoridades civiles se encargaran de asuntos relacionados con los clérigos; las facultades de las que —en todo caso— disponían obispos, previsores y gobernadores eclesiásticos de apelar las decisiones de las instancias civiles; y los propios límites que a sí mismos se imponían los funcionarios, en función de sus creencias sobre el carácter de la sociedad y el Estado y el significado de la religión y la Iglesia.

El límite hasta el cual llegaron las élites independentistas se percibe más claramente en el caso protagonizado por los Padres Recoletos de San Agustín de Santafé, a raíz de la patente expedida por el general de la comunidad a fray Ignacio Ruiz. Mediante tal documento, el superior de la orden le dispensaba al mencionado padre la gracia de provincial honorario. Celosos por obtener reconocimientos y preeminencias para sí, los religiosos con igual ímpetu luchaban

¹⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 524-534.

incansablemente para que otros no los obtuvieran. Acudieron a su provincial para manifestarle lo agraviados que estaban con el cumplimiento de tal patente. Para ellos, los privilegios que obtenía un exprovincial eran muchos y lo ponían por encima de los “definidores, predicadores y lectores y gozando de todos los privilegios de estos y de otros peculiares, [exigían] de ellos un respeto, tratamiento y consideraciones”¹⁵, de que solo deberían ser merecedores quienes por sus virtudes se habían desempeñado como provinciales.

Por otra parte, en la perspectiva de los denunciantes, los conventos eran “unas pequeñas Repúblicas en las que [era] más estricta y obligatoria la recompensa exclusiva al trabajo”¹⁶, mientras que el fraile premiado no tenía mérito ni estudio alguno. El rescripto expedido por el vicario general, en su criterio, era perjudicial para todas las jerarquías de la orden y seguramente era falso, y si no lo era, adolecía de los vicios de obrepción y subrepción¹⁷. La argumentación de los frailes no se detuvo en las circunstancias que se podrían calificar como internas a la comunidad y avanzó hacia consideraciones relacionadas con el ejercicio del patronato, en un intento por ganarse el favor de los tribunales civiles que habían declarado la independencia absoluta del Nuevo Reino. Si el rescripto no era falso, sería ilegítimo, porque el visto bueno del rey a que debían someterse estos documentos habría sido dado en julio de 1808 por una autoridad espuria como era la de José Bonaparte. También añadían que habían acudido ante el prior general en España, pero no habían obtenido respuesta, por lo cual se dirigieron a los tribunales del Estado.

El provincial, por su parte, denunció que los frailes habían acudido al acostumbrado recurso de fijar pasquines, que eran “los preliminares de movimientos sediciosos”¹⁸, por lo que pidió el apoyo del brazo secular para garantizar la paz dentro del convento. Un piquete de hombres armados fue enviado

¹⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 175v.

¹⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 175v.

¹⁷ “Rescripto. s. m. Orden o mandato del Príncipe, por motu proprio, o en respuesta a la súplica o requerimiento que se le hace por escrito. Latín. *Rescriptum*”. “Obrepción. s. f. Falsa narración de un hecho, que se dice al Superior, para sacar o conseguir de él algún rescripto, empleo o dignidad, que si no se dixesse serviría de impedimento a su logro. Viene del Latino *Obreptio*”. “Subrepción. s. f. La acción oculta, y à escondidas. Es tomado del Latino *Subreptio, onis*”. RAE, *Diccionario de autoridades (1726- 1739)* 5 y 6, s. v. “rescripto”, “obrepción” y “subrepción”, acceso el 20 de febrero de 2018, <http://web.frl.es/DA.html>

¹⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 172.

por el gobierno para tal fin. Descartó que estuviera en sus manos invalidar el cuestionado rescripto, toda vez que solo podía derogarlo quien lo había emitido y, en ningún caso, un sujeto que como él era de una categoría inferior a la de aquel. Elogió las capacidades del fraile beneficiado y no encontró razones para que los reclamantes calificaran el acto de obrepción y subrepción. El tribunal avaló los argumentos del provincial y no encontró que este obrara arbitrariamente al negarse a los pedidos de los religiosos.

No obstante, por esos días, el Supremo Poder Legislativo de Cundinamarca expidió una ley de la que se valieron los querellantes para persistir en su intento de que el provincial derogara la mencionada patente emitida por el prior de la comunidad. Esa ley, promulgada el 22 de diciembre de 1813, reflejaba lo que estaba ocurriendo en el plano político y marcaba el horizonte hasta donde podía y deseaba llegar el gobierno criollo. Ordenaba a las comunidades religiosas suspender toda comunicación con los vicarios generales y, si se daba el caso, presentar al gobierno todas las cartas que recibieran antes de publicarse. En términos generales, esta medida abría la posibilidad de que la autoridad de los obispos y gobernadores eclesiásticos se fortaleciera a costa de la debilidad que sobrevendría de unas comunidades fragmentadas y sin una instancia superior propia a la cual apelar.

Otra alternativa consistía en que los provinciales asumieran las facultades y funciones asignadas a los generales y así fue como los Recoletos de San Agustín quisieron entender el decreto recién promulgado. Con este argumento, se presentaron ante al provincial, quien nuevamente se negó a derogar el rescripto del general, en lo cual los frailes vieron de nuevo que se les hacía fuerza y, para cerrar el círculo, se presentaron ante las autoridades civiles con el decreto que estas mismas habían promulgado, como su mejor argumento. La declaración de independencia absoluta les planteó a los líderes criollos también la necesidad de cortar los vínculos que mantenían las comunidades con sus generales, a quienes se les calificaba como incondicionales de la monarquía, pero no llegaron hasta el punto de pretender que obispos y provinciales se fortalecieran con tal hecho. Lo que proyectaban para un futuro cercano era su intervención ante el papa para que nombrara nuevos vicarios generales para cada una de las órdenes religiosas, quienes debían ser independientes del general de Roma y residir en América.

Cortar la relación con los superiores de las comunidades y, en general, con la Iglesia de España estimuló la autonomía local que, no obstante,

encontró obstáculos para desarrollarse. El provincial de los agustinos hizo su propia interpretación del decreto gubernamental. Para él, de ninguna manera se podía entender que, con dicha norma, la jurisdicción del general pasaba a ser posesión de los provinciales. Al mismo tiempo, le cerró el paso a la posibilidad de que fuera el obispo quien resolviera el litigio. Hizo un recuento histórico para mostrar que evidentemente, en algunos momentos, los obispos debieron asumir esas facultades, pero en otros como el que se vivía, no. Lo más importante para el provincial era que ningún tribunal civil estaba en condiciones de otorgarle jurisdicción a él para que tratara sobre el rescripto y definiera el litigio, ya que se trataba de un asunto propio de los superiores de la orden.

Los provinciales no vieron ninguna posibilidad de llegar a ser ellos mismos los portadores del poder de los generales, cuyas facultades, por el contrario, desearon mantener intactas y, con ello, el carácter universal de sus respectivas comunidades. Esto último constituía parte de su razón de ser y fuente de un poder que las comunidades no estaban dispuestas a ceder ante un estado que les generaba un gran interrogante hacia el futuro. Marginadas de sus conexiones externas, serían más débiles aún de lo que ya eran, si se compara su situación con la de siglos precedentes, para enfrentar la avanzada de los obispos por un lado y, por otro, la intervención del gobierno. Pero los temores y precauciones que estos aconsejaban tomar se dieron por igual en la Iglesia secular y en el gobierno. El decreto del Supremo Poder Legislativo Patriota de Cundinamarca sobre los generales de las comunidades regulares concluía indicando que lo dictaminado estaría vigente mientras se acudía el papa. La apelación a la cabeza de la Iglesia fue una fórmula que la necesidad impuso a todos los implicados.

Los miembros de las comunidades religiosas que, a través del tiempo, se sintieron o fueron realmente marginados y hasta perseguidos por sus superiores —con quienes chocaron en agrias controversias, en procesos disciplinarios y hasta canónicos—, bajo el estímulo de la crítica situación política, expusieron más abiertamente su inconformidad y esbozaron ideas conducentes a una reforma de la disciplina interna de sus corporaciones. La imposibilidad de acudir a los respectivos generales de las comunidades y el interés por debilitar el poder de los provinciales y priores de los conventos llevaron a fray Francisco León a manifestarle el 15 de septiembre de 1819 al vicepresidente Santander que “muchos religiosos” deseaban que él les creara

un Tribunal de Apelaciones para contener el despotismo de los preladados, que se componga de religiosos de todas las comunidades, que no sean de los preladados, sino de conocidos patriotas para que suplan por el recurso que antes teníamos a los Vicarios Generales a España.¹⁹

Las fricciones constantes dentro de los conventos; la percepción de que los superiores religiosos eran por lo general arbitrarios con sus subordinados; la idea de que estos, independientemente de la comunidad a la que pertenecían, compartían una serie de reclamos comunes; y la convicción de que un tribunal como el que se proponía debería ceñirse a un criterio político patriótico al momento de su conformación son las ideas que se traslucen en la propuesta de León. Y más allá de lo anterior, estaba la creencia de que la máxima autoridad civil podía crear esa instancia por cuenta propia. Estas propuestas estuvieron lejos de tener aceptación entre los jefes republicanos. Para suplir la falta de comunicación con los generales, provinciales y priores de cada comunidad, como también para evitar la intervención de los obispos, los tribunales patrióticos de religiosos no fueron realidad, más allá de su formulación por frailes que —como León— buscaban por todos los medios sacudirse el peso de sus superiores y ascender en su carrera, en este caso, al abrigo de la victoria patriota. Unas élites civiles que mostraban suma cautela frente al clero, al final se darían por satisfechas con los tradicionales atributos del patronato; así mismo, la movilización constante de obispos y provinciales en defensa de sus fueros acalló las voces interesadas en proponer cambios en el sistema interno de comunidades y diócesis.

El proceso independentista dio lugar a que diversos grupos se preguntaran si un traspaso de poderes, similar al adelantado en el orden civil, se podía realizar también en el eclesiástico. A pesar de la dispersión con la que se presentaron los reclamos y propuestas y de que los cambios nunca llegaron, los interrogantes generados reflejan la existencia de una corriente importante que encontraba legítimo proceder a cambiar ciertas instancias de la estructura de la Iglesia desde el Estado, en un sentido provincial o “nacional”.

Grupos importantes del clero regular y secular concibieron como positiva la intervención del Estado, la solicitaron y esperaron de ella la generación

¹⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 317.

de condiciones que les permitiera su promoción personal, con el reconocimiento y preeminencia social que ello implicaba. Tal intervención radical a favor de esos sectores del clero hubiera significado, entre otras cosas, la remoción de antiguos y poderosos linajes familiares, muchos de ellos representados en el gobierno criollo.

Las formas jurídicas a través de las cuales se expresó el regalismo, antes que hacer evidente el absoluto dominio de la Corona sobre el clero, lo que reflejó fue su mutua dependencia. Por muy lejos que se fuera en la vía de subordinar a la Iglesia a los mandatos de la Corona, esta se encontraba estructuralmente atada a aquella. Lo que se evidencia en la apelación al papa, hecha por los criollos, es esa misma dependencia, solo que ahora es potencialmente mayor la que tiene la república con relación a la Iglesia y, en la complejidad que supone, integra los elementos de la nueva legitimidad política a la que se apela.

Si bien el recurso de fuerza les dio a las autoridades civiles la posibilidad de erigirse en instancia decisiva y expresión de máxima imparcialidad en los juicios que se emprendieron entre la sociedad y la Iglesia o entre los diferentes cuerpos eclesiásticos, los tribunales reales y luego los patrióticos también fueron con frecuencia desobedecidos. La jurisdicción eclesiástica, con todas las limitaciones impuestas por el absolutismo borbónico, aún contenía importantes prerrogativas que le permitieron constituirse en una *vía de escape*, amplia y efectiva que, si bien al final podía chocar con las decisiones del rey, estas todavía eran susceptibles de ser objeto de un indefinido aplazamiento. Las sentencias de las reales audiencias podían ser desconocidas, no como práctica permanente, pero sí como recurso viable. En este sentido, el regalismo no puede ser entendido, sin más, como una subordinación de la Iglesia a la monarquía. Ciertamente, fue una forma de sujeción, pero una en la que la instancia que la ejercía era —y con frecuencia— no solo desobedecida, sino también subordinada en aspectos puntuales. Esto permite percibir en toda su dimensión los límites y debilidades de tal dominio²⁰.

Estos recursos se sustentaron en una exaltación de la justicia real, como máxima expresión de rectitud, al mismo tiempo que dejaban en claro la veneración por los cánones y las constituciones de las respectivas comunidades y

²⁰ Desde esta perspectiva, el regalismo es una particular forma de relación entre la Iglesia y el Estado, en un contexto en donde aquella seguía ejerciendo la misma influencia social que desplegaba cuando sus prerrogativas aún no habían sido severamente recortadas.

centraban toda su queja en los excesos de los preladados. Los religiosos supieron en estas circunstancias —como en todas aquellas en las que buscaron el favor real— movilizar en su beneficio la noción de vasallaje. “Infeliz el religioso a quien se le negara el título de vasallo”²¹, exclamó fray Francisco León. Cuando se instale el gobierno republicano, reclamará ante el vicepresidente Santander el título de “patriota”.

Los recursos de fuerza y los conflictos que por esta vía se juzgaron le sirvieron al clero para reafirmar una condición de vasallaje que en otras circunstancias desconocía, cuando no negaba de manera indirecta. La condición de vasallo se definió en este contexto crítico para la monarquía no solo con relación a la de *religioso*, sino a la de *ciudadano* que venían publicitando los enemigos de la Corona, y fue con ese conjunto de elementos como los hombres de la Iglesia organizaron sus estrategias jurídicas tratando de aprovechar las debilidades de aquella. En el marco de la lucha política que se libró, no solo se desplegó el *vasallaje* que expresaron los frailes, sino que, visto en el sentido contrario, lo que hizo el clero fue politizar al máximo su condición buscando fortalecer en tal dirección la noción de *religioso* y poniéndola en el mismo nivel que las de *vasallo* y *ciudadano*, cuando no por encima de ellas. La posibilidad que tuvieron clérigos y regulares de acudir tanto a sus propios tribunales como a la justicia real no necesariamente significó que, al acogerse a esta última, desearan totalmente la eclesiástica. Según las circunstancias, buscaron servirse simultáneamente de ambas hasta donde el complejo entramado jurídico lo permitía. Como en otras esferas de la vida social, la condición eclesiástica supuso la ventaja de poder hacer uso, además de las prerrogativas que su propia jurisdicción les asignaba, de las que cobijaban al resto de *súbditos* del rey, lo que supuso el desarrollo de una capacidad y de unos recursos particulares para utilizar en su provecho ambas esferas.

En la contienda entre autoridades diocesanas y regulares, lo que para las primeras era la defensa de su jurisdicción ante la invasión de los tribunales reales, para las otras tal defensa era la inversión “del orden y jerarquía de los tribunales”²² y concluían que, con ese proceder, “desaparecer[ía] la potestad,

²¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 30, f. 736.

²² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 30, f. 747v.

aquel derecho inherente al monarca”²³. Sostener la *potestad* a partir de conservar el equilibrio entre los diferentes cuerpos era, entre otras, la función asignada a la Real Audiencia. En estos casos, las comunidades buscaron el apoyo del tribunal para poder mantener “su jurisdicción, exenciones y derechos”²⁴, permanentemente amenazados por las autoridades diocesanas.

No se puede afirmar que el proceso independentista actuó como aglutinante de los diferentes componentes de la Iglesia. La lucha en su interior se mantuvo e incluso el proceso político permitió radicalizar los discursos con los cuales se llevaba a cabo ese enfrentamiento. Hubo casos en que se llegó hasta el punto de argumentar contra el tribunal eclesiástico de Santafé su intención de destruir la potestad real. Un segmento subordinado de la Iglesia, como lo era el clero regular, reafirmaba con esto la conveniencia de su inscripción en el regalismo ante unas relaciones de fuerza que ponían en peligro las prerrogativas que aún conservaba²⁵.

EL CLERO SECULAR

La lucha permanente dentro de los cabildos catedralicios y de estos contra párrocos, frailes, provisores, gobernadores eclesiásticos y obispos fue una constante que, pese a todo, se inscribió en un relativo equilibrio a lo largo del tiempo. La crisis colonial creó una situación de inestabilidad para estos cuerpos y dignidades, evidenciada en las posiciones asumidas por los miembros de un mismo cabildo, quienes, a su vez, contaron con redes de seguidores que alimentaron la división, cuando no fueron quienes la propiciaron. Una larga serie de hechos precedió la medida tomada por De Mier, provisor de la arquidiócesis de Santafé, cuando el 19 de abril de 1819, personalmente, acompañado de escribientes y del brazo secular en cabeza del alcalde, se presentó en la casa de habitación de los hermanos Torres y Peña para realizar la captura de José Antonio, propietario del beneficio de Tabio. Una vez las tropas del rey retomaron el control del virreinato en 1816, Santiago Torres y Peña se apresuró a

²³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 30, f. 747v.

²⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 30, f. 747v.

²⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, ff. 229-233, 321-328; t. 30, f. 753v.

hacerles llegar a los jefes españoles el concepto que se había formado de cada uno de los miembros del cabildo, con el obvio propósito de que este cuerpo fuera reestructurado, lo que no ocurrió. Ambos hermanos no dejaron de censurar el comportamiento supuestamente blando que los jueces tenían frente a reconocidos insurgentes y llegaron a señalar que estos tenían protectores dentro del cabildo eclesiástico, con lo cual esparcieron rumores y graves acusaciones por la ciudad, además de lamentar con insistencia que sus leales servicios no hubieran sido premiados.

La conducta de estos clérigos y de otros realistas era coherente con lo que habían manifestado desde la formación de las juntas de gobierno. Cuando estas empezaron a distanciarse de la metrópoli, expresaron su desacuerdo y se constituyeron en abiertos defensores de la monarquía. José Antonio Torres y Peña desplegó una labor propagandística encomiable a favor del rey y descubrió lo que, desde su punto de vista, era la hipocresía de los criollos que proclamaban un discurso de opresión y exclusión, mientras que en realidad habían sido privilegiados por la Corona. Sin embargo, el realismo que expresaron durante el periodo de la reconquista se tornó incómodo, incluso para las autoridades, no solo para las que en nombre de la vigencia del derecho enfrentaron la arbitrariedad de los jefes militares, sino inclusive para estos últimos, quienes a pesar de preferir las vías expeditas, hacían esfuerzos a su manera por aparentar un equilibrio que garantizara la consolidación del poder monárquico.

El realismo de los hermanos Torres y Peña, unido a su interés personal por alcanzar un mejor lugar dentro de la Iglesia y el persistente ataque que adelantaron contra el cabildo catedralicio, desató una serie de reacciones adversas y los llevó al punto en el que el provisor optó por detener a Antonio bajo el pretexto de haber abandonado su curato de Tabio. Tres años de confrontación permanente terminaron con este hecho escandaloso para la ciudad, toda vez que, como lo declaraba otro pariente suyo, “el doctor José Antonio [era] conocidísimo en el Reino, no solo por virtud y literatura, sino también por sus papeles impresos en defensa de la religión y del rey [y] por la oposición que hizo cara a cara a la declaratoria de independencia”²⁶.

²⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 77.

Así como proliferaron los escritos en los que se denunció la sangre derramada por Morillo, de igual forma se expresaron los que consideraron que no se había llegado suficientemente lejos en la represión y que muchos funcionarios y clérigos desleales seguían en sus cargos amenazando el futuro de la monarquía. Mientras los primeros buscaron el apoyo de la Real Audiencia, de algunos gobernadores de provincia y de dignidades capitulares, los otros se pusieron al amparo del virrey y de los obispos, quienes los acogieron hasta que se tornaron incómodos y entonces fueron objeto de marginación. Es evidente que el periodo de la reconquista, como ya lo había sido el de la Primera República, fue escenario de una compleja lucha de facciones que, en principio identificadas ya fuera en torno al rey o a la “patria”, se combatieron entre sí hasta cuando la común supervivencia les aconsejó deponer sus intereses particulares y hasta que una de ellas se impuso por la fuerza o la ley oportunamente empleada.

Ante la negativa del virrey Sámano a comprometerse con su caso —actitud similar a la que ya había manifestado el virrey Montalvo—, a los hermanos Torres y Peña se les cerraron las puertas que consideraban abiertas para ellos, quienes tanta lealtad habían demostrado en los momentos más difíciles para la monarquía. El recurso de fuerza aparecía como el último bastión y José Antonio lo elevó ante la Real Audiencia para que el tribunal determinara que el provisor no tenía potestad para intervenir en el caso. El fallo le fue adverso, pero se aferró al contenido de la sentencia, para días después elevar un nuevo recurso que buscaba la declaración de que se le hacía fuerza no ya al intervenir, sino al hacerlo de forma distinta a lo estipulado por la Real Audiencia, que señalaba que debían ser oídas las razones por las cuales no permanecía en su curato. Mientras tanto, el provisor le había suspendido la autorización para ejercer “todo oficio sacerdotal” y había ordenado mantener al recluso totalmente incomunicado.

Ausentarse del curato era una práctica corriente entre los curas, que no en todos los casos se preocuparon por dejar un sustituto. Todo indica que esto se intensificó bajo el estímulo de las controversias políticas; de ahí los frecuentes e infructuosos llamados de las autoridades civiles a los sacerdotes para que retornaran a sus curatos, en lugar de que se inmiscuyeran en los asuntos temporales y aportaran su propia cuota a la proliferación de facciones y conflictos. Las verdaderas razones del provisor para perseguir a los Torres y Peña no se encontraban en su ausentismo, sino en lo ya señalado antes. Después de los intentos del provisor por dilatar el proceso relacionado con el nuevo recurso,

la Real Audiencia dictaminó que, en efecto, aquel hacía fuerza al no escuchar las razones que alegaba el clérigo Torres. Esto ocurría el 19 de junio de 1819²⁷.

Las denuncias y los llamamientos de los Torres y Peña a depurar las instancias diocesanas de los supuestos o reales amigos de los insurgentes —desde su precario lugar de simples sacerdotes de curatos sin mayor relevancia; sin pertenecer a ninguna familia importante del reino; fundando su intento en el valor, la beligerancia y los escritos públicos con los que habían defendido la causa del rey, además de las intrigas que habían tejido— resultaron fallidos. Ser comisario diocesano del muy debilitado Tribunal de la Inquisición, máximo cargo que podían mostrar, no le sirvió a Santiago, su poseedor, para mayor cosa. El tipo de realismo que expresaban los Torres y Peña no tuvo la capacidad para influir en el cabildo catedralicio y, por esa vía, poder introducir nuevos elementos en las relaciones de las jerarquías religiosas con las autoridades virreinales²⁸. El recurso de fuerza, como acción legal que buscó garantías para la defensa del presbítero Torres y Peña, pretendió enfrentar a la Real Audiencia de un lado y al obispo y a los capitulares de otro, sin lograrlo.

²⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 100v.

²⁸ Su radicalismo antinsurgente, no obstante, en muchos casos, se detuvo ante consideraciones de diverso género que lo apaciguaron. Al ingreso de las tropas del rey en la capital en 1816, Santiago de Torres y Peña fue llamado, como en ocasiones anteriores, para servir como fiscal en causas seguidas contra clérigos y en ellas no se observa una especial persecución contra los sospechosos. Por el contrario, ciertas veces encontró atenuantes en la simpleza, la ignorancia, la confusión general, etc., para absolver a los sacerdotes procesados. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 832v; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 893; Josep Torres de Peña, “Santa Fe cautiva”, en *La Patria Boba*, comp. por Eduardo Posada (Bogotá: Academia Colombiana de Historia / Imprenta Nacional, 1902), 277-476; *Memorias del presbítero José Antonio Torres y Peña*, transcr., prólogo y notas de Guillermo Hernández de Alba (Bogotá: Kelly, 1960); “Informe secreto rendido por el virrey don Juan Sámano, en virtud de la real orden de 6 de noviembre de 1817, sobre la conducta política observada por el clero secular de la Arquidiócesis de Santafé en las pasadas conmociones y los méritos intelectuales de tales eclesiásticos”, en *Colección de documentos para la historia de Colombia (Época de la Independencia)*, comp. por Sergio Elías Ortiz (Bogotá: Academia Colombiana de Historia / ABC, 1966), 107: 244; AGN, Anexo-Historia, r. 26, f. 484; Restrepo Tirado, *De Gonzalo Ximenez de Quesada*, 243-265; Ignacio Castán Andolz, coord., *Pablo Morillo: documentos de la reconquista de Colombia y Venezuela*, con transcripciones del Fondo Documental Pablo Morillo, selección y notas de Heraclio Bonilla, Marco Manuel Forero Polo y Carlos Daniel Pérez Ruiz (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Centro Cultural y Educativo Español Reyes Católicos, 2011); Tisnés, *El clero y la Independencia*, 252.

EL CLERO SECULAR Y LOS FELIGRESES

Cuando el recurso de fuerza fue utilizado por los pobladores contra sus respectivos párrocos y, de paso, aquellos expresaron una fuerte crítica contra las autoridades religiosas que no les prestaban atención a sus pedidos, en cierto sentido, desconocían a la Iglesia y ponían su esperanza en el Estado como garante de justicia. Este, antes que vehiculizar tal intento, lo obstaculizó, cuando no lo persiguió directamente. Como se ha dicho de la inconformidad surgida en las propias filas del clero secular y regular, las autoridades civiles tampoco se sirvieron de las denuncias de los feligreses para contar con una base a partir de la cual restarle incidencia social a la Iglesia. Los tribunales civiles operaron como vehículos de confirmación de la jurisdicción eclesiástica y factor de contención hacia los pobladores y sus abogados. Estos encontraron en la “transformación política”, para el caso de las regiones bajo influencia patriota, un estímulo para controlar a su cura, pero no obtuvieron el respaldo de las autoridades civiles. Los recursos de fuerza, por lo general, encontraron a los gobiernos anclados en el pasado y sus determinaciones no cambiaron la tradición. Enfrentar las decisiones de la curia, ya fuera porque no se aceptaba un sacerdote enviado por esta o porque no se estaba de acuerdo con la división de parroquias o el traslado de feligreses de una a otra, en el contexto de los cambios administrativos locales constituyó una empresa cuyos resultados fueron negativos.

Cuando a los feligreses de Moniquirá se les ordenó que reconocieran por cura al de la parroquia de Guateque y que se agregaran a ella, estos esgrimieron el que, desde tiempo atrás, era su principal argumento y que tomó mayor fuerza bajo el estímulo de la confrontación política general que se vivía: eran “los feligreses los que [creaban] las parroquias y [sostenían] el beneficio del cura”²⁹. Este hecho cierto se asimiló en la argumentación de los pobladores a un derecho de la comunidad para decidir, de manera autónoma, lo relacionado con la institución eclesiástica local.

Así, los feligreses quisieron otorgarle al acto inaugural de una parroquia el valor suficiente como para erigir una especie de soberanía sobre lo atinente

²⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 245.

a su propio templo. Las autoridades eclesiásticas, lejos de aceptar tal posición, mantuvieron firme el criterio de considerar la feligresía como un sujeto subordinado. Los Borbones introdujeron cambios que le dieron mayor libertad a la población frente a la Iglesia, principalmente con relación a la elaboración de testamentos, cobro por la administración de sacramentos, litigios por censos y capellanías. Aspectos del orden civil, continuamente invadidos por los curas que se consideraban con autoridad para juzgar y castigar, fueron defendidos cada vez con mayor fuerza por corregidores y alcaldes. No obstante, la Iglesia mantuvo el criterio de la subordinación de los feligreses como pilar fundamental de su funcionamiento. Por una mezcla de conveniencia política y convicciones religiosas, los criollos aceptaron tal subordinación. El 9 de mayo de 1814 el tribunal declaró que el gobierno eclesiástico no hacía fuerza al impedir que los pobladores tuvieran acceso al expediente mediante el cual se ordenaba su agregación a la parroquia de Guateque³⁰.

No obstante los adversos resultados que para los pobladores profirieron los tribunales civiles y a pesar de los propios gobiernos, lo que sí ocurrió por efecto de la transformación política fue la considerable ampliación de las expectativas y frustraciones. Cuando los recursos de fuerza no les fueron favorables y las poblaciones acudieron a las vías de hecho, al expulsar por sí mismas a los curas indeseables, en la perspectiva de restablecer una situación de justicia, las autoridades criollas locales fueron desbordadas. Si los pobladores acababan de participar en la caída y expulsión de los gobernantes realistas, no sorprende que pretendieran lo mismo con los representantes de la Iglesia que eran objeto de su malestar. La “transformación” del clero que se manifiesta en las querellas jurídicas entabladas contra los curas aludía a la eliminación de las excesivas cargas impositivas y al rechazo a su intromisión en los asuntos civiles³¹.

Cuando los alcaldes de la parroquia de Melgar propusieron una transformación general en el cuerpo eclesiástico, emplearon los mismos términos con

³⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 241.

³¹ “No hay duda, el infeliz pueblo de Tocaima como todos los demás de la Nueva Granada han sido y son la víctima continuamente sacrificada con estas tiránicas exacciones”, manifestó el abogado del ayuntamiento de dicha parroquia, al referirse al cobro de una cuota anual que hacía el cura para la construcción de la iglesia. Más adelante, hablará de las “gravísimas pensiones eclesiásticas” que soportaban todos los pueblos de América. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 433-441.

los que justificaron los cambios políticos: se trataba de restablecer la libertad³². Esta no fue una opinión aislada, aunque sí se circunscribió a un sector social que se creyó autorizado para manifestarlo. No obstante, dicha opinión fue acallada por la imposibilidad que significaba para el grueso de la población desligar sus más entrañables creencias, por un lado, de la institución y, por otro de los agentes que las cimentaban y propagaban; también sería silenciada por las condiciones políticas que exigían no hacer de la Iglesia un enemigo adicional y por el hecho de que gran parte de las élites criollas defendía una Iglesia con la capacidad suficiente para ejercer control sobre la sociedad.

LOS TRIBUNALES Y LA DEFENSA DEL DOGMA RELIGIOSO

Un caso menos frecuente pero muy significativo de las relaciones entre el clero, los pobladores y las autoridades civiles durante el periodo de Independencia es el que se refiere al recurso de fuerza interpuesto por asuntos de dogma. Con la expulsión del virrey por parte de los patriotas y con el desarrollo de las sesiones de las Cortes de Cádiz por el lado realista, la libertad de opinión se abrió camino y dio lugar a la profusión de impresos y a la eliminación de instituciones que, como el Tribunal del Santo Oficio, representaban el orden despótico que se buscaba cambiar. Todas las constituciones políticas lo hicieron explícito en su articulado. En la de Cundinamarca, promulgada el 4 de abril de 1811, el artículo 16 del título I anunciaba que el gobierno garantizaba “a todos sus ciudadanos los sagrados derechos de la Religión, propiedad y libertad individual, y la de la imprenta”³³; el artículo 11 del título XII ordenaba que nadie podía “ser privado del derecho de manifestar sus opiniones por medio de la imprenta o de cualquier otro modo que no le sea prohibido, en uso de su libertad y propiedad legal”³⁴. Casi en idénticos términos, la de Cartagena, del 15 de junio de 1812, en su título I, artículo 28, manifestaba que “la libertad de la imprenta es esencial a la seguridad del Estado; y el

³² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, f. 379.

³³ Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 1: 310.

³⁴ Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 1: 357.

ciudadano tiene derecho a manifestar sus opiniones por medio de ella o de otro cualquier modo, conforme a la ley³⁵. El título XII de la Constitución Provisional de la provincia de Antioquia, del 10 de julio de 1815, en su artículo 1, expresaba que “la libertad de la imprenta es el más firme apoyo de un gobierno sabio y liberal”³⁶.

Estos reconocimientos a la libertad de opinión fueron simultáneos con aquellos otros referidos a los compromisos que tenían el Estado y la sociedad frente a la religión y a la Iglesia. El título XIII de la Constitución ya citada de Cundinamarca, de 1811, alude a los deberes del ciudadano y la primera obligación que establece, en su primer artículo, es la de conservar la sociedad, lo que suponía mantener la pureza de la religión y de las costumbres, la observancia de la Constitución y el sometimiento a las leyes³⁷. Antes, en los artículos 1 y 2 del título II, dedicado a la religión, se prohíbe la existencia de “otro culto público o privado”³⁸ que no sea el católico, considerado como la religión del Estado. En el artículo 3, se compromete a “evitar el cisma”, para lo cual se propone acudir al papa y negociar un concordato que garantice la continuación del patronato por el gobierno criollo³⁹. Por su parte, el Acta de Federación de las Provincias Unidas ordenó a través del artículo 4 que, en cada una de ellas, “se conservará la santa religión Católica, Apostólica, Romana, en toda su pureza e integridad”⁴⁰, y le señala al Estado la suprema potestad de “proveer y velar que no les falten” a los feligreses los “recursos espirituales”, dada su condición de “protectora natural de la Iglesia”⁴¹. La Constitución de Cartagena de 1812 adicionalmente señaló que el gobierno concebía la religión como “el vínculo más fuerte de la sociedad, su interés más precioso y la primera ley del Estado”, por lo que “aplicará grande atención a sostenerla y hacerla respetar con su ejemplo

³⁵ Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 1: 478.

³⁶ Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 1: 669.

³⁷ Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 1: 357-358.

³⁸ Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 1: 311-312.

³⁹ Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 1: 312.

⁴⁰ Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 1: 366.

⁴¹ Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 1: 377.

y con su autoridad”⁴². Con relación a la religión, la Constitución de Cádiz establece que “la Nación la protege” y “prohíbe el ejercicio de cualquier otra”⁴³.

Las constituciones pusieron en cabeza del gobierno la protección de la Iglesia en términos de garantizar los recursos para su sostenimiento, pero también las condiciones para mantener la *pureza e integridad* de la religión y evitar lo que calificaron como *amenaza de cisma*. Se declaró la libertad de opinión, al mismo tiempo que se establecieron esos principios a favor de la religión católica y de la Iglesia, que actuaron como límite tanto como factores de tensión y conflicto. El mundo republicano no fue el que introdujo estas contradicciones, pero sí las intensificó considerablemente con su discurso y sus prácticas en función de la libertad. La de opinión no solo se circunscribió al ámbito político, en el que, más allá de traspasar los límites impuestos por el orden colonial, fue muy dinámica en cuanto a los pronunciamientos sobre las características de la república que se buscaba implantar. También afectó, a cierto nivel y con relación a determinadas ideas y procedimientos, lo concerniente a lo religioso. En principio, si bien la proclamada libertad de opinión estuvo lejos de poner en cuestión dogmas e instituciones eclesiásticas, permitió a sectores de las élites preguntarse públicamente con mayor énfasis acerca de aspectos como la jurisdicción eclesiástica, la tolerancia religiosa y la naturaleza del tribunal del Santo Oficio, y a los habitantes de pueblos y parroquias, ampliar su discurso en contra de aquellos curas que consideraban arbitrarios y contra quienes los protegían.

Detrás de las contundentes afirmaciones que traían las constituciones respecto a la exclusividad de la religión católica, lo que se vislumbra es un campo de arduas controversias que, si bien estaban lejos de desbordar lo establecido, delineaban posiciones disidentes que, con el tiempo, cobrarían un sentido social y político de mucha importancia. El ciudadano Rafael Barragán interpuso recurso de fuerza el mes de abril de 1814, ante la Sala de Protección⁴⁴. Según su versión, se encontraba preso desde el 11 de febrero de 1814 por orden de los gobernadores eclesiásticos, a causa de que supuestamente había “vertido

⁴² Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 1: 483.

⁴³ Constitución política de la Monarquía Española (1812), cap. 2 “De la Religión”, art. 12.

⁴⁴ Instancia judicial creada al tenor de lo establecido en la Constitución de la República de Cundinamarca en 1812, la que en su artículo 18 establecía que en la mencionada sala se escuchan “los recursos sobre inmunidad y de fuerza; se dirimen las competencias que ocurran entre cualesquiera de los tribunales y juzgados de la república, a excepción de los militares”. Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 1: 561.

algunas expresiones antirreligiosas”⁴⁵. Cinco días después de su encarcelamiento fue sometido a un interrogatorio de manera tal que se habrían violado las normas constitucionales respecto a la aplicación de la justicia: se pretendió que confesara “bajo el detestable celo del misterio queriéndome arrancar un juramento de sigilo”⁴⁶. En este, como en muchos de los procesos, el dispositivo jurídico se constituyó en escenario privilegiado para expresar fuertes críticas contra diversos aspectos de la vida social. Barragán vio en todo esto el “restablecimiento de la abolida inquisición”, a la que no dudó en identificar con la más extrema arbitrariedad, “monstruo sanguinario, desterrado hasta de la supersticiosa España”⁴⁷. No obstante, no había tal restauración del Santo Oficio, sino la implementación del proceso ordinario seguido por el obispado y, en su defecto, por los gobernadores eclesiásticos, de tal manera que las expresiones del acusado en últimas atacaban el sistema corriente de los tribunales eclesiásticos diocesanos.

Las opiniones religiosas del acusado y su rechazo a los procedimientos de la justicia eclesiástica debieron además enfrentarse al modo de proceder de las instancias civiles, atravesadas por intereses y competencias que, antes que una anomalía, formaban parte integral del sistema de justicia, condicionado por opiniones religiosas, redes familiares, factores de honor, intereses corporativos, promoción personal, etc. Una vez llegó el caso a la Sala de Protección, dos de sus miembros fueron recusados por Barragán. Designados los reemplazos, uno de ellos fue impugnado a su vez por el defensor de los gobernadores eclesiásticos, promotor fiscal de la diócesis, el sacerdote Santiago de Torres. José Tiburcio Echeverría rebatió a Torres, pues consideró que al recusarlo bajo el pretexto de “ser odioso y sospechoso a la causa que [defendía]”, que era la religión “interesada en la inmortalidad del alma que, se [aseguraba], [negaba] el procesado”, lo ponía en el plano de hereje e impío y, por lo tanto, sospechoso de esa misma causa. Echeverría criticó al tribunal por dejar pasar esas expresiones y por haber aceptado la recusación. Consideró que su buen nombre había sido ultrajado “con una impiedad” que, por el contrario, residía en el corazón de quien lo había calumniado. Llamó delincuente al defensor de los gobernadores

⁴⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 356.

⁴⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 356.

⁴⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 356.

eclesiásticos y se consideró más católico que él que, sin rubor ni escrúpulos de conciencia, había “tenido la facilidad de ofender mi opinión religiosa”⁴⁸.

Echeverría pidió no aceptar la recusación, elevó querrela contra Torres y pidió que no se le aceptara su presencia en el tribunal, en razón de no haber jurado la independencia. De estas tres solicitudes, la única que encontró eco en la Sala de Apelaciones fue la última. Este caso convirtió a la Sala de Protección y de Reposición en un campo de batalla, al parecer entre dos tendencias que hacían presencia en ellas: por un lado, la representada por Echeverría y el fiscal Vargas, quienes tenían un discurso encendido a favor de la independencia y, por el otro, la que se expresó en cabeza de los magistrados Juan Jurado y Tomás Tenorio, recusados por Barragán y cuyas posiciones políticas estuvieron siempre del lado de la defensa del rey. La sala aceptó las recusaciones que las dos partes hicieron, menos la interpuesta contra el fiscal y sentenció que los gobernadores eclesiásticos hacían fuerza en el modo de conocer y proceder.

No obstante el fallo a su favor, dos meses después, Barragán seguía preso. A pesar de su propia determinación, la Sala de Protección no hizo nada para liberarlo, salvo ordenar que le nombraran abogado, lo que por lo demás resultó demorado y tortuoso, dado que cuatro de los propuestos no aceptaron y el que deseó retomar el caso fue considerado impedido. El acusado insistió con nuevos escritos, manifestó la injusticia que se cometía con tanta dilación y dio a conocer los quebrantos de salud que padecía. Por fin, el tribunal le ordenó a Ignacio Vargas hacer la defensa de Barragán. En este punto, el proceso tomó un aspecto que, si no se reconocieran los códigos propios de este sistema de justicia, se podría considerar absurdo. Dicho abogado se negó, citando la Constitución, en lo referente a la libertad que tenían los individuos de hacer lo que tuvieran a bien, a condición de no atentar contra los demás. Si ese argumento no era suficiente, afirmaba que renunciaba a ser abogado y que se enlistaba como simple ciudadano. Fue más allá y anunció que llevaría el caso al Senado, al tiempo que recusó a tres magistrados, a los que, en efecto, la sala procedió a nombrarles sustitutos.

Varios factores llevaron el proceso por caminos cada vez más alejados de la causa inicial que lo motivó: un factor de honor, ligado a la defensa de la reputación de buen cristiano, para el caso del recusado Echeverría; otro ligado

⁴⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 362v.

directamente al momento político que se vivía y que comprometía las opiniones de cada uno de los implicados en el proceso judicial respecto a la declaración de Independencia; y uno más que aludía a la defensa de las libertades individuales consignadas en la Constitución. Esto ocurrió hasta el punto de generar conflictos en los que ya nada tenía que ver directamente el acusado y que estuvieron al borde de seguir las vías judiciales, sin antes haber resuelto definitivamente el caso motivo del recurso de fuerza.

Este sinuoso curso que tomó el proceso indica, entre otras muchas cosas, que la seguridad que ofrecía gozar de un buen nombre, mantener una posición política dominante y no estar cohibido en su accionar por instancia alguna fueron situaciones defendidas por la élite que impartía justicia, hasta el punto de ponerlas por encima del ejercicio eficaz de su función. El dispositivo jurídico vehiculizó, por lo menos, dos dinámicas diferentes. Por un lado, las élites se acogieron a toda una política que reguló su comportamiento en escenarios jurídicos especialmente críticos, como este en el que lo que se debatía era un asunto ideológicamente muy importante como el dogma católico. Los procedimientos, las reglas, los fueros, las precedencias demarcaron esa política y, al hacerlo, se erigieron en máximos reguladores del proceso jurídico con capacidad para determinar la suerte de este. Por otro lado, estaba una política de quienes debían plegarse a la anterior, representada en las continuas y desatendidas quejas de comunidades y sujetos que, en muchos casos, como el del acusado Barragán, se retiraron del escenario y dejaron hacer a su contraparte, ante la imposibilidad de movilizar recurso efectivo en su beneficio o aceptando su sometimiento.

Hubo un momento en el que el procesamiento del acusado quedó al margen e incluso se configuró un verdadero campo aparte, lo cual permite hablar de esos dos órdenes políticos dentro del dispositivo jurídico. El conflicto entre la Iglesia y el Estado los alimentó y generó un escenario en el que la autoridad civil fue confrontada por los eclesiásticos en cuanto a la ortodoxia de sus creencias religiosas, todo esto a partir del muy utilizado recurso de recusación. Ese acto procedimental produjo la irrupción de un conflicto de fondo que oponía a la jerarquía religiosa y el gobierno civil y terminó imponiéndose sobre el que se suponía era el objeto principal de la causa que se seguía. Allí donde había un proceso particular contra un presunto hereje, resultaron dos más que reflejaron la forma como los asuntos relacionados con la Iglesia y sus sistemas de justicia tuvieron la capacidad suficiente como para crear división

en el seno de los dispositivos judiciales civiles y dar lugar a nuevos escenarios de conflicto, en los que incluso, una vez propiciado todo eso, los eclesiásticos dejaron de ser parte directa.

Los cinco abogados que se negaron defender a Barragán representan un elemento más de esa capacidad de la Iglesia para neutralizar a unas élites cuyo buen nombre se identificaba con la lealtad a la ortodoxia doctrinal, de la cual el acusado se apartaba radicalmente al supuestamente negar la inmortalidad del alma. No obstante, la Sala de Protección, en función de preceptos constitucionales relacionados con las garantías procesales, le dio la razón al acusado y determinó que los gobernadores eclesiásticos “hacen fuerza en el modo de conocer y proceder”. Sin embargo, al avalar la continuación del proceso, esa misma sala permitió que dicha sentencia no se cumpliera, hecho que alimentó un nuevo ciclo de confrontaciones en torno a los procedimientos. La opinión libre encontró un dique infranqueable en el dogma católico, pero no para sus ataques a ciertos componentes de la estructura eclesiástica y de sus procedimientos judiciales. El proceso de independencia profundizó en la necesidad de que las actuaciones judiciales fueran públicas, lo que canceló la posibilidad de mantener el sistema inquisitorial⁴⁹, así este fuera desplegado por los tribunales diocesanos y no por el Santo Oficio, ya eliminado. El discurso del reo a favor de la recta aplicación de justicia que prescribía la Constitución, citada por aquel constantemente, configuró la crítica más aguda al movimiento político que la había implantado: según el acusado, fue sometido a un juicio bajo la lógica del Antiguo Régimen, justo cuando se proclamaba su eliminación y, muy especialmente, cuando se instauraba en la carta máxima un nuevo orden de justicia.

Los tribunales civiles se enfrascaron en intrincadas disputas procedimentales, tras las cuales se reconoce la ausencia de una fuerza social suficiente que pudiera abolir las formas jurídicas coloniales a favor de un sistema

⁴⁹ José María García Marín, “Proceso inquisitorial-proceso regio. Las garantías del procesado”. *Revista de la Inquisición*, n.º 7 (1998): 137-149; Francisco Tomás y Valiente, “El proceso penal”, *Historia* 16, n.º 1 (extra), (1986): 15-28, acceso el 6 de abril de 2018, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157822>; José Antonio Escudero López, coord., *Perfiles jurídicos de la Inquisición española* (Madrid: Universidad Complutense / Instituto de Historia de la Inquisición, 1992); Italo Mereu, *Historia de la intolerancia en Europa* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2003); Henry Kamen, *La Inquisición española: una revisión histórica* (Barcelona: Crítica, 2004); José Toribio Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de las Indias* (Santiago de Chile: Imp. Elzeviriana, 1899).

basado en principios liberales. La capacidad de la Iglesia, más allá de sus jerarcas y de los curas párrocos, como poder enraizado en la sociedad, logró recusar ministros civiles, evitar que los abogados defendieran presos por dogma y hacer que se aceptaran métodos judiciales reprobados por la Constitución. Sin embargo, esos mismos hechos, al ser cuestionados constitucionalmente, introdujeron debates y conflictos alrededor de los derechos del hombre y la soberanía del Estado que habrían de minar a largo plazo la justicia eclesiástica.

La Primera República criolla no evitó que el tribunal eclesiástico mantuviera preso y continuara el proceso contra Rafael Barragán. No se sabe si este se retractó de lo dicho en torno a la inmortalidad del alma y llevó a cabo los ejercicios espirituales que se le impusieron; lo que sí se conoce es que cuatro años después, ya bajo la monarquía restituida, se constituyó en reo del restablecido tribunal de la Inquisición. Este fue objeto, por parte de la Corona, de un intento de revitalización económica y política que pretendió otorgarle de nuevo un lugar de preeminencia en el seno de la sociedad. En consideración al lamentable estado de los tribunales de Lima, Cartagena y Nueva España, el rey determinó el 31 de julio de 1815 que los virreyes, como vicepatronos reales, protegieran los tribunales del Santo Oficio y los auxiliaran en el cobro de lo que se les adeudaba. Les advirtió a obispos y arzobispos que no se excedieran en sus jurisdicciones y, en general, que no compitieran con esos tribunales. Ordenó que las reales audiencias y juntas reales observaran las leyes y publicitaran que el Santo Oficio estaba bajo protección real. Conminó a los inquisidores a restablecer el ceremonial y a valerse de él para publicitar los edictos de fe y las leyes 29 y 30 de la *Recopilación*, con miras a que el pueblo se instruyera y denunciara a los enemigos de la fe⁵⁰. Recomendó al conjunto de los curas, cabildos eclesiásticos y prelados que recibieran y dieran asiento a los ministros del Santo Oficio⁵¹. En consonancia con todo esto, el decano del tribunal de Cartagena invitó a los demás ministros para que, cuanto antes, se dirigieran a esa ciudad para “abordar las vastas atenciones que habrá que desempeñar el tribunal”⁵². Toda una empresa encaminada a la restauración de una institución

⁵⁰ “De los Tribunales del Santo Oficio de la Inquisición y sus ministros”, tít. 19, t. 1, en *Recopilación de las Leyes*, 91v.-240.

⁵¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 189-191.

⁵² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 184.

que contaba con numerosos enemigos fuera y dentro del propio clero y que, durante la regencia y bajo los gobiernos criollos, fue calificada como la mejor expresión del despotismo y el fanatismo que se deseaba erradicar.

El 15 de agosto de 1818 la comisaría del Santo Tribunal, establecida en Santafé, ordenó el arresto en Honda de Rafael Barragán y su traslado a Cartagena. En efecto, fue apresado y se quedó a la espera de una embarcación que lo condujera a la citada ciudad. El comisario Santiago de Torres y Peña, el mismo que fungió como defensor del tribunal eclesiástico en el recurso de fuerza interpuesto por Barragán ante las instancias judiciales criollas, actuó ahora con bastante autonomía⁵³. El decreto firmado por Fernando VII, mediante el cual se restableció el Santo Oficio, posibilitó una acción más expedita en contra de quienes estaban incurso en conductas que caían bajo su jurisdicción. Eso marcó una diferencia entre el breve periodo sin dicho tribunal y el que le siguió, pero tal circunstancia fue válida tanto para las zonas realistas, fieles a la Junta de Regencia, como para las autónomas y luego independentistas americanas. El retorno del absolutismo no significó, en términos generales, un fortalecimiento inmediato de la Iglesia, pero la persecución a la heterodoxia religiosa tomó un mayor impulso que en los años inmediatamente anteriores, sin que por lo demás alcanzara grandes dimensiones, toda vez que no se tenían los recursos para ello. El recurso de fuerza no procedía en estos casos y, con ello, los tribunales civiles le cedían un espacio importante para actuar al Santo Oficio.

El proceso independentista puso a prueba la jurisdicción eclesiástica ejercida a través de los tribunales. Nuevos discursos surgieron para sustentar la apelación a los jueces civiles y la Constitución se convirtió en la fuente principal de los argumentos. Frailes, seculares, vecindarios e individuos de dudosa ortodoxia acudieron al recurso de fuerza para franquear el obstáculo de la jurisdicción eclesiástica, por lo general sin ningún resultado positivo. Tanto patriotas como regentistas procedieron de forma similar.

⁵³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 289-294.

5. OBISPOS, GOBERNADORES ECLESIÁSTICOS, CABILDOS CATEDRALICIOS

A raíz de la crisis de la monarquía española, las autoridades diocesanas en América se vieron abocadas a enfrentar una situación compleja de consecuencias impredecibles, para lo cual tuvieron que valerse de todo su bagaje político y doctrinal y de una gran capacidad para amoldar su conducta a condiciones tan variables como aquellas en las que ejercieron su ministerio. Debieron sobrellevar la expulsión de los obispos por parte de las autoridades criollas, el establecimiento de los tribunales de purificación y los destierros de sacerdotes, así como la exacción de sus recursos y la invasión de sus jurisdicciones. Buscaron por todos los medios mantener el control de la estructura diocesana, exigiendo las rentas correspondientes, organizando los concursos para proveer los beneficios y defendiendo la jurisdicción de sus tribunales. Dentro de sus propias filas, vieron erigir el fantasma de la división con los intentos de creación de nuevos obispados y la insubordinación de muchos de sus miembros. A continuación, se busca dar cuenta de la forma como las jerarquías eclesiásticas enfrentaron lo anterior en medio de los cambios sucesivos de gobierno.

REACCIONES A LAS EXIGENCIAS DEL MOMENTO

El proceso independentista afectó considerablemente la institución obispal. En algunos casos, creó nuevas situaciones, mientras que en otros simplemente ahondó lo que ya venía sucediendo. En las zonas dominadas por los patriotas, los obispos en propiedad trataron de prolongar su estadía hasta cuando las condiciones se los permitieron, para al final ser expulsados, luego

de lo cual debieron dejar en su lugar a un vicario de su confianza. En las sedes vacantes, fueron los gobernadores eclesiásticos quienes debieron asumir el reto que las nuevas circunstancias les impusieron, situación que favoreció a los criollos y que trataron de mantener —como en el caso de Santafé— al rechazar el ingreso del obispo designado¹. Las zonas que permanecieron bajo el control de la regencia buscaron por todos los medios retener a sus respectivos obispos o, allí donde no se habían posesionado, reclamar su pronta presencia. Cuando el obispo de Panamá, Joaquín González de Acuña, renunció a la mitra, el Consejo de Regencia le respondió el 14 de octubre de 1811 que no estaba en condiciones, dada la prisión del papa, de dar una respuesta definitiva; sin embargo, le ordenó dejar en su reemplazo al vicario capitular y presentarse en Cádiz. De inmediato, a partir de consideraciones políticas, el virrey reaccionó mostrando su inconformidad con tal decisión. La partida del prelado, según él, dejaría a la Iglesia sin dirección. Adicionalmente, llamó la atención del Consejo Supremo sobre un hecho que en el momento era el fundamental. Se trataba de un obispo oriundo del mismo lugar “y como tal ha de tener y tiene amor a su patria y esta, a excepción de muy pocas, vive contenta de ver en la silla episcopal a uno de sus hijos y no sé cómo miraría su separación”².

Los obispos, provisosores y gobernadores eclesiásticos fueron objeto de fuertes presiones por parte de las autoridades del momento para que apoyaran sus decisiones y, en no pocos casos, para que transfirieran al gobierno los recursos que estaban a disposición de aquellas, pero, en la misma o en mayor medida, los eclesiásticos reclamaron constantemente no solo lo que se les adeudaba, sino lo que requerían para impulsar nuevos proyectos, como si no existiese una guerra en marcha que estaba afectando profundamente las finanzas del gobierno. No obstante, esta actitud se correspondía con la de la metrópoli, desde donde llegaban órdenes para invertir los recursos que no existían, en una demostración de su desconocimiento de las condiciones en las que virreyes, gobernadores y tribunales buscaban resolver la crisis de la monarquía en América.

¹ El tratamiento que le dieron las autoridades criollas al obispo Sacristán estuvo íntimamente ligado a los cambios políticos particulares que sucedieron a partir del 20 de julio de 1810. En principio, se llegó a aprobar su ingreso a la ciudad, luego se le dio la posibilidad de hacerlo solo bajo ciertas condiciones y, al final, el 16 de diciembre de 1811 rechazaron definitivamente su desplazamiento a la capital del arzobispado. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 238-244; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 704-707.

² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 23, f. 315.

Cada obispo tuvo su propia idea y valoración acerca del desempeño de las diferentes instancias de gobierno, más aún de las relacionadas con la administración de bienes, y nada les impidió formular sus críticas e indicar cuáles eran los caminos más adecuados a seguir. Virreyes y gobernadores de provincia, de acuerdo a las circunstancias en las que ejercían sus funciones, sortearon de diferente manera esta invasión a su fuero, que en parte se explica por el tipo de acciones sociales que asumían los obispos y para las cuales buscaban garantizar los recursos necesarios. Las *fundaciones*, como hospicios, casas de recogida, escuelas, etc., más allá de las necesidades que buscaron resolver, constituían un baluarte para la Iglesia, cuyas autoridades estaban lejos de aceptar que decayeran. El arraigo y control social que les facilitaban constituían una condición central de su labor evangélica, la cual, desde su perspectiva, estaba por encima de los avatares de la Corona o de la república. En tal sentido, continuaron exigiendo del gobierno el soporte económico necesario, como un derecho propio, acorde con su misión³.

Como era de esperar, los cabildos eclesiásticos siguieron cumpliendo un papel fundamental al incidir en las decisiones de obispos, gobernadores eclesiásticos y provisores o al asumir directamente responsabilidades que comprometieron el conjunto del clero. Los cinco primeros años de gobierno criollo le plantearon a la jerarquía religiosa numerosos interrogantes que debieron responder. Desde los que comprometían políticas generales de gran repercusión—como el patronato real, la creación de nuevos obispados o el nombramiento en propiedad de candidatos a beneficios— hasta asuntos circunstanciales—como la organización y ejecución de determinadas ceremonias, avalar una contribución del clero o autorizar la lectura en los templos de una proclama del gobierno de turno—. Los miembros de los cabildos eclesiásticos que simpatizaron con la causa independentista, en muchos casos, arrastraron consigo a los miembros realistas, bajo el impulso de las presiones criollas. Cuando lo que estuvo en juego fue la integridad de la Iglesia con sus inmunidades y privilegios, se hizo evidente la acción mancomunada de unos y otros, lo que dio lugar a posiciones aparentemente ambiguas, pero que daban cuenta de cuáles eran

³ Para el obispo de Santa Marta, véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 28, ff. 628; 640-641; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 30, f. 330. Para el obispo de Mérida: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 28, ff. 713-716. Para el obispo de Cartagena: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, ff. 566-580.

sus prioridades. En numerosas ocasiones en las que las autoridades intentaron directa o indirectamente disminuir la capacidad de acción de gobernadores eclesiásticos y cabildos, estos se negaron a aceptar las nuevas condiciones, más aún cuando lo que se pretendía era crear instancias que buscaban eludir la injerencia de las autoridades eclesiásticas. Figuras como la Sección de Negocios Eclesiásticos o la Jurisdicción Eclesiástica Especial para el territorio federal bajo el mando del Congreso de las Provincias Unidas —con su respectivo vicario superintendente que se encargara de atender las relaciones entre este y la Iglesia— fueron descartadas⁴.

La restauración absolutista puso en evidencia de una manera especial las divisiones internas de los cabildos catedralicios y el grado de compromiso que todos habían asumido con los bandos en pugna. Con relación al del arzobispado de Santafé, se llegó a denunciar que un número importante de sus miembros había apoyado a los patriotas⁵. En la provincia de Cartagena, todo el cabildo eclesiástico debió pasar por los tribunales para “purificar” su conducta, dadas las evidencias de que la mayoría había participado activamente a favor de la causa independentista. Cuando el 8 de octubre de 1816 la Real Audiencia absolvió de todo compromiso con los insurgentes al prebendado Luis José Pimienta y además lo recomendó al rey, argumentó a favor del capitular haber sido “el único que dejó de asistir al Coro de su catedral porque en él se borraron las armas de su majestad y se pintó una india en el lugar que ocupaban”⁶. En Santa Marta y Panamá, zonas que permanecieron leales al rey, sus cabildos eclesiásticos no evidenciaron manifestación política alguna que denotara algún tipo de disidencia. El impacto que sufrieron, tanto por la numerosa concurrencia de clérigos provenientes de provincias independentistas como por constituirse la ciudad en sede de la Real Audiencia y del virreinato, así como por las contribuciones que debieron hacer para la defensa del istmo y la implementación de acciones ofensivas, avivó los conflictos, pero todos se mantuvieron dentro de los cauces tradicionales.

Los levantamientos autonomistas afectaron de manera directa los ingresos de los cabildantes eclesiásticos, lo que provocó en ellos interminables

⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 24, f. 211.

⁵ AGN, Anexo-Historia, r. 22, f. 23.

⁶ AGN, Anexo-Historia, r. 21, ff. 411-414.

reclamos⁷. Además de la contribución económica y de los esfuerzos para mantener el orden interno de la provincia, las altas jerarquías religiosas de Panamá y Santa Marta participaron en la implementación de la Constitución de Cádiz y en buscar apaciguar a la rebelde Cartagena⁸. La crisis de la Corona española avivó la fragmentación, pero, al mismo tiempo, puso en evidencia los lazos que existían a pesar de todo entre provincias siempre celosas de su autonomía. La cercanía geográfica, los intercambios comerciales, la dependencia administrativa, las redes personales, entre otros factores, determinaron el grado de acercamiento entre las provincias.

Durante el proceso de independencia, estos vínculos se revistieron de contenidos políticos y fueron instrumentalizados por ambos bandos en dicha perspectiva. Un ejemplo de tal situación fueron los mecanismos que se emplearon en las relaciones entre Quito y Popayán y entre Panamá, Santa Marta y Cartagena. Intereses comunes movilizaron a muchos en procura de acuerdos que no llegaron, pero que sí denotaron la existencia de una franja de la población proclive a los compromisos y de una serie de recursos empleados con dicho propósito. La Iglesia ocupó un lugar importante en todo ello al expresar una posición particular ante los hechos y, en algunos momentos, intentar una diplomacia propia, para la que esperaba el apoyo de los altos funcionarios reales. Los cambios políticos afectaron significativamente a la jerarquía eclesiástica, en especial a sus fueros y finanzas, pero, en simultánea, dispusieron de mecanismos para intervenir en la crisis de la monarquía como sujetos en los que supuestamente podían estar las claves de la solución.

⁷ Como lo manifestaba el magistral Juan José Cabarcas, parte de las rentas de los capitulares de Panamá provenía de las vacantes del arzobispado de Santafé, de cuyo gobierno insurgente nada podían esperar. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 45-50; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 24, ff. 62-63; Anexo-Asuntos Eclesiásticos, r. 24, ff. 68-69. El cabildo catedralicio se vio precisado a autorizar en varias ocasiones traslados de dineros de la diócesis, solicitados por el virrey, además de las contribuciones personales que regularmente se les exigió a sus miembros. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, f. 279.

⁸ AGN Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, f. 258; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 24, ff. 52-59.

RESTAURACIONES: SERVICIOS AL REY Y A LOS PATRIOTAS

Los momentos inmediatos que seguían el cambio de un régimen victorioso a otro que huía derrotado fueron los más difíciles para la institución religiosa, que se enfrentaba a las exigencias de unas autoridades fortalecidas con el triunfo y a las purgas de los respectivos enemigos políticos. Con el paso del tiempo, se lograba una relativa estabilidad para ser quebrada una vez más por un nuevo cambio de gobierno. A la hora de intentar comprender la conducta de las autoridades eclesiásticas durante el periodo independentista, es necesario tener presente esa fluctuante situación que, después de sus primeras manifestaciones, fue hasta cierto punto asimilada y tenida en cuenta como factor fundamental en la toma de decisiones importantes.

Una vez restablecida la autoridad monárquica por las tropas expedicionarias al mando de Morillo los obispos y los gobernadores eclesiásticos se dieron a la tarea de recomponer la estructura interna de sus respectivas diócesis y recuperar los bienes perdidos, hasta donde era posible. El peso de la situación política se impuso en cada una de las acciones adelantadas. Restablecer el orden interno supuso garantizar el monarquismo de cada instancia y de los sujetos que la ocupaban. Todos los prelados desplegaron su máximo esfuerzo en la consecución de tales objetivos y, algunos como el de Mérida, Rafael Lasso de la Vega, se empeñaron en tareas sembradas de obstáculos que otros, aun en condiciones normales, aplazaron o definitivamente eludieron. Lasso realizó la visita a su diócesis y, como era su función, expidió las respectivas advertencias en cada parroquia, removió y designó nuevos curas y, como cierre, convocó el sínodo diocesano con la aprobación del virrey para, según él, “tratar sobre el arreglo de costumbres y uniformar las providencias que se tomaron con motivo de la visita”⁹.

Recuperar los bienes eclesiásticos perdidos durante la Primera República requirió el apoyo de las instancias de gobierno, que no siempre lo ofrecieron. En su momento, hubo sujetos que redimieron capitales de manera ventajosa para ellos y afectaron directa o indirectamente los ingresos de la Iglesia, cuyas

⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, ff. 1-4.

autoridades se movilizaron para lograr revertir tales operaciones. Objetos del culto, cuando no fueron fundidos, terminaron en manos de particulares o pasaron a otros templos. Aun en los casos de insurgentes reconocidos, cuyos bienes fueron objeto inmediato de embargo y secuestro y que tenían deudas con la Iglesia, la recuperación no fue tarea fácil¹⁰. Quienes fueron señalados de lucrarse con bienes eclesiásticos apelaron a los tribunales e iniciaron largos procesos, ante los cuales los obispos pretendieron ejercer su presión con muy relativo éxito. Inclusive, su acción se exponía a que los sindicatos contraatacaran, no solo por las vías legales, sino por otros medios, lo que en una situación de restauración de la autoridad monárquica no era asunto que pudiera tomarse a la ligera¹¹.

Un objetivo central que se trazaron los obispos, una vez las tropas del rey ocuparon el territorio, fue el de restablecer su propia autoridad tanto dentro del clero, como entre los seglares. La expulsión de que fueron objeto por parte de los gobernantes criollos, las críticas formuladas desde diferentes cabildos, los discursos antipeninsulares, el intento de los religiosos por evadir los tribunales diocesanos, la inconformidad de algunas comunidades de pobladores por la indiferencia de los prelados antes sus reclamos fueron, entre otras, situaciones que minaron la autoridad de los prelados. La reconquista ofreció las condiciones necesarias para reafirmar su hegemonía, resquebrajada a causa de la crisis monárquica: una Corona necesitada más que nunca del apoyo de la Iglesia y una estructura eclesial que ya venía afectada por las medidas de los borbones y que sufrió el impacto de los proyectos autonomistas e independentistas de los americanos. No obstante, fueron numerosos los obstáculos que se interpusieron en el propósito restaurador y aún no sabemos qué tanto se anduvo en esa dirección. La Primera República propició una serie de comportamientos políticos en los diferentes cuerpos sociales que inclusive se vuelven a encontrar bajo la reconquista.

Más allá de las declaraciones de respeto a las jerarquías de la Iglesia motivadas por el temor a la represión, cuando las circunstancias se los permitieron, individuos y colectividades pusieron en marcha conductas que cuestionaron el lugar de los obispos, gobernadores eclesiásticos y provisosores. Estas

¹⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, f. 194.

¹¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 194-216; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, f. 154.

manifestaciones, como tantas otras bajo la Primera República, no constituían mayor novedad frente a lo que la tradición monárquica había construido. En muchos casos, se trató de antiguas expresiones que se exacerbaron o que radicalizaron sus contenidos. Las limitaciones impuestas por la monarquía a los obispos a lo largo del siglo XVIII contribuyeron a generar una distancia entre las dos *potestades*, de la que, más adelante, la expulsión de aquellos por parte de los dirigentes criollos fue su expresión más extrema.

Los prelados de la reconquista tuvieron ante sí no solo la posibilidad de restablecer lo que existía antes de 1810, sino también de recuperar parte del terreno perdido con los últimos Borbones. Algunos lo intentaron. El 12 de diciembre de 1818 el cabildo de la ciudad de Popayán discutió sobre la necesidad que tenían los acreedores de que se rebajara del 5 % al 3 % el monto de los réditos. Dada la importancia que para el público en general revestía el tema, la corporación invitó a un cabildo abierto y alentó de manera especial a los altos dignatarios, entre ellos, al obispo, para que asistieran y expusieran su punto de vista al respecto. El objetivo era llegar a un acuerdo, para luego transmitir la solicitud al virrey. La respuesta que el mismo día le hizo llegar el obispo al cabildo constituyó un llamado de atención sobre la necesidad de restablecer plenamente el orden monárquico, lo que puso en cuestión la oportunidad, la conveniencia y la legalidad de tales convocatorias. Para el diocesano, el cabildo mantenía las dinámicas propias de los insurgentes y las reuniones que promovía estaban prohibidas por el rey, razón de peso para negarse a asistir. No obstante, en lo que más se detuvo el obispo fue en la forma en que el cabildo de Popayán se había dirigido a él; un conflicto típico del orden monárquico español, en un nuevo contexto donde ambas partes conocían las consecuencias, también novedosas, que suscitaban sus procedimientos. El obispo manifestó que, según los conocimientos que tenía del decoro con que los cabildos de España —no habló de los de América— trataban a los “señores obispos”, se sirviera comunicarle al Excelentísimo Ayuntamiento que, cuando tuviera algún asunto para informarle, lo hiciera firmando el presidente o al menos dos capitulares, pues de no ser así, no contestaría “hasta que su excelencia me manifieste el privilegio en que se funda para entenderse con mi dignidad por medio de su procurador”¹².

¹² AGN, Anexo-Historia, r. 25, f. 94.

Más allá del hecho de que el cabildo no se dirigiera al diocesano a través de sus más prominentes representantes y de que en lugar de esto hubiera apelado a una figura tan comprometida en los recientes sucesos, como era la del procurador, lo que el obispo pretendía indicarle a la ciudad representada en el cabildo era que su autoridad trascendía en mucho el marco de esa corporación y su legítimo interlocutor se encontraba en otras esferas. El ideal de los obispos consistió en tratar sus asuntos directamente con el rey, con todo lo que ello significaba en términos del ideal de un gobierno compartido. Ante la imposibilidad de llevar a cabo una interlocución de esa naturaleza, se dirigieron a los virreyes para tratar todo tipo de casos, aun los que debían considerarse a nivel local o provincial. La Corona impulsó una dinámica que, por un lado, hizo cada vez más difícil el acceso directo de los obispos al papa y, por el otro, restringió la jurisdicción de los eclesiásticos, determinó que los casos relacionados con la Iglesia se definieran en América y limitó las áreas en las que cabía contender judicialmente, todo lo cual redundó, entre otras cosas, en el hecho de que a los obispos se les recortaron las posibilidades de acceder a las máximas instancias del Estado absolutista con la pretensión de intervenir en decisiones de diverso género¹³.

No obstante, ya fuera con fines de control, con el propósito de conocer determinada situación o para hacerlos partícipes de manera real o ficticia de unas decisiones en las que sus opiniones fueron perdiendo paulatinamente valor, la propia Corona siguió consultando a los diocesanos y dio pie para que estos elevaran por cuenta propia sus informes, proyectos, solicitudes o denuncias. Cada vez más se tendió a identificar a los gobernadores de provincia como los máximos interlocutores válidos de los obispos, lo que por sí solo, al margen del contenido de los asuntos tratados, ya era fuente de malestar de los eclesiásticos y motivo de permanente conflicto. El proceso de independencia y reconquista les brindó, bajo el estímulo de las necesidades de la Corona, la posibilidad de revertir el terreno perdido¹⁴.

Tras el objetivo de restaurar la autoridad real mediante la cimentación de una estructura eclesiástica leal al rey, clérigos avisados entendieron que podían

¹³ Alfredo Sánchez Bella, *La Iglesia y Estado en la América española* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1991).

¹⁴ AGN, Anexo-Historia, r. 25, ff. 111-112rv.

ir más allá, lograr una interlocución que hacía mucho habían perdido e intervenir en los asuntos civiles de los cuales el regalismo borbónico los había excluido. Tarea no obstante difícil ante funcionarios reales celosos de su jurisdicción, élites provinciales larga y fuertemente constituidas, ante las cuales un obispo recién llegado estaba en ostensible desventaja; de ahí que la primera tarea que se proponían los prelados, como tantos otros funcionarios en similares condiciones, era hacerse a un grupo de incondicionales, en el entendido de que debían desconfiar de casi todos los que ocupaban cargos civiles o eclesiásticos y de quienes figuraban como los sujetos principales de la ciudad y la provincia¹⁵. Dispusieron de los tribunales eclesiásticos; pudieron hacer de la asignación de los peores curatos una forma de castigo; los anatemas oportunamente proferidos contra clérigos y seculares contuvieron la acción de los enemigos y las visitas siempre podían encontrar anomalías que sancionar. Aunque su capacidad represiva estuvo lejos de ser discrecional y la dignidad de la que estaban investidos no impedía que eclesiásticos y civiles se rebelaran contra sus acciones, un obispo hábil —como lo era la mayoría— sabía hacer de la configuración de poder en la que se inscribía una herramienta eficaz que daba sus frutos en los momentos de crisis y que, más adelante, incidiría en los proyectos nacionales. La posibilidad de apelar a lo sagrado, en cuanto supuesto legítimo intermediario frente a los hombres, unido a la capacidad para movilizar en su favor una serie de instrumentos institucionales, dotó al poder de los obispos de un carácter especial que les permitió intervenir de manera eficaz en el orden civil, tanto como en el eclesiástico, a pesar de los recortes que la Corona había hecho de su autoridad¹⁶.

Reafirmar la autoridad por parte de los obispos o los gobernadores eclesiásticos supuso adoptar dentro de la Iglesia una política de depuración de sus miembros. Los relevos en los cabildos eclesiásticos, los concursos para ocupar beneficios, la asignación de interinos y la vigilancia de los conventos, entre otros, fueron aspectos que recibieron especial atención y en los cuales ambas potestades debieron actuar conjuntamente. Durante la Primera República, se represaron los nombramientos en propiedad de diversas plazas, toda vez que, a pesar de la insistencia de los criollos para ser tenidos como legítimos sucesores

¹⁵ AGN, Anexo-Historia, r. 25, f. 107v.

¹⁶ AGN, Anexo-Historia, r. 25, f. 111.

del patronato regio, las autoridades eclesiásticas del momento, en su mayoría, desestimaron tal pretensión y prefirieron mantener las plazas vacías o a cargo de interinos. La reconquista se benefició de este hecho y avanzó en la convocatoria de concursos para curatos¹⁷. A las consideraciones de antigüedad, procedencia, relaciones, formación y linaje se les adicionó ahora como prioritario el criterio político¹⁸. De otra parte, se tuvo en consideración el grado de insubordinación de cada pueblo y, en virtud de ello, se designó el cura apropiado. Se investigó el historial de cada clérigo y el concepto de quienes siempre demostraron un realismo intachable fue importante.

En lugares estratégicos, el realismo que se premió fue aquel que se expresó de manera beligerante y práctica que, si bien no asumió funciones militares, sí colaboró con información, movilización de recursos y permanentes campañas proselitistas¹⁹. Sin embargo, consolidar una estructura fiable acarreo una cantidad considerable de conflictos que los obispos o sus representantes debieron sortear en medio de los intereses de cada una de las instancias involucradas²⁰. Ya fuese porque invadían jurisdicciones ajenas o porque chocaban contra el parecer de otros, la actividad de los prelados estuvo signada por el conflicto permanente y la apertura continua de nuevos escenarios de choque y disputa que, no obstante, seguían el patrón tradicional propio de las disputas del Antiguo Régimen²¹. Los obispos fueron artífices de primer orden en la reproducción de estas prácticas y, más precisamente, en la continuación de ellas cuando el orden colonial fue derrotado. La cultura política del siglo XIX les debe a los prelados una parte importante de sus características.

Si, una vez los ejércitos del rey restauraron la monarquía, obispos, provisorios y cabildos eclesiásticos desplegaron toda su capacidad para imponer una planta de curas probadamente realistas, así mismo, las comunidades buscaron muy activamente ser tenidas en cuenta en la designación de sus párrocos.

¹⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, ff. 156-157; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 11-15.

¹⁸ AGN, Anexo-Historia, r. 25, f. 99.

¹⁹ AGN, Anexo-Historia, r. 25, f. 99.

²⁰ AGN, Anexo-Historia, r. 25, ff. 101, 118.

²¹ Marie-Danielle Demélas, *La invención política: Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*, trad. por Edgardo Rivera Martínez (Lima: IFEA / IEP, 2003), 83-127; McFarlane, *Colombia antes de la Independencia*.

Hubo las que abogaron por aquellos que habían sido apresados por desleales al rey, descalificando tales acusaciones, pero también las que, a nombre del realismo, denunciaron y se opusieron al nombramiento de los que para ellas eran patriotas consumados. En ello, dieron cuenta de un conocimiento detallado de los recorridos políticos de los curas, a la vez que —lo que resultaba más grave aún— de su desconfianza con relación a la posición política de las jerarquías eclesiásticas. “No conviene en modo alguno que se provean los curatos por el cabildo de canónigos de Santafé”²², exclamaba el apoderado del curato de Matanzas, pues, según él, todos habrían jurado contra el rey. Acompañaba su misiva una lista con los nombres de los clérigos que rechazaban, con un comentario al frente de cada uno de ellos: el doctor Manrique, “capital enemigo del rey”; el doctor Campos “fue congresista y dio sus votos para desterrar al I. S. Arzobispo”; el doctor Gómez, “alborotador en Tunja, refinado patriota”; el cura Pinzón, “elector que fue en Neiva y abominable patriota”; el cura Barreto, “patriota y hombre perdido”. Remataba su escrito al virrey Montalvo negándose a admitir a ningún clérigo socorreño porque, después de treinta años, la experiencia les había enseñado que entre cincuenta de ellos apenas se encontraría uno “medio bueno”, dada su inclinación “a la revolución y entregados a todos los vicios”²³.

El vecindario de Matanzas y su apoderado exageraron tanto en la evaluación de los curas como en la del cabildo eclesiástico, pero pusieron en evidencia que, para cualquiera de los bandos en guerra, llegado el momento, el establecimiento de una nómina confiable era un asunto que, hasta cierto punto, debía considerar los factores locales implicados en la recepción de un determinado ministro. Si bien la orientación general de cada bando fue garantizar al máximo la lealtad de los nuevos propietarios de beneficios, seleccionados en el marco de los cánones y de lo dispuesto por el patronato, con relación al derecho de presentación por parte del soberano, las circunstancias políticas de cada momento llevaron a transacciones entre el poder civil y el eclesiástico, que implicaron eventualmente suavizar los controles o introducir cambios en lo dispuesto por las normas del patronato²⁴.

²² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, f. 497.

²³ Todos los conceptos sobre los curas en: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, f. 497.

²⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, f. 887-913; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 30, ff. 404-413.

No se trató solo de garantizar en los curas seleccionados la lealtad política, definida esta en términos generales, sino que se exigieron un grado y unas formas determinadas. De otro lado, la crisis y las prioridades políticas y militares que esta imponía no fueron suficientes como para dejar de lado exigencias tradicionales, principalmente cuando lo que estaba en juego eran plazas en parroquias con altos ingresos. Las tendencias y pugnas dentro de las filas patriotas y las realistas fueron un factor importante al momento de seleccionar a los curas, de igual manera que su condición social. Cuando el provisor del arzobispado de Santafé rechazó los pedidos de los presbíteros Torres y Peña para ocupar, mediante concurso, plazas importantes de la diócesis, buscó marginar al realismo más radical de la ciudad, tanto como evitar que miembros de familias poco prestantes accedieran a las parroquias de mayor reconocimiento, como explícitamente lo señaló²⁵. Así mismo, los cambios que cada nuevo gobierno impuso con el propósito de garantizar la lealtad política tuvieron que adaptarse a las formas tradicionales de promoción eclesiástica, para lo cual obispos, provisores y cabildos se constituyeron en sus principales defensores, en lo que consideraron se jugaba el destino de la Iglesia. Para el provisor De Mier, las aspiraciones de los hermanos Torres y Peña eran “quiméricas” y “escandalosas”, pues por encima de ellos había clérigos muy superiores en méritos y origen.

Al momento de cubrir las plazas vacantes, obispos, provisores y gobernadores eclesiásticos trataron al máximo de que un número importante de aquellas no fuera a concurso, así que nombraron sacerdotes por cuenta propia en condición de interinos, se demoraron en hacer públicas las convocatorias y eludieron el cumplimiento preciso de las normas de procedimiento, todo ello bajo el pretexto de estar cumpliendo con lo establecido por el patronato real, de lo cual las autoridades civiles tenían una versión opuesta. Los concursos para ocupar beneficios eclesiásticos constituían un fenómeno ya de por sí muy complejo, en el que los diversos intereses y tensiones internas de las diócesis se condensaron e hicieron evidentes. Con la crisis de la monarquía, sobrevinieron nuevos factores conflictivos y estratégicos tanto para la Iglesia como para el respectivo gobierno civil del momento. El solo hecho de la alta cantidad de plazas que podían estar en juego y, en consecuencia, el considerable número

²⁵ Todo lo relacionado con la presentación a concurso de los hermanos Torres y Peña en: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, ff. 499-515 v.

de aspirantes que competían por ellas hablan por sí solos de la importancia social que tales eventos suponían.

Cerca de un año tardó el provisor de la diócesis de Santafé en cumplir lo ordenado por el virrey a propósito de la convocatoria hecha en 1817 para cubrir 68 plazas. Solo la amenaza de acudir a las armas reales hizo que cediera²⁶. Aproximadamente 250 clérigos de la más diversa condición se presentaron en esa ocasión: curas propios, tenientes, interinos, presbíteros sueltos, diáconos, menoristas, tonsurados y de hábitos talarés²⁷. Aunque la costumbre había impuesto la confirmación por parte del vicepatrono del primer nombre que aparecía en las ternas presentadas por los provisos, estos se idearon diversas estrategias para asegurar la confirmación de sus favoritos rotándolos en los dos primeros lugares de ternas presentadas para diferentes beneficios, así como la exclusión de los que no contaban con su favor manteniéndolos en el tercer puesto o, en el peor de los casos —como hizo el provisor De Mier con Santiago Torres y Peña, en la situación ya comentada—, dejándolo por fuera de las ternas. Obispos y provisos cumplieron con diseñar estas últimas a partir de los miembros de la Iglesia afines a la Corona o al bando patriota, según el momento, pero evitaron que las presiones llegaran hasta el extremo de entregar totalmente a la “potestad civil” el control de los concursos. Por el contrario, buscaron restablecer las dinámicas tradicionales de estos eventos manteniendo niveles de autonomía en función de una constante reivindicación de los fueros eclesiásticos.

Simultáneamente con las acciones tendientes a cimentar la estructura eclesiástica sobre una base política fiable, las jerarquías hicieron esfuerzos por imponer un orden en la recaudación y en la contabilidad del ramo de los diezmos que sostenían dicha institución. Así como la Corona fue usufructuando cada vez un mayor porcentaje del recaudo con relación a lo inicialmente pactado, con el paso del tiempo, su intervención en la administración del ramo fue mayor. No obstante, la disputa se mantenía y la crisis de la monarquía facilitó

²⁶ Lo ocurrido en el concurso convocado en la diócesis de Santafé sirvió de precedente para que, meses más tarde, el virrey Sámano le advirtiera de modo perentorio al obispo de Mérida la necesidad de ceñirse estrictamente a lo establecido en el real patronato con ocasión del concurso que se proponía abrir para proveer curatos en su diócesis. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 156-157.

²⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, ff. 602-682.

el hecho de que tanto los funcionarios reales como los gobernadores eclesiásticos y los obispos, de acuerdo a las circunstancias de cada lugar, intentaran ir más allá de lo que las reales cédulas establecían e invadieran jurisdicciones de la contraparte. El obispo de Popayán pretendió llegar muy lejos al respecto. Tras el hecho cierto del desorden encontrado, se erigió como una especie de director del ramo, sin detenerse en miramientos frente a los funcionarios reales. En este caso, su acercamiento al virrey le sirvió para disimular su desconocimiento de las instancias provinciales, directas responsables del recaudo. Establecer una relación permanente con la más alta autoridad del virreinato, en la que los asuntos institucionales y los personales se confundían, constituyó el mecanismo al que el prelado acudió de forma sistemática, lo que exigía una crítica continua a las autoridades locales, un debilitamiento de ellas, para al final concluir de todo esto que la autoridad eclesiástica estaba mejor dotada que los civiles de la provincia para desempeñar determinadas funciones y, en efecto, pasar a los hechos y asumirlas²⁸. Los ministros provinciales de hacienda constituyeron otro frente de disputas para las curias, motivadas por la inoperancia de los funcionarios, la necesidad de sostener económicamente la estructura diocesana y el interés de los obispos por tener un control absoluto sobre el diezmo²⁹. Los funcionarios reales reafirmaban su dependencia exclusiva del gobernador respectivo, su apego a los códigos y, en general, los fueros que tenía el ministerio que ocupaban y ante lo cual no eran “árbitros para ceder”³⁰.

CREACIÓN DE OBISPADOS

Además de las críticas situaciones ya descritas que generó el proceso independentista, las autoridades diocesanas, en particular las del arzobispado de Santafé, debieron enfrentar una que, por su naturaleza e implicaciones, revestía aun mayor gravedad. El 25 de agosto de 1810 la Junta Suprema de

²⁸ AGN, Anexo-Historia, r. 25, ff. 110.

²⁹ AGN, Anexo-Historia, r. 25, f. 124.

³⁰ AGN, Anexo-Historia, r. 25, ff. 121-128.

Pamplona³¹ convocó mediante edicto “al clero y sujetos ilustrados” a una reunión para resolver dos asuntos: “¿Es conveniente la erección de obispo de Pamplona? ¿Se puede proceder a la elección de obispo?”³². Dicha convocatoria se suspendió por decreto del 5 de septiembre, pero el 17 de octubre se determinó llevarla a cabo el 20 de noviembre del mismo año. Las prórrogas se sucedieron hasta que se estableció el 20 de enero de 1811 como la fecha definitiva en la que debía hacerse presente en Pamplona, como se indicó en el primer intento, todo el clero y las personas “ilustradas” de la provincia. En su defecto, se dio la posibilidad de mandar por escrito la respuesta acerca de la conveniencia de erigir el obispado y, en caso de ser afirmativa, enviar un poder para que alguien, a nombre del ausente, eligiera al eclesiástico que estaría al frente de la nueva diócesis³³.

La junta de gobierno fue muy activa en la convocatoria e hizo que se conociera en todos los curatos y parroquias de la provincia. El clero reaccionó de diversas maneras y expresó las dudas que el proyecto generaba. Algunos respondieron y se mantuvieron en sus pueblos; otros no contestaron, pero de inmediato se dirigieron a los gobernadores eclesiásticos en busca de orientación. Hubo propietarios de beneficios que, sin haber respondido a las autoridades civiles, dieron instrucciones a sus tenientes acerca de la manera como debían conducirse en la asamblea. Algunos replicaron que el asunto era tan grave y trascendental que no disponían de las luces necesarias para dilucidarlo, mientras otros, declarando una supuesta ignorancia al respecto, de todas formas intentaron argumentar a favor de la posición que asumían³⁴. No es posible establecer qué tipo de respuesta fue mayoritaria, pero es evidente que el proyecto de erección de obispado generó gran tensión e incertidumbre dentro del clero, bajo la convicción de que su realización rompía los límites establecidos.

Para no pocos, esa ruptura afectaba algo más que una estructura organizativa y funcional y comprometía mandatos sagrados. Las respuestas del cura

³¹ Ciudad creada en 1549 por Pedro de Ursúa y Ortún Velázquez de Velasco, capital de la provincia del mismo nombre, ubicada al norte de la Audiencia de Santafé.

³² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 595-596.

³³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 602-606.

³⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 597.

del pueblo de Cúcuta, Joaquín María Amado, ilustran lo anterior³⁵. En un primer momento, se excusó ante el presidente y los vocales de la Suprema Junta Provincial de Pamplona de asistir y emitir voto alguno, aduciendo que se trataba de asuntos “al cual más espinosos”, propios de profesores de derecho canónico. La excusa no le sirvió y de nuevo fue requerido, ante lo cual y para que, según él, su silencio no fuera calificado de malicioso o “incivil”, se decidió a responder las preguntas, no sin antes indicar que esperaba no desatar la indignación de la junta. Consideró que, en términos generales, era bueno para el provecho espiritual de los fieles la creación de una mitra en la provincia. Con relación a la segunda pregunta, que interrogaba sobre la posibilidad de proceder a elegir un obispo, encontró que constaba de dos partes: erigir la Iglesia en catedral y elegir al pastor. Frente a esto afirmó que ni la Junta Suprema Provincial ni asamblea alguna que se formara podían hacer tales cosas sin contravenir la disciplina eclesiástica. El cura Joaquín María Amado fue más allá y le negó al poder civil la facultad de convocar juntas o asambleas para tratar dichos temas. La disciplina de la Iglesia, según él, derivaba de Cristo, no de la potestad regia o civil; en consecuencia, la convocatoria era una usurpación del derecho, un acto temerario que se asemejaba al pensamiento de Calvino, quien buscó que los concilios generales fueran convocados solo por los emperadores y no por el Sumo Pontífice. La sana doctrina de los católicos, en opinión del cura Amado, enseñaba que el derecho a convocar un “concilio nacional” solo lo tenía el patriarca o primado, uno de carácter provincial, el arzobispo, y uno diocesano, el obispo.

El cura de Cúcuta alertó sobre la facilidad con la que, al desconocerse lo anterior, se podía producir un cisma; por consiguiente, reafirmó su posición de que los nuevos obispados solo podían erigirse por los sínodos provinciales y aceptó que, en circunstancias críticas, como las que en esos momentos vivía la Iglesia, al haber sido hecho prisionero el papa, era imposible recurrir a él, como se había regularmente establecido desde el siglo x. En último caso y si todo lo anterior no era tenido en cuenta, el cura indicó que era ineludible la consulta a los ordinarios que gobernaban las iglesias de la provincia. Acosado por las presiones de las autoridades civiles, el clérigo llegó hasta a obviar las consultas

³⁵ La posición del cura Joaquín María Amado en: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 597-601.

a los altos jerarcas de la Iglesia, pero estableció un límite infranqueable en la decisión interna del propio clero, sin interferencia civil alguna. Por último, descartó que hubiera una urgencia extrema para actuar en el sentido en que la junta quería y planteó que habría que esperar a que, más adelante, el papa confirmara lo actuado.

De los argumentos dados por el sacerdote de Cúcuta se infieren las razones expresadas por la Junta Suprema de Pamplona para erigir el obispado y nombrar al respectivo prelado. En primer lugar, se trataría de una acción encaminada a salvar la religión. La incursión napoleónica al territorio español, las amenazas que se cernían sobre el continente americano y la prisión del papa exigían que la estructura eclesiástica se fortaleciera. Se adujo la necesidad de nuevas ordenaciones sacerdotales, ante un supuesto declive del número de clérigos y ante el hecho de que los obispos que quedaban en el reino eran regentistas que se negaban a realizarlas. Para los promotores del nuevo obispado, su acción estaba lejos de propiciar el cisma que su contraparte buscaba prevenir. Eso hace evidente que la valoración que se tenía del papa no era tal como para que la ausencia de su beneplácito inmediato fuera un grave problema. Igual cosa se puede pensar de la percepción que se tenía de los obispos de las otras provincias del virreinato. Quienes promovieron la erección del nuevo obispado, si bien con los ajustes que un tiempo de crisis exigía, pretendieron situar su acción dentro de la ortodoxia y se concibieron a sí mismos como adelantados defensores de la religión y la Iglesia. En ningún momento, se expresaron a favor de una separación o de asumir un camino autónomo en dichas materias.

No obstante, circularon papeles anónimos en los que, proclamando el respeto a la Iglesia, los argumentos se llevaron hasta extremos no conocidos en estos territorios. En uno de ellos, se propuso que si los obispos de Caracas, Mérida y Cartagena se negaban a impartir “la orden episcopal a los electos por las provincias que ahora tratan de ello”, deberían ser declarados como apóstatas y procederse al secuestro de sus bienes³⁶. La justificación para proceder de esa manera era una copia de lo que se argumentaba con relación al poder del rey que, al ser depuesto por Napoleón, dejaba al pueblo autorizado para reasumir la soberanía. En el plano eclesiástico, la imposibilidad de acudir al papa

³⁶ Papel anónimo citado por Joaquín María Amado: *AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos*, t. 23, f. 600.

debería cambiar la práctica observada en “la erección de catedrales y elección de obispos”³⁷ y validaba “reasumir la antigua disciplina”³⁸ que habría puesto esa potestad en manos del clero y del pueblo. Sin expresarlo oficialmente, los supuestos a partir de los cuales la Junta Suprema convocó al clero y a los notables eran los mismos de los anónimos que el cura de Cúcuta consideraba debían ser recogidos y sometidos al concepto de catedráticos y al tribunal de la fe. El pueblo y el clero, prescindiendo del papa y de los obispos, reasumían una facultad que en algún momento de la historia habían tenido, principio que escandalizaba a no pocos sacerdotes que, como el de Cúcuta, buscaron invalidar.

La actividad que desplegó la junta para hacer realidad la convocatoria, elaborando oficios y movilizándolo personal hasta los más remotos curatos, tuvo una respuesta no menos intensa por parte del clero provincial que se opuso al proyecto y, más adelante, también de los gobernadores del arzobispado. Después de la conmoción creada por hechos similares ocurridos en El Socorro, estos elaboraron una pastoral, dirigida al clero de esta provincia, en la que fijaron su absoluto rechazo ante lo ocurrido y alertaron frente a la irrupción que pudiera darse de nuevos proyectos de similar carácter³⁹, lo que se hizo evidente en la provincia de Pamplona, razón por la cual hicieron circular allí también la comunicación.

Luego de varios aplazamientos, las juntas por fin se llevaron a cabo los días 21 y 22 de enero de 1811, sin llegar a definición alguna sobre los temas propuestos. El cura de Cúcuta, en carta a los gobernadores eclesiásticos, expresó su satisfacción “al ver que el dedo de Dios deshizo el proyecto meditado por aquella Junta”⁴⁰. El 27 de julio de 1811 el cura de Suatá dio cuenta a los gobernadores eclesiásticos de haber recibido la pastoral que estos emitieron el 15 de marzo y haberla puesto inmediatamente en circulación por todos los curatos de su partido⁴¹. Ahora la devolvía con la firma de los respectivos curas, algunos de los cuales creyeron necesario añadir frases de apoyo a lo allí consignado por los altos jerarcas: el cura de Guycán expresó estar listo para sacrificarse por la

³⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 600.

³⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 600.

³⁹ Biblioteca Nacional de Colombia, fondo Quijano 136.

⁴⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 607.

⁴¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 610-612.

defensa de la Iglesia y por la “libertad eclesiástica”; el de la parroquia de La Capilla también escribió estar dispuesto al sacrificio, con “todo [mi] gusto”⁴² por propender al cabal cumplimiento de lo que en la pastoral se indicaba. Esta siguió un itinerario similar en cada uno de los partidos de la provincia y así como algunos explícitamente manifestaron su apoyo al certificar que la habían recibido, otros firmaron y guardaron silencio respecto a su posición.

Adicionalmente, hubo quienes fueron más lejos al aprovechar la ocasión para anexar sendas cartas exponiendo el rechazo que les había suscitado la convocatoria a erigir obispado y lo que habían llevado a cabo para evitar tal cosa. “Girón, fiel a sus principios y protestas no tiene, ni tendrá parte en unas novaciones extemporáneas, interesadas, insensatas y peligrosas”, escribió el cura Eloy Valenzuela⁴³. El cura de Cócota de Suratá, en su comunicación a la curia de Santafé, vinculó la arbitrariedad de las autoridades civiles al intervenir en la jurisdicción eclesiástica con la ilegitimidad que conllevaban los actos de soberanía que a título de autoridad estaban desplegando⁴⁴. Este tipo de manifestación resulta excepcional en un contexto en que la mayoría de los clérigos evitó calificar las acciones políticas de las juntas criollas y limitó sus quejas al ámbito eclesiástico. En ello, se puede observar el hecho de que no todos los que protestaron por la interferencia civil en los asuntos de la Iglesia estuvieron en desacuerdo con las acciones de autonomía política de las juntas de gobierno. Otros, a pesar de compartir el absolutismo del cura de Suratá, en consideración a su seguridad personal, optaron por guardar silencio en unas circunstancias de suma incertidumbre y cuando las propias jerarquías del clero habían autorizado ciertas actividades de los gobiernos disidentes.

Aunque la reivindicación de crear nuevos obispados surgió del mismo impulso que motivó el autonomismo político, la experiencia probó que la suerte de ambos ámbitos no estaba indisolublemente unida y que el éxito de uno bien podía convivir con el fracaso del otro. Crear nuevos obispados, en cuanto a la iniciativa civil, formó parte central del proyecto criollo de ciudades de segundo orden, pero no logró hacerse realidad.

⁴² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 612.

⁴³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 608.

⁴⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 609.

No solamente las élites civiles del virreinato se quejaron de ser excluidas y consideraron estar preparadas para desempeñar los más altos cargos del Estado, como lo formuló Camilo Torres en el memorial que a nombre del cabildo de Santafé dirigió a la Junta Central⁴⁵. Miembros del clero, llegado el momento, también manifestaron su interés en tener el control directo sobre las estructuras eclesiásticas de su respectiva provincia en lo que se reconoce la incidencia de una corriente proclive al galicanismo, que venía desarrollándose desde mucho tiempo atrás, pero también el efecto de las características propias del ordenamiento político de la monarquía⁴⁶; provincias y ciudades con altos niveles de autonomía que las reformas borbónicas no habían eliminado, un sistema de pesos y contrapesos que estimulaba la competencia entre los diferentes cuerpos y dentro de cada uno de ellos. Adicional a esto, estaba la dinámica propia de la carrera eclesiástica que alimentaba en un sector de sus miembros la ambición por escalar hasta los más altos peldaños de la jerarquía eclesiástica; ambición que dejó al descubierto el presbítero José Antonio Torres y Peña en su escrito contra el canónigo Andrés Rosillo⁴⁷. La lucha permanente por obtener cada vez beneficios mejor remunerados y alcanzar un cargo en un cabildo diocesano no era suficiente para las élites. La meta, así esta fuera remota, fue obtener un obispado, por lo que no extraña la existencia de grupos influyentes, dispuestos inclusive a seguir caminos no muy ortodoxos para alcanzarla.

Al presbítero de Málaga, Juan Nepomuceno Escobar, las autoridades de la reconquista le siguieron juicio por apoyar la causa insurgente, incitar al uso de la violencia contra los españoles y entrenar milicias en la plaza pública. Los testigos ampliaron la lista de sus delitos: estimulaba a las tropas rebeldes antes de salir a campaña; él mismo confeccionaba la lista de los milicianos y ordenaba perseguir a quienes no asistían a los entrenamientos militares; comandó tropas y estuvo acompañado de sobrinos y hermanos cuando se acercó el comandante realista Calzada; era el "oráculo" de los jueces de Málaga, para cuyas providencias siempre lo consultaban; fue vicepresidente y vocal en la junta de gobierno; recibió la orden para que, en compañía de los jueces, obligara al vecindario a jurar la independencia; utilizó el púlpito para promover

⁴⁵ Camilo Torres, *Representación del Cabildo de Bogotá, capital del Nuevo Reino de Granada a la Junta Central de España, en el año de 1809* (Bogotá: Imprenta de Nicolás Lora, 1832).

⁴⁶ Calderón y Thibaud, *La majestad de los pueblos*, 125-151.

⁴⁷ Torres y Peña, *Precaución contra el Manifiesto*.

la desobediencia al rey y a España; fue autor de un decreto que se leyó en las cuatro esquinas de la plaza, en el que se ordenaba destruir los puentes, no prestar auxilio a las tropas del rey y combatirlos, así fuera con hondas y palos; en las tropas que hacía de jefe, junto con sus parientes, tuvo enfrentamientos en cercanías de Moravita y el Valle, donde hubo derramamiento de sangre; con relación a las tropas de la reconquista, llegó a expresar que no se sabía si eran soldados de España o se trataba de un grupo de ladrones; manifestó que ya no existía rey, toda vez que Napoleón lo había apresado; publicó en el púlpito los reglamentos y las constituciones insurgentes, jurándolas y haciéndolas jurar. Pero la acusación más importante que se le hizo fue la de pretender ser obispo de Pamplona cuando se quiso erigir una diócesis en dicha ciudad⁴⁸.

En el intento de creación del obispado del Socorro, a diferencia del de Pamplona, es más evidente el apoyo inicial de un número importante de sacerdotes de esa provincia, sin que dejaran de percibirse de igual forma muchas voces de inconformidad. A estos, por lo general, al momento de rendir cuentas ante las autoridades realistas, se les adicionó a ese cargo otros más que los comprometían de lleno con la causa independentista, similar a lo visto con el presbítero Escobar para el caso de Pamplona⁴⁹. En tal sentido, la creación inconsulta de una nueva diócesis se integró en la idea general de sus promotores acerca de la transformación política que se llevaba a cabo, la cual fue quizás la manifestación más radical del impacto que el proceso de ruptura con la metrópoli traía para la Iglesia. Ante los jueces, estos sacerdotes pretendieron hacer creer que su presencia en las asambleas que discutieron la constitución del nuevo obispado había sido, en el mejor de los casos, presionada por las circunstancias o que si llegaron a votar a favor de tal innovación, lo hicieron de manera premeditadamente equívoca, sufragando dos veces para buscar que el voto se anulara, de acuerdo a los cánones⁵⁰. Las presiones a las que aludieron en sus confesiones tendieron a particularizarse en cabeza del gobierno civil de la provincia, al cual se le trasladó la iniciativa de semejante hecho⁵¹. En sus exposiciones, los sacerdotes aparecen como los instrumentos pasivos de un

⁴⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, ff. 87-135.

⁴⁹ AGN, Anexo-Historia, r. 20, ff. 705-718; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, ff. 497-498.

⁵⁰ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 83-91.

⁵¹ AGN, Anexo-Historia, r. 20, ff. 142-148.

gobierno que tuvo la fuerza suficiente como para obligarlos a debatir y votar sobre la creación del obispado. Para los jefes realistas que idearon el cuestionario que se les aplicó a todos los sacerdotes sumariados, la decisión se tomó mediante asamblea y el instrumento que se empleó en la definición fue el de la votación directa de cada uno de los asistentes⁵².

En su defensa, varios clérigos coincidieron en señalar que las autoridades civiles de la provincia habían ordenado asistir. Se trató de una reunión mayoritariamente constituida por clérigos y en sus votos estuvo la suerte del proyectado obispado. La asamblea se realizó en la capital de la provincia y, en principio, debía reunir a todos los párrocos, suplentes e interinos de aquella. Dado el carácter decisorio del voto, este se convirtió, según lo que se desprende de las confesiones de los clérigos, en objeto de reflexión e instrumentalización. La lejanía de los curatos y las parroquias con relación a la capital de la provincia, así como supuestos problemas de salud, llevaron a que algunos propietarios de beneficios se excusaran y, en su lugar, enviaran a sus tenientes o suplentes, con los cuales previamente acordaron en qué sentido deberían emitir su respectivo voto. Hubo quienes, al momento de hacerlo, se alejaron del recinto rumbo a sus pueblos; otros, como ya se ha señalado, votaron dos veces con el propósito de que el sufragio se anulara conforme a lo establecido en los “sagrados cánones”; algunos se idearon la manera de permanecer en la asamblea y no votar; otros más votaron afirmativamente, pero, al mismo tiempo, prepararon cartas de retractación dirigidas a los gobernadores eclesiásticos⁵³. Ya sea que efectivamente se hubieran comportado de la forma que refirieron en sus declaraciones o que se hubiera tratado de excusas y justificaciones, lo cierto es que un grupo significativo de curas participó en la asamblea, debatió sobre el tema e hizo del voto el recurso legítimo de decisión.

El 28 de noviembre de 1810, en respuesta a la solicitud formal del síndico procurador general de la villa del Socorro, la Suprema Junta Provincial de esta localidad convocó al clero y al vecindario de la provincia para el día 10 de diciembre, con el fin de erigir silla obispal y al sujeto que la habría de ocupar⁵⁴. Previamente, cada pueblo se reuniría para escoger a dos representantes,

⁵² AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 144.

⁵³ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 89r.

⁵⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 648.

quienes con el conjunto del clero se harían presentes el día señalado. Las veinticinco cabezas de familia que se dieron cita en la casa del alcalde de San Antonio de Padua de Pinchote decidieron que el único con conocimientos suficientes sobre el tema era el cura del lugar y lo hicieron su exclusivo representante⁵⁵. Congregados el cura, los alcaldes y los vecinos de la parroquia de Onzaga, decidieron confirmar al apoderado que, desde tiempo atrás, llevaba los asuntos contenciosos del pueblo y designaron al alcalde como su otro diputado⁵⁶. Los sacerdotes de Barichara, tanto el propietario como su teniente, se excusaron de asistir, el primero por carecer de “las luces necesarias”, en un tema del que a su parecer no había “ejemplar en el derecho”, y el segundo por enfermedad y por tratarse de un asunto tan “superior a [su] pequeñez”⁵⁷. El cura de la parroquia de Sincelada argumentó que debía solemnizar las fiestas del lugar; otro tanto afirmó el de Onzaga, quien prometió remitir su voto por escrito⁵⁸. Los de Mogotes⁵⁹ y Curití⁶⁰ dijeron no poder hacer nada sin el consentimiento de su superior. Lorenzo Amaya, el cura de San Gil, afirmó que se quedaba “discurriendo lo más conveniente”⁶¹. Los del valle de San José y Pinchote, de manera clara y directa, manifestaron que estaban prontos a obedecer “con afecto y voluntad”⁶².

Las capitales de provincia tuvieron un papel definitivo en estos proyectos criollos de erección de nuevos obispados. A pesar del alto número de curatos rurales, las circunstancias y los recursos propios de las ciudades capitales les daban un peso decisivo: propietarios de beneficios —ya fuera porque tenían suplentes que los reemplazaban o porque simplemente se ausentaban de ellos— hacían de la capital su domicilio casi permanente; las comunidades religiosas tenían allí sus sedes, concentraban personal y centralizaban las labores administrativas, así poseyeran vastas extensiones rurales; en la cabecera provincial funcionaron instancias de apelación del clero comprometido en

⁵⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 649.

⁵⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 651.

⁵⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 662.

⁵⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 664, 666.

⁵⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 675.

⁶⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 665.

⁶¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 656.

⁶² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 672-673.

asuntos disciplinarios o relacionadas con el pago del estipendio. Además de numeroso, el personal eclesiástico que hacía de la capital provincial su residencia temporal o permanente era el más poderoso e influyente, por lo que es de suponer que el paso dado por la provincia al convocar la asamblea para la erección del obispado contó con el apoyo de buena parte de dichos clérigos. Sin embargo, es igualmente cierto que cuando la cabecera rivalizó con otras villas o ciudades, estas se constituyeron a su vez en foco de una posición propia y, con frecuencia, contraria a la asumida por la capital. Era el caso del propietario del beneficio de Girón⁶³, respecto al proyecto impulsado principalmente por la ciudad de Pamplona, o el de San Gil con relación a la posición del clero de la villa del Socorro.

Las expresiones anteriormente reseñadas se repitieron en las comunicaciones que decenas de parroquias remitieron a la Junta Suprema de la Provincia. Como es evidente, la respuesta del clero no fue homogénea. Al igual que lo ocurrido en Pamplona, hubo sacerdotes que, al acusar recibo de la convocatoria, argumentaron su rechazo al proyecto. Para el cura de Simácota, José Ignacio Plata, la provincia del Socorro efectivamente necesitaba obispado, ya que con solo apreciar su situación geográfica y las consecuencias que de ella se derivaban, se hacía evidente: nunca había en ella un prelado de la metrópoli; muy rara vez se aparecían los visitantes; en más de veintiocho años que llevaba de cura, nunca tuvo una visita; aunque en 1781 había estado allí S. I. Caballero y Góngora, no lo hizo, según el cura Plata, propiamente por su celo pastoral. Adicionalmente, según el mismo, la provincia contaba con los recursos suficientes como para mantener la mitra y el coro. Advirtió, sin embargo, que se trataba de una materia ardua y que, para él, no había “facultades en el clero, ni en la Junta Provincial y mucho menos en el pueblo”⁶⁴ para crear una nueva mitra, erigir nueva catedral y separarse de la antigua Santafé. Según el cura Plata, desde el siglo XII, la unión de los obispados era reservada a la Santa Sede, por lo que la separación debía serlo igualmente. Al mismo tiempo y de manera ambigua, el sacerdote citó un canon del IV Concilio Toledano que facultaba al concilio provincial para efectuar esos cambios, pero dadas las dificultades para reunirlos, sugería que la creación del obispado debía hacerse

⁶³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 608.

⁶⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 658.

en concilio episcopal, para lo cual no veía dificultad alguna. Aunque tratando siempre de protegerse, agregó que las dificultades que realmente existieran se las ocultaría su ignorancia y esta misma le impediría entender cabalmente a los autores consultados. Remató citando otra fuente que exigía “el consentimiento del obispo del territorio”⁶⁵ en el que se erigiría el nuevo obispado. El cura de Simácota concluyó su comunicación a la Junta Suprema señalando que “estas y otras razones que me hacen fuerza me obligan a excusarme de semejante acto”⁶⁶.

Tanto el cura de Cúcuta con relación al proyectado obispado de Pamplona, como el de Simácota con relación al del Socorro, presionados por una situación de hecho que involucró a todos los pueblos de cada una de esas provincias, cedieron ante la pretensión de las autoridades civiles y de algunos clérigos de desconocer, en un primer momento, la aprobación papal. No obstante, se mantuvieron firmes e inquebrantables en la idea de que se trataba de un asunto exclusivamente eclesiástico y en el que el parecer del obispo y del cabildo de la diócesis de la que buscaban segregarse eran definitivos.

La Junta Suprema del Socorro y el clero que la secundaba fijaron su posición oficial ante las críticas que su acción suscitó⁶⁷. Si bien aceptó la posibilidad de consultar a los obispos del reino, dejó claro que las normas de la Iglesia recomendaban tal procedimiento como un acto de cortesía y, en ningún caso, como una obligación ni menos como una instancia en la que se pudieran decidir estos asuntos. La junta y sus seguidores se enfrentaron a la necesidad de justificar que tanto la erección del obispado como la elección de su titular no eran, en primera instancia —y en el fondo, en ningún caso—, un tema interno y exclusivo de la Iglesia. Este fue el principio a partir del cual habían actuado. Un primer argumento consistió en afirmar el carácter secular —no espiritual— de la erección, entendida en la versión de la junta poco menos que como una acción administrativa encaminada a señalar unos límites geográficos y unas rentas determinadas, igual si se trataba de crear una diócesis en un nuevo territorio o de dividir una ya existente, como era el caso. Para la segunda y

⁶⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 658v.

⁶⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, f. 658v.

⁶⁷ Manuel Plata, *Apología de la provincia del Socorro, sobre el crimen de cismática que se la imputa por la erección de obispado* (Santafé de Bogotá: Imprenta Real de don Bruno Espinosa de los Monteros, 1811).

más importante justificación, se apeló al cristianismo primitivo, durante el cual, según la junta, la elección de obispo trascendió el marco de la organización eclesiástica y ese factor externo no fue otro más que el *pueblo*. Se reconocía que esa práctica había sido abolida desde hacía varios siglos, pero las circunstancias especiales que rodeaban tanto a la Corona española como al papa justificaban ese retorno a unos principios que, por lo demás, según la Junta del Socorro, nunca habían dejado de estar vigentes, así por diferentes motivos haya habido necesidad de introducir cambios y adaptarlos a los tiempos. El papa, los concilios provinciales, los obispos de diócesis limítrofes y a cuanta instancia puramente eclesiástica se apelara para salvar la independencia de la Iglesia, bajo ese argumento, fueron descartados.

El *pueblo*, amparado en la referencia a un momento fundacional, irrumpía esta vez para constituir su Iglesia y desconocía en los hechos cualquier autoridad eclesiástica diferente a la que él mismo se proponía erigir. No obstante, con el ánimo de apaciguar la situación, la junta señalaba al mismo tiempo que el *pueblo* no transmitía la potestad espiritual, sino un “juicio de idoneidad”⁶⁸, lo que abría de nuevo la puerta para que interviniera el papa, solo que el grado de libertad que le concedía a este remitía una vez más al *pueblo* y sus facultades. Por esta vía, la Junta Suprema del Socorro vinculó la elección del obispo con la participación popular y con el carácter que ella misma se arrogaba de ser una instancia soberana.

Más allá de la invocación reiterada a la fase inicial de la historia del cristianismo y al *pueblo* como factor determinante por considerar, el argumento decisivo se refería a las atribuciones propias del real patronato, dando por hecho que la Junta Suprema del Socorro era su legítima depositaria, en cuanto instancia consagrada por el pueblo soberano. De esta forma, la junta asumió la elección del obispo como un ejercicio de su soberanía. Desde esta perspectiva, la acción nunca descartada de acudir al papa, más allá de las ambigüedades mediante las cuales se expresó dicho propósito, fue entendida como una simple formalidad que confirmaría una situación de hecho. La soberanía de la junta hacía que los demás argumentos a favor de su proceder pasaran a un segundo plano y, al llegar a este punto, el debate en torno a la erección del obispado confluía en la disputa política del momento entre las cortes y las juntas autónomas

⁶⁸ Plata, *Apología de la provincia del Socorro*, 19.

de gobierno americanas. La legitimidad de estas y la facultad que las asistía para asumir el patronato real fueron los dos temas centrales de una discusión que se buscó saldar recurriendo al pueblo soberano y a la idea de que el patronato era una potestad anexa al Estado y no a la persona del rey u otro funcionario. La conclusión lógica era que las juntas podían erigir obispados y elegir obispos, como lo había hecho el rey, en el supuesto de que este hubiese obviado cualquier consulta a la Iglesia, lo que no había sido estrictamente el caso.

Si el debate político entre España y América se trasladó al plano eclesiástico, ocurrió lo mismo con el conflicto entre ciudades que se escenificó dentro del Nuevo Reino, hasta el punto en que la erección del obispado pareciera ser una consecuencia más de aquel. La Junta del Socorro le reclamó a la curia de Santafé beneficiarse con los recursos de esa provincia, ya fuera porque los invirtiera en obras de caridad que solo beneficiaban a los pobres de esa capital o porque sirvieran para levantar centros de educación que obligaban a los nativos del Socorro a trasladarse hasta la sede del virreinato a costa de grandes erogaciones⁶⁹. La Junta del Socorro y el clero que la apoyaba rápidamente pasaron en sus argumentaciones del plano económico al de la organización jerárquica de la Iglesia diocesana, para desconocer cualquier autoridad y jurisdicción de los gobernadores eclesiásticos de la diócesis de Santafé sobre la provincia y su clero. Bajo esos supuestos, la junta se consideró con la facultad suficiente como para negar el *pase* a cualquier comunicación que procediera de las autoridades eclesiásticas de Santafé y, en general, de instancias ajenas a la provincia. Se proclamó como válido el hecho de cortar la comunicación con otras iglesias particulares, sin reconocer centro alguno distinto al de la silla papal, sin que por lo demás esta fuera objeto de una especial y objetiva atención⁷⁰.

Una especie de federalismo eclesiástico, erigido sobre la matriz del llamado federalismo político, buscó abrirse paso como reivindicación de unos intereses provinciales, cuando no de una simple ciudad y su contorno, que, a su vez, hacían de la noción de *soberanía* el fundamento de las transformaciones que se anunciaban en diferentes niveles, incluido el eclesiástico. Este proyecto que legitimó y buscó la autonomía de las *iglesias provinciales* fue puesto a prueba y no logró sus objetivos.

⁶⁹ Plata, *Apología de la provincia del Socorro*, 3.

⁷⁰ Plata, *Apología de la provincia del Socorro*, 30.

Aunque en el caso del Socorro se percibe la fuerte voluntad de sus élites civiles y de un grupo importante del clero, también es evidente que no hubo un consenso y que, pese a la distancia y el marginamiento que se alegaban, la curia de Santafé tenía una notable influencia sobre el clero y la población. Las respuestas dadas por los sacerdotes a los jueces de la Reconquista aludieron en múltiples ocasiones a la pastoral que los gobernadores del arzobispado de Santafé habían hecho difundir profusamente condenando la erección del obispado y que habría hecho desistir del intento a muchos. Al explicar sus actuaciones, la Junta Suprema del Socorro se presentó como defensora de una posición intermedia y enfatizó en que el camino por ella recorrido había logrado contener las pretensiones más extremas de “espíritus acalorados”⁷¹. Todo indica que hubo diversas posiciones sobre la erección del obispado y no solo en el sentido en que lo señalaba la junta.

Cuando las acciones adelantadas por esta fueron calificadas de cismáticas por los gobernadores eclesiásticos, estos introdujeron un elemento nuevo que tenía la capacidad potencial de incidir en el carácter de esas divergencias internas del clero. Por primera vez y de manera enfática, se aludió a posibles enfrentamientos bélicos entre gentes de la misma provincia por razones religiosas, de lo cual, según la junta, serían responsables los gobernadores del arzobispado. La amenazante pastoral de estos no produjo las acciones violentas que temió la junta, pero sí llevó a que muchos indecisos y aun clérigos que acogieron en principio el proyecto del nuevo obispado terminaran rechazándolo.

El entonces cura de Tabio, José Antonio Torres y Peña, persistente en su reconocido realismo, participó en la gran controversia que suscitó la erección del obispado del Socorro. Su *Precaución contra el manifiesto que trata de alucinar a los sencillos y cohonestar el cisma del Socorro* fue un intento por destruir los diversos argumentos a favor del mencionado proyecto⁷². Una a una fue desmontando las justificaciones para la erección del obispado. Como el autor del “manifiesto” contra el cual escribía era el canónigo Andrés Rosillo, el mismo que había sido elegido obispo del Socorro, los argumentos de Torres y Peña, sin descuidar los asuntos doctrinales en juego, intermitentemente aludieron a aspectos personales de aquel. Rosillo estableció una relación de necesidad entre

⁷¹ Plata, *Apología de la Provincia del Socorro*, 25.

⁷² Torres y Peña, *Precaución contra el manifiesto*.

preservar la religión en la provincia y la libertad política, pues, según su parecer, respecto a lo primero, no se podía esperar solución alguna de la diócesis a la que pertenecían ni de las limítrofes, porque seguían “sistemas opuestos a nuestra libertad” y, en consecuencia, El Socorro debía erigirse en obispado por sus propios medios. Ante esto, Torres y Peña exclamaba: “¡Pobre religión, si su subsistencia y conservación dependiese de la libertad que se ha propuesto el autor!”⁷³, y concluía preguntándole cuál era la libertad de los cristianos durante los primeros siglos.

A diferencia de Rosillo, Torres y Peña establece en este contexto una separación absoluta entre religión y política y es a partir de ella como ve viable la existencia de la religión católica en ámbitos de naturaleza política diferente y hasta opuesta⁷⁴. Para él, las libertades políticas criollas estaban lejos de ser condición necesaria de la religión y tampoco lo era la homogeneidad política. El cura de Tabio vio acertadamente en la invocación a la etapa primitiva del cristianismo, hecha por Rosillo y los líderes de la erección del obispado, una manera de difamar las normas y los procedimientos vigentes. Adicionalmente, como para ese retorno al pasado se necesitó primero afirmar la existencia de una “universal revolución del orbe”⁷⁵, Torres y Peña impugnó esa idea y, a la luz de la historia eclesiástica, concluyó que tal revolución no lo era tanto y que el caos que se anunciaba para la Iglesia estaba lejos de ser real, por lo que el argumento resultaba ser apenas un ardid para ocultar el desprecio hacia los cánones.

Un eslabón fundamental en la cadena de justificaciones de la creación del obispado consistió, como ya se ha visto, en el papel preponderante otorgado al *pueblo*. La Junta Suprema del Socorro, al considerarse la representante del pueblo soberano, decidió a su vez convocarlo para que, en asamblea y junto al clero, decidiera lo referente a la nueva erección. De otro lado, al invocar la etapa primitiva del cristianismo, lo que interesaba sobre todo era resaltar el carácter decisorio del *pueblo* en el nombramiento de los obispos. Ante esto, Torres y Peña señaló los límites que tuvo esa participación popular que, en ningún caso, habría sido decisiva y, en cuanto a la transmisión de la “potestad espiritual”, absolutamente nula. Más allá de esas consideraciones, la crítica del cura fue

⁷³ Torres y Peña, *Precaución contra el manifiesto*, 82.

⁷⁴ Torres y Peña, *Precaución contra el manifiesto*, 82-83.

⁷⁵ Torres y Peña, *Precaución contra el manifiesto*, 87.

especialmente aguda y pertinente al preguntarse acerca de cuál *pueblo* era al que aludían Rosillo y los demás promotores del obispado. ¿Acaso se trataba de uno que se organizaba por parroquias, se reunía en asambleas, nombraba electores, conformaba colegios electorales y emitía votos personales?⁷⁶ Al hacer esta descripción de las acciones populares que las juntas de gobierno promovieron, Torres y Peña no solo buscó mostrar en toda su evidencia que el *pueblo* de la Antigüedad era otro, sino también la impostura de Rosillo, quien pretendía, al amparo del discurso vigente de la soberanía popular, depositar en esta la “potestad eclesiástica” y la “facultad de revocar sus leyes”, creando la ilusión de que así fueron las primeras etapas del cristianismo.

Para que el argumento fuera consistente con las normas que regulaban la relación entre el poder civil y la Iglesia, era necesario introducir la figura del patronato y la forma de hacerlo era considerar que este se hallaba inmerso en la noción de soberanía. Así lo proclamó la Junta Suprema y lo defendió en su manifiesto Rosillo. Por el contrario, a partir de una perspectiva histórica, Torres y Peña buscó demostrar que la definición del patronato era ajena a la de soberanía. Se trataba de un derecho personal, que no se podía “transmitir, ni comunicar, ni prescribir, según las leyes”⁷⁷. Para él, tanto era así que para ordenar sacerdotes y asignar beneficios era suficiente el obispo legítimo, pues la autoridad del patrono se requería solo donde se había establecido esta figura y donde “era conferido, reconocido y aprobado por la Iglesia”⁷⁸. La soberanía no incluía el patronato, puesto que el pueblo no estaba en condiciones de transferirlo: podía resguardar la soberanía real y traspasarla al gobierno que estableciera, pero no podía ceder lo que nunca había tenido ni podía tener. Adicionalmente, para que pudieran nombrarse párrocos y obispos, lo que se requería, en primer lugar, no era propiamente la autoridad del patrono, sino que hubiera “Iglesia separada de donde pudieran serlo legítimamente”⁷⁹. Una vez que esto se cumpliera, ahí sí se requería la aplicación del patronato, sobre la base de que este fuera “efectivo, constante y no dudoso y cuestionable, como el que ahora se nos

⁷⁶ Torres y Peña, *Precaución contra el manifiesto*, 14.

⁷⁷ Torres y Peña, *Precaución contra el manifiesto*, 62.

⁷⁸ Torres y Peña, *Precaución contra el manifiesto*, 56.

⁷⁹ Torres y Peña, *Precaución contra el manifiesto*, 54-55.

propone”⁸⁰. Pero aun si no se compartían estas ideas, para Torres y Peña, el patronato tampoco autorizaba a nadie para erigir a su antojo nuevos obispados.

El cura de Tabio dejó sin piso varias de las afirmaciones del canónigo Rosillo, al tiempo que expresó de manera clara la posición de la Corona frente al tema crucial de la relación entre la Iglesia y el gobierno civil. Concluyó que la erección del obispado del Socorro había sido el fruto de ambiciones personales, para lo cual no se había dudado en manipular el significado del patronato. Tanta habría sido la impostura, según él, que cuando el orden de las cosas consistía en primero erigir el obispado mediante un Breve Apostólico y luego designar al obispo, en El Socorro no se habría “tratado de erigir un obispado para tener obispo; sino de hacer un obispo que quiere serlo por su antojo y para ello, forjar una erección; por lo que tan ilegítimo es el obispo, como nula la erección”⁸¹. Para el cura de Tabio, la democracia, con su invocación al *pueblo*, era un engaño para que triunfaran los ambiciosos.

El contenido de la pastoral⁸² que difundieron los gobernadores eclesiásticos de Santafé, en lo general coincidió con lo expresado por Torres y Peña. No obstante, al tratarse de la máxima instancia jerárquica de la diócesis, la posición doctrinal y canónica que defendió, además de constituirse en la oficial, sirvió de base para anunciar acciones específicas en contra de todo lo actuado por parte de los promotores del nuevo obispado. Dado el lugar especial que estos últimos le otorgaron al *pueblo*, tanto en sus argumentos como en sus acciones, los gobernadores eclesiásticos, por su parte, no dejaron de plasmar su posición al respecto y delinearon con claridad lo que para la Iglesia era ese sujeto que —por lo menos en el discurso y en ciertas prácticas— irrumpía como instancia de legitimación en espacios cada vez mayores. Quizás se ha analizado con cierta amplitud el *pueblo* del que hablaban, escribían y al que convocaban las élites criollas laicas, mientras que del *pueblo* de la Iglesia, en las

⁸⁰ Torres y Peña, *Precaución contra el manifiesto*, 55.

⁸¹ Torres y Peña, *Precaución contra el manifiesto*, 71.

⁸² Juan Bautista Pey de Andrade y José Domingo Duquesne, *Carta Pastoral de los SS. Gobernadores del arzobispado de Santafé al venerable clero secular y regular y a todos los fieles de la diócesis. Sobre la erección de obispado y elección de obispo en la villa del Socorro* (Santafé de Bogotá: Imprenta Patriótica, 1811).

circunstancias específicas de la ruptura de América frente a España, no tanto, más allá del convencional *pueblo de Dios*⁸³.

Mientras los dirigentes de la Junta del Socorro, al igual que en muchas partes, encomiaban al pueblo, portador de una soberanía tal que lo autorizaba para erigir nuevos obispados, los gobernadores eclesiásticos, por el contrario, se refirieron a él como sujeto de pecado y a la vez objeto del pecado de otros que pretendían inculcarle la independencia de la Silla Apostólica. En un momento en el que la noción de *pueblo* se relacionó con derechos, igualdad y libertad, los jerarcas de la diócesis dieron su propia versión en sentido negativo: el *pueblo* no tenía derecho alguno “para separarse de la Iglesia y abandonar su legítimo pastor”⁸⁴. Se trataba de un *pueblo* que, por el bautizo, había accedido tanto a la posibilidad de su salvación eterna como a un cautiverio terrenal bajo la vigilancia de su pastor. La libertad, por otra parte, vista a la luz de la gracia y del pecado, implicaba la idea de la corrección y el castigo. Se trataba de un *pueblo* que debía asumir su condición de cautivo, bajo la dirección del clero y cuyas acciones de independencia frente al poder eclesiástico debían ser castigadas oportunamente y más en un contexto de “libertinaje” como en el que se vivía, cuyo contenido último encerraría la amenaza de una fuerte persecución contra la Iglesia. *Pueblo* que había caído en la falta de pretender otorgar “jurisdicción espiritual” sin tener tal facultad y cualquiera que fuera su intervención de por sí ya era un desconocimiento del papa, quien era el único que podía autorizarlo a actuar en un sentido determinado.

No obstante, este *pueblo*, por muchos y graves motivos culpable, era al mismo tiempo una criatura influenciable, ya fuera mediante la exaltación de lo que supuestamente serían sus “derechos” o por medio de la amenaza y el terror, en lo que se expresaba la visión de los mencionados gobernadores respecto a

⁸³ Guerra, *Modernidad e independencias*, 351-381; Guerra y Lempérière, *Los espacios públicos*, 196-224; Thibaud, *Repúblicas en armas*; John Leddy Phelan, *El pueblo y el rey: la revolución comunera en Colombia, 1781* (Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1980); Jaime Rodríguez Ordóñez, *La revolución política durante la época de la Independencia: el reino de Quito 1808-1822* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2006); Rodríguez, *La independencia de la América española*. Sobre las soberanías en lucha, véase: Antonio Annino, “Soberanías en lucha”, en *De los imperios a las naciones iberoamericanas*, dir. por Antonio Annino, Luis Castro Leiva y François-Xavier Guerra (Zaragoza: Ibercaja Obra Cultural, 1994), 229-253; Antonio Annino, *Silencios y disputas en la historia de Hispanoamérica* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia / Taurus, 2014).

⁸⁴ Pey de Andrade y Duquesne, *Carta Pastoral de los SS. Gobernadores*, 5.

los líderes criollos que integraban las juntas de gobierno. Los eclesiásticos, al tiempo que definieron al *pueblo*, plantearon el conflicto en torno a quién le pertenecía y quién debía dirigirlo. En cualquier caso, para los gobernadores eclesiásticos, el *pueblo* que intervenía en la elección de obispos no era otra cosa que “las heces y vulgacho de los legos”⁸⁵. Esta valoración moral se unía a la doctrinal que se derivaba de la contraposición según la cual “Jesucristo Nuestro Señor Sacerdote Eterno es la fuente del sacerdocio y no los pueblos”⁸⁶. Pretender ocupar el lugar de Jesucristo era, en resumen, la marca de este pueblo al que por semejante herejía no le cabía otro castigo que la excomunión mayor, si no se retractaba de lo actuado por él.

La pastoral de los gobernadores eclesiásticos integró los argumentos doctrinales y de organización interna de la Iglesia, con el anuncio de las medidas prácticas a tomar. Estableció un plazo perentorio para que clérigos y laicos se retractaran de lo hecho y denunciaran cualquier conducta contraria a la doctrina expresada en la pastoral, incluida la producción y difusión de papeles que justificaran las nuevas erecciones. Se esperaba que los anuncios de excomunión para unos y otros y la destitución de sus cargos para los curas fueran suficiente mecanismo para operar un arrepentimiento general⁸⁷. Los eclesiásticos sentenciaron que era “inexcusablemente necesario o depender del papa en la erección, elección y consagración de obispos o abandonar la religión católica”⁸⁸. Sin embargo, la Iglesia no permite de buenas a primeras que sus *ovejas* tomen el camino que quieran. Se confió en que el miedo que produjeran estos anuncios de excomunión llevara a que los fieles retornaran a la tutela de sus pastores;

⁸⁵ Pey de Andrade y Duquesne, *Carta Pastoral de los SS. Gobernadores*, 11.

⁸⁶ Pey de Andrade y Duquesne, *Carta Pastoral de los SS. Gobernadores*, 17.

⁸⁷ De acuerdo a las confesiones que rindieron ante los jueces eclesiásticos, efectivamente muchos sacerdotes se retractaron de lo hecho a favor de la erección del nuevo obispado, una vez conocieron la pastoral y las sanciones que en ella se anunciaron. El presbítero doctor Francisco Fernández fue acusado de haber sido adicto a la independencia, animar a la población en contra de España y leer papeles insurgentes, organizar juntas y ser elegido diputado por el pueblo de San Gil a la asamblea que crearía el obispado del Socorro, entre muchos otros delitos. En su confesión, manifestó que “su voto fue que se eligiese obispo y crease [obispado] pero que nunca se pasase a la aprobación hasta que viniese la orden del Metropolitano y Silla Apostólica y que fuese con todos los requisitos que exigen las leyes canónicas y en prueba de ello luego que salió la orden anatemizando a los que habían dado el voto si no se retractasen de él, inmediatamente se retractó como se puede ver en la Curia Metropolitana”. AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 831r.

⁸⁸ Pey de Andrade y Duquesne, *Carta Pastoral de los SS. Gobernadores*, 16.

al fin y al cabo, el *pueblo*, en la versión de los eclesiásticos, no tenía “derecho para separarse de la Iglesia [...] ni libertad para pecar, sin ser corregido”⁸⁹. “Mantener la unidad de la Iglesia a cualquier costo”⁹⁰ fue el grito de combate del clero, lo que no sin razón alarmó a la Junta Suprema del Socorro, que vio en esas manifestaciones el preludio de una guerra en torno a cuestiones religiosas.

Frente al *pueblo soberano* de las juntas y de sus seguidores, los jerarcas de la diócesis erigieron un *pueblo* que, en beneficio de su salvación eterna, debía aceptar la tutela de su *pastor*. Se entiende entonces por qué, en la referida pastoral, también se rechazó la idea propagada por las juntas según la cual el pueblo tenía la facultad para conceder el patronato, en franco desconocimiento de la potestad exclusiva que tendría el papa en esa materia. Los gobernadores eclesiásticos entendieron que la Iglesia se veía abocada a enfrentar a un *pueblo* que, desde su misma definición, era un enemigo a vencer, al que rápidamente se identificó con el francés, tanto así que todo el peso de la argumentación recayó en la bula que Pío VI expidió con motivo del nombramiento del llamado primer pseudoobispo Alexandro Espilly⁹¹. Contra ese *pueblo* promovido por las juntas y contra estas, los jefes de las diócesis desarrollaron su propia idea del *pueblo*, que sustentaba una acción precedida de amenazas y ponía en alerta a curas y laicos para resistir “con todo vigor”⁹². Esta idea contribuyó a deslegitimar la transferencia del patronato a los criollos.

Después de 1812 no se encuentran acciones a favor de la creación de nuevos obispados por cuenta de gobierno provincial alguno de manera unilateral, lo que no implica que ese objetivo se haya descartado de plano. Varias ciudades lo mantuvieron en la lista de sus reivindicaciones, incluidas poblaciones realistas como Pasto. Con la llegada de las tropas de reconquista en 1815, los intentos autonómicos al respecto, especialmente los llevados a cabo por el clero del Socorro, fueron objeto de investigación y castigo y el republicanismo triunfante en 1819 definitivamente cerró toda posibilidad de erigir obispados al margen de la autorización papal y del gobierno central. Este último se fortalecería, en gran parte por las necesidades que imponía la guerra y una política

⁸⁹ Pey de Andrade y Duquesne, *Carta Pastoral de los SS. Gobernadores*, 5.

⁹⁰ Pey de Andrade y Duquesne, *Carta Pastoral de los SS. Gobernadores*, 23.

⁹¹ “Bula expedida el 13 de abril de 1791”, *El Catolicismo*, n.º 61 (1 de septiembre de 1852), Bogotá. Biblioteca Nacional de Colombia, colección hemerográfica, microfilm MF-251.

⁹² Pey de Andrade y Duquesne, *Carta Pastoral de los SS. Gobernadores*, 23.

frente a la Iglesia que le dio prioridad a buscar el reconocimiento de la Santa Sede para la nueva nación, promover en los cabildos catedralicios a los sujetos más cercanos a la transformación política y convencer a los obispos que se resistieron a abandonar el país para que aceptaran al nuevo gobierno⁹³. En ningún caso, las autoridades criollas dieron muestras de querer apoyar expresiones locales de autonomía eclesiástica que, de otra parte, tampoco se expresaron con la intensidad en que lo hicieron durante los años 1810 y 1811 en las ciudades de Socorro y Pamplona. La redistribución de cargos debió ser un factor más que contribuyó a apaciguar dichas corrientes. Si bien cada diócesis mantuvo su independencia respecto a las demás, ninguna de ellas pretendió constituirse en una “Iglesia nacional”, ni en su interior se intentaron segregaciones en tal sentido, ni tampoco los respectivos gobiernos civiles lo propiciaron, lo que no impidió que estos se lanzaran tras sus beneficios. La oposición frente a esa injerencia que, a nombre de los cánones y de situaciones legales ya constituidas, intentaron obispos y gobernadores eclesiásticos resultó infructuosa y estos se vieron desbordados por decenas de solicitudes que no pudieron hacer más que aceptar. Muchos sacerdotes fueron retirados de sus parroquias para dar paso a los recomendados por los altos jefes independentistas. En otros casos, se obligó a intercambiar beneficios, ante lo cual no valieron quejas ni conatos de reclamos judiciales. La lista entregada por el gobierno fue tan numerosa que condicionó futuras asignaciones y concursos.

A través de estas imposiciones, las autoridades civiles tuvieron la capacidad de renovar una parte de la estructura diocesana de curatos y parroquias de acuerdo a sus intereses políticos y también personales⁹⁴. Sin embargo, la jerarquía eclesiástica, al tiempo que se vio obligada a ceder en estos aspectos, buscó la manera de sacar provecho de los factores que tenía a su favor, en procura de preservar la unidad e integridad de la Iglesia. El provisor del arzobispado Nicolás Cuervo, en su comunicación del 17 de septiembre de 1819 a Bolívar, resumió las difíciles tareas a las que se veía abocado y sacó las conclusiones que eran de su interés. Manifestó lo arduo que le resultaba tener que atender

⁹³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 441; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 284, 469; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 284, 469.

⁹⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 303-314, 380-383, 388-426, 439-447. Años atrás, los realistas habían tenido una conducta similar. Para la diócesis de Cartagena, véase: AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 28, ff. 292-314.

al mismo tiempo, por un lado, el orden interno del clero y la orientación espiritual de su grey y, por el otro, “el interesante negocio del régimen político y dirección con que debemos conducirnos”⁹⁵. En consecuencia, solicitó el apoyo del gobierno para unir al clero, dado que había detectado la existencia de un grupo que se encontraba vacilante, y adicionalmente le pidió decretar un indulto general para los eclesiásticos que hubieran podido delinquir en asuntos de Estado. En contraprestación, se comprometió a aplicar todo su celo en controlar la conducta política del clero. Las necesidades de cada una de las dos “potestades” dieron lugar a un difícil equilibrio entre ellas. El 17 de diciembre de 1819 el gobierno central ordenó a los comandantes de provincia auxiliar a la “jurisdicción eclesiástica contra los principales subversivos del dogma y sus concernientes”⁹⁶, medida que agradeció el provisor, pero de igual forma, se vio presionado por el gobierno para que incitara a los curas a ceder una parte a favor del Estado al momento de percibir los novenos y el estipendio⁹⁷. Las autoridades civiles buscaron sacar el máximo provecho de la estructura eclesiástica traspasando límites legales, pero sin afectar directamente aspectos que pudieran ser considerados fundamentales para la Iglesia⁹⁸.

La creación de juntas autonómicas en la Nueva Granada en 1810 abrió paso a la implementación de mecanismos que buscaron incidir al más alto nivel de la organización eclesiástica. Se pretendieron redefinir las condiciones para la creación de los obispados y los criterios en los que se fundaría la legitimidad de tales actos, un propósito de grandes dimensiones que, aunque fallido, condensó importantes corrientes civiles y religiosas.

Ya se tratara de salvaguardar los márgenes más amplios posibles de autonomía para la asignación de beneficios, garantizar la captación y uso del diezmo, controlar a los clérigos de su jurisdicción o, en un caso extremo, evitar la erección de obispados, entre otras situaciones complejas que debieron enfrentar las autoridades eclesiásticas, estas encontraron la manera de sortearlas con relativo éxito. En esto se aprecia su propia capacidad y la forma como

⁹⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 601.

⁹⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 441.

⁹⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 445.

⁹⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 581-583; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 451.

supieron apoyarse en los diferentes gobiernos, así tuvieron que ceder parcialmente ante ellos.

La república victoriosa se propuso normalizar el funcionamiento de cada diócesis e imponer su lealtad a través de una negociación permanente. Atrás quedaron los conatos de crear *iglesias provinciales* a través de nutridas asambleas de clérigos y élites civiles, con todo lo que ello significó en cuanto a pretender invocar la soberanía de *los pueblos* para desconocer las instancias eclesiásticas superiores.

6. PATRONATO

Pese al intento de no innovar y guardar las normas establecidas en lo relacionado con la Iglesia, durante el proceso independentista, las autoridades civiles y militares las desconocieron en muchas ocasiones, ya fuera ignorando el fuero eclesiástico o imponiéndole cargas adicionales al clero¹. Más allá del cúmulo de incidentes que se presentaron, el conflicto fundamental y hacia el cual muchos confluyeron fue la disputa en torno al patronato, su carácter, alcances y legítimo portador. A continuación, se busca determinar cuáles fueron los intereses y los sujetos involucrados en dicha disputa, los significados de los que fue revestida y los interrogantes que dejó planteados a la naciente república.

UNA MIRADA LOCAL

Además de las relaciones entre las jerarquías religiosas y los gobiernos —ya fueran monárquicos o patriotas o entre los curas y los tribunales civiles— en el marco del real o pretendido patronato, las poblaciones también tuvieron su forma particular de acercarse a esta última figura. Las críticas circunstancias políticas del momento les permitieron a las comunidades aludir a un derecho sobre aquel, en principio entendido como la facultad de elegir por sí mismas el sacerdote que estaría al frente de su parroquia, sin que tuvieran que someterse al resultado de concurso alguno convocado por el obispado. Estas manifestaciones de afirmación local se llevaron a cabo ante las autoridades eclesiásticas, como también ante las civiles, a las que solo se

¹ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 470.

les pretendía reconocer la función de confirmar al escogido por los feligreses. Esta interpretación tenía un respaldo normativo, que, en la argumentación del procurador de la parroquia de Puente Real, se fundaba en la Ley de Partida y el derecho canónico². Estos intentos tuvieron dificultades para prosperar, aun dentro de los límites permitidos por las normas y, en ningún caso, las comunidades llegaron a tener la posibilidad de ampliar sus posibilidades al respecto. Los concursos promovidos por las respectivas diócesis —además de las diferentes modalidades de las que disponían para ocupar las vacantes— fueron los instrumentos que enfrentaron con éxito a las asambleas de vecinos en el propósito de asignar los beneficios.

Las comunidades dieron por entendido que las autoridades civiles tenían frente al clero no solo unas obligaciones, sino también ciertas facultades. El ejercicio de autoridad que los pueblos esperaban de parte del orden civil sobre el eclesiástico alude a un campo difícil de delimitar, condicionado por el cruce de las relaciones entre pobladores, sacerdotes y gobiernos locales, pero, en todo caso, marca la imposibilidad de la Iglesia de movilizar a su antojo a los fieles contra el Estado, a la vez que este no podía desentenderse de su obligación con la feligresía de defenderla cuando se consideraba agraviada por las altas decisiones eclesiásticas. Para las poblaciones, el patronato constituyó un recurso frente a la arbitrariedad clerical. Lo entendieron como la capacidad del soberano para restablecer y mantener un orden, justo en el campo particular de la relación del feligrés con su cura. Fundaron en él la posibilidad de llevar adelante sus reclamos y exigieron su puesta en práctica por parte del gobierno.

En contextos en los que pobladores y clérigos entraron en conflicto, los primeros abogaron por un patronato más fuerte, pero no falto de límites, en lo que coincidían con el deseo de algunos sectores criollos. La libertad de la Iglesia proclamada por el alto clero chocaba contra este “patronato” de carácter local, defendido por las poblaciones a través de sus procuradores³. Todo lo anterior no era incompatible con la arraigada idea de que, para el Estado, era una obligación fuera de toda duda y cargada de connotaciones dogmáticas proteger a la Iglesia, sostenerla y defenderla de cualquier amenaza y ataque.

² AGN, Anexo-Historia, r. 20, ff. 588-589.

³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, ff. 13-34.

ORGANIZACIÓN TERRITORIAL, ADMINISTRATIVA Y RELIGIOSA

Detrás de la figura institucional del patronato —inmersa en conflictos y jurisdicciones en pugna— había ordenamientos sociales y territoriales que condicionaban sus alcances y también podía incidir en estos en mayor o menor grado, directa o indirectamente. El patronato intervino en la erección de parroquias —células de la organización urbana—, toda vez que su titular era quien, como tal, daba la aprobación final después del largo proceso que iniciaban las comunidades, pasaba por el tribunal eclesiástico y concluía en el despacho del vicepatrono, fuera este el virrey o el gobernador de la respectiva provincia. Confirmaba si existía la escritura pública que comprometiera a los vecinos en la sustentación del cura; verificaba la propiedad y los límites de las tierras sobre las que se hacía la erección; aseguraba que los ministros reales de los pueblos adyacentes hubiesen sido consultados; en fin, daba su aprobación al cura que hubiese sido designado por los pobladores o por el provisor.

Tras la aparente intrascendencia del hecho, se encontraba una realidad compleja que integraba el factor eclesiástico, en particular, el patronato, en una amplia gama de aspectos fundamentales dentro de los cuales estaba la organización territorial y administrativa de las provincias⁴. Cuando el alto funcionario autorizaba este tipo de establecimientos, convalidaba la necesidad de vincular estrechamente los aspectos territoriales y administrativos con la religión y la institucionalidad eclesiástica. De ahí que todo ello se hiciera a título de vicepatrono y no solo de virrey o de gobernador. Aquello fue resultado de un proceso normativizado que implicaba elementos adicionales a los involucrados en la voluntad de control por parte de la Corona y la Iglesia y comprometía las representaciones construidas por la sociedad acerca del acto de reunirse y realizar sus intercambios en el contexto de un territorio delimitado. En tal perspectiva, el patronato fue también un mecanismo por medio del cual las comunidades legitimaron su existencia política. La Iglesia aportó instrumentos de aglutinación y de control territorial, como fueron, entre otros, el templo y sus ministros. Bajo unas condiciones medioambientales,

⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 28, ff. 549-552.

productivas y de intercambio que garantizaron la subsistencia de los pobladores, el templo y el aval del patrono afianzaron los nuevos establecimientos y contribuyeron a su reproducción⁵.

Con la erección de parroquias, el interés de los prelados por expandir la doctrina —edificar templos y asignar sacerdotes con especial cuidado de no afectar los ingresos de ministros ya establecidos— se enfrentó a la necesidad de la Corona de evitar nuevas erogaciones. En estos casos, el patronato se constituyó en la instancia que veló porque los gastos que conllevaban las nuevas fundaciones corrieran en su totalidad por cuenta de los respectivos pobladores. De allí la necesidad de las autoridades reales de conocer el monto y la procedencia de los ingresos y gastos de todos los curas, a partir de lo cual poder evaluar la viabilidad de erigir nuevas parroquias y nombrar a quienes las administraran. Los prelados que debían promover el cumplimiento de esos mandatos reales, por lo general, fueron renuentes a hacerlo y, en su lugar, hicieron sus propios balances y recomendaciones, con lo cual en muchos casos el vicepatrono tuvo que conformarse. Autorizar el nombramiento de un párroco significó avalar la capacidad económica de una comunidad para sostener ese estatus institucional y, con ello, generar la posibilidad de ascender en la jerarquía de la organización urbana, al tiempo que construir elementos de identidad propia.

La capacidad de la Iglesia para intervenir en la organización territorial a nivel local se correspondía con la facultad del gobierno civil para confirmar o denegar, en ejercicio del patronato, lo dispuesto por aquella⁶. Una vez erigidas las parroquias y designado su sacerdote, vendría el prolongado empeño de construir el templo en torno al cual se reuniría toda la comunidad. De nuevo, se haría presente el patronato para estructurar el sistema de participación local, que concluiría con la elección y nombramiento de mayordomos. Las asambleas de pobladores, elecciones, ternas y todo el proceso que suponían estas designaciones se articularon en una perspectiva en la que los grupos sociales integraron en su intervención pública valores religiosos. Organizarse territorialmente supuso para todos los cuerpos sociales movilizar esos valores y el patronato aportó un marco normativo y unos procedimientos.

⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, ff. 875-878.

⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, ff. 914-917; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, ff. 975-978.

VIEJOS DEBATES

El debate sobre la legitimidad que asistía al gobierno criollo para asumir el patronato fue la continuación de controversias propias del régimen monárquico. Los obispos, en general, se rehusaron a aceptar el ejercicio de tal potestad por parte de los gobernadores de provincia en su condición de delegados del vicepatrono. Al mismo tiempo, los gobernadores estuvieron atentos ante cualquier acción, ya fuera de los eclesiásticos o del propio virrey, que les invadiera lo que consideraban era de su jurisdicción⁷.

Los conflictos surgidos en torno a la transferencia de los derechos de patronato de una autoridad a otra, en particular, de un gobernador a su sucesor, fueron comunes bajo la monarquía, no solo motivados por los propios altos funcionarios, sino también por miembros de la Iglesia interesados en no reconocerle facultades a un determinado ministro real adverso a sus intereses. La otra cara del poder arbitral del rey consistió en la posibilidad de que sus funcionarios fueran permanentemente puestos en entredicho y el ejercicio del patronato no se escapó de este factor constitutivo del régimen español. Sujetos designados para ocupar el cargo de gobernadores de provincia se convirtieron en objeto de impugnación al momento de hacer la presentación de beneficios por los candidatos que se consideraron injustamente excluidos. El argumento para negarles la condición de vicepatronos fue el mismo que luego defendió la Iglesia ante las pretensiones de los jefes republicanos por constituirse en herederos legítimos de dicha facultad: el patronato era una concesión otorgada por el papa al rey de España, quien la delegaba a su vez en los vicepatronos, de tal forma que, cada vez que estos dejaban sus cargos, la facultad retornaba a quien la había otorgado —al rey— sin que el cambio de un gobernador a otro implicara de por sí una transferencia automática de dicha facultad⁸.

Este permanente intento de hacer que dicha potestad retornara al rey no era otra cosa que una forma de desconocer cualquier autoridad y la dinámica del orden político; antes que eliminar esta situación, solo estaba dispuesta a fijarle constantemente unos límites siempre negociables. El patronato se

⁷ Real ordenanza para el establecimiento e instrucción (1786).

⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 27, ff. 44-55v.

inscribió en esa estructura y su lógica fue la que presidió las acciones que cayeron bajo su esfera. La república heredó un discurso y unas formas jurídicas de impugnar la legitimidad del traspaso y ejercicio del patronato, lo que a su vez aludía a un fenómeno general relacionado con una manera de entender y practicar el poder del Estado.

Los intentos permanentes del clero por desconocer el patronato podían alcanzar situaciones extremas que rayaban en la rebeldía, todo envuelto en un manto de normas y preceptos, tanto eclesiásticos como civiles, que lo constituían en un asunto contencioso en el que las partes se empleaban a fondo. Así al final se resolviera a favor de los funcionarios de la Corona, el litigio por sí mismo constituía un interregno más o menos prolongado que, dada también su frecuencia, tendía a no ser un simple paréntesis, sino a constituir un estado de cosas. El reclamo constante en muchos campos de la vida pública caracterizaba a una sociedad que vislumbraba permanentemente la posibilidad de impugnar sus normas. El patronato, como cualquier otra institución, se integró en esa dinámica que, no obstante, lejos de conducir a la anarquía, no dejó de estar regulada y contenida dentro de ciertos márgenes.

Una consecuencia de tal disposición fueron los niveles de independencia que cada cuerpo e institución lograron sostener a pesar de que la normatividad supuestamente lo impedía. Diferentes instancias de la Iglesia, a pesar de lo que prescribía el patronato, aprovecharon cada circunstancia para enfrentarlo y, mientras litigaban sobre sus alcances en casos particulares, pretendieron hacer gala de autonomía frente a los vicepatronos, no sin dejar de proclamar su lealtad al rey⁹. De acuerdo a las circunstancias y a los intereses en juego, los eclesiásticos probaron suerte a la vez ante instancias y tribunales, tanto de la Iglesia como civiles, y sacaron el máximo partido al traslape de atribuciones, privilegios, fueros y jurisdicciones entre diferentes cuerpos e instituciones, lo que constituía un eficaz recurso al momento de buscar neutralizar una acción determinada. Cada parte, en principio, podía reconocer la jurisdicción que le correspondía al caso que planteaba, pero no dejaba de apelar a la que le era ajena. Desde esta perspectiva, la eficacia de la Corona para controlar actos de

⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 28, ff. 496-505; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 28, f. 722; AGN, Anexo-Historia, r. 22, f. 23r-26v.

la Iglesia, como la asignación de beneficios eclesiásticos, fue relativa y, en no pocos casos, objeto de largas disputas, como ya se ha indicado¹⁰.

La transmisión de las facultades anexas al patronato, ya no a través del tiempo y de las circunstancias que condujeron de un régimen político a otro, sino a través de las jerarquías del mismo gobierno, aludía a la relación entre los diferentes cuerpos sociales y políticos y al *derecho de prelación* dentro del orden social. Más allá de que el virrey y sus gobernadores defendieran la jurisdicción que les otorgaban las normas, todas las instancias oficiales hicieron del patronato real un eje importante de su relación con la Iglesia, en la medida en que trazaba un límite a las acciones de esta.

Cada cuerpo de la administración monárquica que entró en conflicto con alguna instancia eclesiástica apeló a la idea del patronato que, por momentos, se confundió con el ejercicio de una jefatura general del rey sobre la Iglesia. Ese recurso supuso de parte de cada una de las instituciones monárquicas asumirse a su vez como depositarias de tal potestad, no como realidad inmediata, pero sí potencial, dentro de un orden en el que se pretendía que, a falta del superior respectivo, quien se consideraba seguirle en importancia buscaba asumir por derecho propio las facultades de aquel.

En la lucha constante en la que los cuerpos se involucraron, emulando unos con otros, pretendiendo ir más allá de lo que la tradición y el orden legal les señaló, pero al mismo tiempo neutralizándose mutuamente, el patronato se constituyó en un factor de estabilización. Las ceremonias cívicas y religiosas, con sus gestos y espacios claramente delimitados, expresaron esta realidad. A partir del mes de mayo de 1818, se suscitó un conflicto entre el cabildo eclesiástico de Santafé y el cabildo secular de la ciudad, en torno al lugar que debería ocupar este último en la catedral. Luego de revisar las Reales Cédulas existentes sobre el tema, el procurador de la capital del virreinato elevó su alegato a la Real Audiencia, en el que sostuvo que la capilla mayor era el lugar por excelencia del rey como derecho de su patronato. En consecuencia, según el abogado, no era el lugar para el cabildo eclesiástico ni siquiera para el arzobispo, sino exclusivamente para las autoridades reales, en este caso, la Real Audiencia y el cabildo de la ciudad; todo lo contrario a lo que pretendía

¹⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 28, ff. 722-727.

el cabildo de la diócesis, que había intentado la *preferencia* sobre el cabildo secular¹¹. Cuando el procurador invocó el patronato, le otorgó a este un sentido amplio para significar la superioridad de la Corona y sus cuerpos más característicos sobre la Iglesia, en una relación que daba por sentada y como natural, su mutua dependencia. Esto indica que el patronato, si bien se identificaba con unas obligaciones y derechos específicos, tenía la capacidad de generar un sentido abstracto, aunque equívoco, de gobierno general sobre la Iglesia. Diversos sectores lo asumieron así y, a partir de ello, hicieron sus reclamaciones, otorgándole a dicha figura una capacidad reguladora que iba más allá de lo pactado entre la silla apostólica y la Corona española.

El 7 de agosto de 1819, al tiempo que en el puente de Boyacá el ejército independentista vencía a las tropas del rey, en Santafé las autoridades realistas continuaban con el mencionado proceso. Ese mismo día, ordenaron darle curso al cabildo eclesiástico para que interpusiera sus recursos¹². La confrontación entre los diferentes cuerpos en torno a la *precedencia* estaba viva y la manera institucional de resolverla no lo estaba menos. El patronato formaba parte integral de ese orden y contribuía a la estabilización del conflicto¹³. No se trataba solo de que un cuerpo tuviera preferencia sobre otro, sino de que el conjunto ofreciera una determinada y significativa disposición de *lugares* entre los dos órdenes, cuyas diversas instancias defendían su respectivo espacio y valoraban los efectos que su conducta tenía sobre las demás. Esto como un objetivo ideal, porque el ajuste general estaba lejos de ser completo y porque lo que caracterizaba a cada cuerpo no era únicamente su interés por mantener el lugar que le había sido asignado, sino también y en buena medida, realizar su impulso por ascender en la jerarquía y desplazar a los demás. El cabildo eclesiástico habría intentado la preferencia sobre el secular cuando este concurría separado de la Real Audiencia y habría pretendido ocupar el lugar que le correspondía al prelado diocesano. Al mismo tiempo, su conducta estimulaba a los prelados de las comunidades religiosas para que intentaran igualmente la preferencia ocupando el sitio del diocesano cuando no se hacía presente el cabildo catedralicio¹⁴.

¹¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, ff. 83-103.

¹² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, f. 103.

¹³ Demélas, *La invención política*, 85-127.

¹⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, ff. 83-103.

Cuando al reclamar su sitio en la capilla mayor, el cabildo de la ciudad invocó el patronato, lo concibió como la entidad reguladora que imponía el debido orden a ese juego de competencias que alimentaba buena parte del contenido de las relaciones entre y dentro de los cuerpos.

LAS AUTORIDADES CRIOLLAS

En lo general, el patronato enfrentó a la Iglesia y las autoridades civiles, pero, de igual forma, no pocos sectores inconformes dentro del propio clero alentaron a los nuevos gobiernos para que hicieran uso de él de modo más firme de lo que normalmente se había venido haciendo. Por su parte, los afectados con tal intervención emplearon todos los recursos a su disposición para neutralizarla, dotados de las lecciones extraídas de una larga tradición de enfrentamientos al respecto.

Quienes dentro de la Iglesia estimularon el “patronato patriota” lo hicieron a partir de una argumentación ideológica fundada en la soberanía popular y en las características propias de un “gobierno liberal” y encontraron en aquella figura un instrumento de justicia, en cuanto el patronato serviría, según ellos, entre otros fines, para restablecer la igualdad entre el clero. El presbítero Marcos Salgar en el contexto de su disputa con el rector del Colegio Mayor del Rosario por la posesión de una capellanía, en una fecha tan temprana como el 7 de marzo de 1811, se dirigió al presidente de Cundinamarca asignándole la “cualidad de vicepatrono” por el solo hecho de representar el “poder soberano que preside a los demás cuerpos”¹⁵.

Llegado el momento, los curas y frailes se saltaron las vías regulares establecidas para la asignación de curatos y acudieron directamente a quien, en últimas, aprobaba los nombramientos, como era el patrono, lo que en principio minaba la estructura eclesial. En estos casos, el patronato se adscribió simplemente al bando que temporal o permanentemente había vencido en el campo de batalla y que se revestía de las funciones de gobierno. Tras la victoria del 7 de agosto de 1819, un inusitado fervor patriótico se plasmó en las numerosas cartas que llegaron a los despachos de Bolívar y Santander, recordando supuestos

¹⁵ AGN, Anexo-Historia, r. 20, f. 486.

o reales servicios prestados a la causa y anunciando los que estarían dispuestos a prestar¹⁶. Diversos motivos facilitaron este acceso directo de los clérigos a las máximas autoridades republicanas, todos ellos sustentando implícita o explícitamente la promoción de sus carreras al margen de sus superiores eclesiásticos y reconociendo y reclamando en los hechos un *patrono*, fuente de beneficios.

En medio del escepticismo de muchos, una vez las autoridades criollas dieron por sentado que el patronato recaía en ellas definitiva o provisionalmente, debieron resolver el problema jurídico y político de cómo integrar una figura surgida en el seno de un régimen monárquico en uno que pretendía establecer la división de poderes a partir de una constitución elaborada por los representantes del pueblo. En el momento de resolver asuntos jurídicos relacionados con el patronato, se estuvo ante la contradicción de que, al estar dicha figura en cabeza del ejecutivo, este tuviera que asumir funciones judiciales, como en el pasado lo hicieron virreyes y gobernadores. Con el fin de mantener la coherencia del sistema que se inauguraba, lo resuelto fue paradójicamente una especie de calco del procedimiento monárquico mediante el cual la Real Audiencia daba su dictamen y el virrey confirmaba. Bajo el gobierno patriota, un tribunal con funciones exclusivamente judiciales remitía sus determinaciones al ejecutivo, quien mantenía “esta regalía del patronato”¹⁷. La potestad de decidir sobre asuntos de patronato le otorgó al ejecutivo un carácter particular que dejaría su huella en los conflictos acaecidos más adelante.

Si bien, desde la conformación de las juntas de gobierno, los criollos se consideraron depositarios del patronato y trataron de actuar en consecuencia, al tiempo que sectores del clero lo aceptaron y hasta expresaron que se empleara ampliamente, los resultados para unos y otros, no fueron siempre favorables en todos los campos cubiertos por esa figura. Hubo situaciones en las que el gobierno patriota prefirió no intervenir, mientras que, por otro lado, los jefes religiosos tampoco estuvieron dispuestos a reconocerle en los hechos su carácter de patrono en determinados aspectos. Rápidamente, las autoridades civiles ejercieron jurisdicción, tomaron en sus manos casos en los que estaba comprometido el nombramiento de un capellán o la autoridad de una determinada institución religiosa, pero tuvieron un límite en su accionar.

¹⁶ AGN, Anexo-Historia, r. 27, f. 73; AGN, Anexo-Historia, r. 27, f. 234.

¹⁷ AGN, Anexo-Historia, t. 22, f. 415.

Así como muchos aceptaron y hasta reclamaron un patrono, otros por el contrario impugnaron a quien se presentaba como tal. Los concursos para asignar beneficios y el nombramiento de mayordomos para la construcción y el mantenimiento de los templos fueron objeto de demoras y dilaciones por parte de los respectivos provisos, bajo lo cual estaba el supuesto de la inexistencia de un patrono que, de manera legítima, confirmara los nombramientos¹⁸. Esta conducta era apenas la continuidad de la que el clero practicó bajo la monarquía. Aunque el real patronato se fundaba en una serie de prescripciones que claramente le otorgaban gran preponderancia a la Corona sobre la Iglesia y sin que ello, en lo general, haya dejado de ser cierto y de aplicarse, también fue un hecho que el desarrollo de dicha potestad, antes que un ejercicio administrativo fluido y claro, fue una política en permanente negociación y, como tal, en múltiples casos fue desconocida. A lo largo del tiempo, la Iglesia construyó un variado repertorio de mecanismos conducentes a tal fin que probaron su efectividad.

Las autoridades criollas en la Primera República, como las peninsulares durante la restitución de la monarquía, insistieron ante la jerarquía eclesiástica en la necesidad de otorgar los beneficios en propiedad para acabar con la interinidad en un gran número de plazas. Aquello ponía en entredicho la efectividad del patronato, toda vez que así se eludía la potestad del gobierno civil de asignar los beneficios. El nombramiento de interinos le otorgó una más amplia libertad a los jefes religiosos para otorgar plazas sin la necesidad de sortear las limitaciones que les imponían los concursos, lo cual convirtió las vacantes en patrimonio personal a partir del cual establecían sus clientelas. Buscaron prolongar esta situación hasta cuando la fuerte presión de los gobiernos de turno los obligó a convocar las oposiciones de rigor. Si bien en tal conducta se expresaba la acostumbrada resistencia a los mandatos oficiales, también respondió durante los gobiernos criollos a las dudas o al franco rechazo respecto a su condición de patrono.

Desde la fundación de las juntas supremas, dichos gobiernos, al tiempo que se proclamaron herederos del patronato y trataron de actuar en consecuencia, buscaron caminos de entendimiento con la curia metropolitana aceptando

¹⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 23, ff. 207-213; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 463.

la vulnerabilidad de su situación¹⁹. El 24 de julio de 1813, en el marco de la proclamación de la independencia absoluta respecto a la Corona española, el Colegio Electoral de Cundinamarca propuso a las autoridades eclesiásticas “una concordia provisional en cuanto al derecho del patronato”²⁰.

Los diputados concibieron esta fórmula como un camino intermedio entre quienes manifestaban que las facultades propias del derecho de patronato las habían reasumido las autoridades de la Iglesia y aquellos otros para quienes, por el contrario, se trataba de un atributo inherente a la soberanía popular, recuperado a través de sus diputados²¹. El 25 de octubre de 1813, cuando el supremo poder legislativo concluyó que el decreto del Colegio Electoral sobre “concordia provisional” no había tenido aún efecto alguno, resolvió pedir al ejecutivo que, de acuerdo con los gobernadores eclesiásticos, se convocara una junta “de todos los prelados de uno y otro clero, comunidades, rectores y catedráticos de los colegios”²² y allí se nombraran teólogos y canonistas para que, en el marco de esa misma junta, se superaran los obstáculos que habían impedido la realización de la “concordia provisional”. Dicho evento y el pacto formal que se esperaba de él nunca se verificó por la renuencia de las autoridades eclesiásticas a celebrarlo²³.

Más de un año después, el presidente de Cundinamarca, Manuel Bernardo Álvarez, encontraba escandalosa la conducta de los gobernadores eclesiásticos, quienes, luego de unos acercamientos iniciales, optaron por evitar cualquier comunicación con el gobierno²⁴. Este no logró darle una forma jurídica a la condición que reclamaba para sí de patrono de la Iglesia y optó por moverse en una zona gris en la que teóricamente se proclamaba como tal e inclusive, en ciertos casos, actuaba de conformidad con ello, pero en los más importantes prefería no hacerlo. Implícitamente, se autoimpuso límites en el ejercicio del patronato, pero, en otros casos, las autoridades eclesiásticas le impidieron ir más allá en sus pretensiones. Cuando el cuerpo legislativo ordenó a los gobernadores eclesiásticos informar con anticipación al gobierno acerca

¹⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, ff. 471-473.

²⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 718.

²¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, ff. 471-473.

²² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 719.

²³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, ff. 718-723.

²⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 715.

del nombramiento de interinos o la permuta de beneficios, obtuvo de ellos diversas respuestas que iban desde el acuerdo explícito hasta la resistencia más obstinada. Esa versatilidad obedecía al grado de importancia política de los asuntos en los que las autoridades civiles querían hacer valer la que consideraban su potestad.

Bajo el gobierno criollo, la Iglesia se negó sistemáticamente a convocar concursos para cubrir los beneficios vacantes. En algún momento, el cuerpo legislativo de Cundinamarca se quejó de lo infructuosa que resultaba su labor al esforzarse por dictar medidas que fortalecieran al Estado sin afectar a los ciudadanos. Una diversidad de sentimientos y de intereses se levantaba para oponerse a tal propósito. La legislatura ofrecía como ejemplo de ello al “gobierno eclesiástico, que más parecía una corporación política distinta y separada de la nuestra, que un cuerpo místico y espiritual existente bajo las leyes de nuestro Estado”²⁵.

Con la victoria patriota del 7 de agosto de 1819, se creó una situación política favorable para el gobierno en cuanto a su capacidad para atraer al clero, lo que, de otro lado, fue motivo de suma preocupación para las autoridades eclesiásticas. Argumentando ser auténticos patriotas, víctimas de persecución por parte de los peninsulares, numerosos sacerdotes, ya fuera porque tuvieran algún conflicto que resolver o alguna solicitud que formular, eludieron a sus respectivos superiores y acudieron a las autoridades civiles. Múltiples fueron los factores que indujeron la dispersión del clero, contra la cual los jerarcas eclesiásticos debieron desplegar todos sus esfuerzos. Para el provisor del arzobispado de Santafé, más allá de la división que causaban los sacerdotes que eludían las instancias eclesiásticas y preferían las civiles, existía un grupo significativo que vacilaba respecto a la lealtad que les exigía el gobierno patriota. Quizás la expresión más clara de la división que preocupaba al eclesiástico era el considerable número de clérigos procesados por su apoyo al realismo. Alarmado, el provisor le advirtió al vicepresidente Santander la necesidad de negarse a atender a los díscolos y permitir que las instancias eclesiásticas actuaran. De igual forma, solicitó un indulto general para los sacerdotes que hubieran podido delinquir en asuntos de Estado y urgió la colaboración permanente del gobierno para obtener y consolidar la unidad del clero. A cambio, él se comprometía a

²⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 719v.

exhortarlo a mantener la más sincera lealtad hacia las potestades políticas y a inspirar en los fieles la misma conducta. El provisor trazaba de esa forma los términos de un pacto que respetaba los intereses de cada potestad²⁶.

El gobierno aprovechó las condiciones que brindaba su victoria para imponer curas de toda su confianza en los beneficios de las principales ciudades y pueblos y obtener de las autoridades eclesiásticas manifestaciones públicas de apoyo. Le puso un límite al acceso de los curas a los tribunales civiles, pero no accedió al indulto general que se le pedía y, por el contrario, aplicó castigos severos a los más reconocidos realistas con el evidente propósito de intimidar y prevenir futuras expresiones de rebeldía del clero. Este entró a la época republicana cargado de dudas, desconfianza y dividido en cuanto a sus preferencias políticas²⁷.

Si para el gobierno criollo era irrefutable, a pesar de no lograr un acuerdo explícito y formal con el clero, que una vez creadas las juntas de gobierno y, más aún, después de declararse la independencia, el patronato recaía en él como depositario de la soberanía popular, esto suponía aceptar que era su responsabilidad proteger y sostener a la Iglesia. Asumía así plenamente los pactos celebrados en su momento entre la Corona española y el papa. Pero más allá de los pactos y el orden jurídico que ellos entrañaban, sostener a la Iglesia una vez se instauró la república en 1819 requería una justificación de orden más general y abstracto. Cuando algunos religiosos de la Orden de San Agustín solicitaron permiso al gobierno para pedir limosna, el fiscal de la llamada Sala de Protección que estudiaba el caso enfocó el asunto desde una perspectiva amplia que apuntaba a definir el papel del Estado y de la sociedad en el sostenimiento del culto católico, en el nuevo orden republicano. En tal sentido, acudió a la Constitución²⁸ en la que se indicaba la obligación que tenían el Estado y la sociedad de contribuir para el culto divino y la subsistencia de los ministros del santuario. Sin embargo, la apelación a la Constitución y a la soberanía popular, de la cual era expresión, no era más que un recurso para llegar a la razón última de tal obligación que sería el “derecho natural y divino”. Por lo tanto, para este fiscal republicano, el sostenimiento de la Iglesia constituía una obligación

²⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 601-602.

²⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, ff. 599-600; f. 602.

²⁸ “Plan de reforma o revisión de la constitución de la provincia de Cundinamarca del año 1812 (13 de julio de 1815)”, en Uribe, ed., *Las constituciones de Colombia*, 1: 675-692.

de naturaleza religiosa. No todos los líderes independentistas pensaban lo mismo, como se vería a los pocos años en los debates del Congreso de Cúcuta²⁹, pero un amplio número no lo ponía en duda y, en consecuencia, concebían el patronato como instrumento para sujetar a la Iglesia, pero también como una de las formas que asumía la obligación de carácter sagrado de sostenerla.

El patronato no fue, por supuesto, un instrumento dotado exclusivamente de razones políticas inscritas en un contrato celebrado entre el papa y el monarca de España, al que pretendían suceder los criollos; fueron muchos los que llegaron a concebirlo como un compromiso religioso. Inclusive, estuvo cerca de convertirse para los creyentes en un sacramento que unía indefinidamente al Estado con la institución eclesiástica.

LA RESTAURACIÓN MONÁRQUICA

La junta de teólogos y canonistas propuesta por el gobierno de la Primera República no se realizó y la “concordia provisional” no llegó a pactarse. Vino la restauración monárquica y, con ella, el esfuerzo de las autoridades peninsulares por normalizar hasta donde fuera posible los concursos y, en general, la asignación de los beneficios, con lo cual, según aquellas, se intentó resolver las irregularidades cometidas bajo la usurpación que los criollos hicieron del privilegio del patronato³⁰.

Fuertes presiones recayeron sobre los provisos para que avanzaran en normalizar las situaciones anómalas y en organizar los concursos para las plazas vacantes. Estos, no obstante, lejos de proceder al ritmo que se les exigía, siguieron su propia dinámica y, tres años después de haber ingresado las tropas del rey, todavía un número considerable de beneficios estaba sin sacerdotes en propiedad. El 27 de agosto de 1817, después de continuos aplazamientos, el provisor del arzobispado de Santafé envió las ternas para llenar 68 plazas vacantes. No obstante, el eclesiástico omitió remitir los autos que daban cuenta de lo actuado en la convocatoria del concurso y en la respectiva

²⁹ Congreso de Cúcuta, *Libro de actas*. 1821, 189, 248, 364, 420.

³⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 28, ff. 784-789; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 29, ff. 887-913; AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 30, f. 404.

selección, con lo cual se inició un conflicto que tardó otro año en resolverse. Solo hasta finales de julio de 1818 concluyó el proceso iniciado poco después de que las tropas del rey se tomaron la capital en mayo de 1816. A través de dilaciones tan comunes como estas, los provisosores buscaron preservar su independencia y, en parte, lo lograron, aun en situaciones tan críticas como a las que aquí se alude.

Las actas que solicitaban con insistencia los virreyes daban cuenta, entre otras cosas, de las razones que habían llevado a los examinadores a escoger los nombres de quienes conformaban las ternas. Pertenecer a ilustres familias, de probada lealtad hacia el rey, que fuesen poseedores de una “amplia literatura” y especialmente recomendados por una alta autoridad real eran los principales criterios para seleccionar a los candidatos de los beneficios más importantes. Los atributos del patronato contribuyeron a legitimar los factores sociales que intervenían en la promoción del clero. El arduo trabajo del que daban cuenta los provisosores para excusarse de la demora en entregar las ternas y las actas correspondientes obedecía al esfuerzo que conllevaba sopesar dichos factores. Cada terna era el resultado de detallados cálculos que no se agotaban con el análisis de su composición por separado, pues en su diseño también se consideraban las ternas en su conjunto³¹.

Las facultades con las que fue investido Morillo al partir a América y la forma particular como las aplicó condujeron a quebrar los límites dentro de los cuales se había concebido el ejercicio del patronato. La figura del capellán del ejército fue un instrumento útil en la tarea que se propuso el comandante de las tropas del rey de castigar al clero rebelde y volcar las estructuras diocesanas y regulares en favor de la causa realista. El poder de juzgar sumariamente, secuestrar bienes, trasladar clérigos, entre otros otorgados al capellán, desconoció y subordinó a las instancias eclesiásticas ordinarias. Luego de una acción amplia y contundente, las instancias tradicionales recuperaron su lugar y se retornó a las prácticas habituales, tal y como ocurrió en los concursos para la dotación de beneficios.

³¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 31, f. 636v; f. 657.

UN CUESTIONARIO REPUBLICANO

Inmediatamente después del triunfo independentista del puente de Boyacá, una vez más, los líderes criollos efectuaron consultas entre el clero en torno al patronato. Esta vez, el vicepresidente Santander elaboró un cuestionario con seis preguntas, que distribuyó a los “hombres ilustrados de la Nueva Granada”, todos miembros de la Iglesia. Estas consultas en torno a temas especialmente álgidos, desde el punto de vista del derecho y de la política, se inscribían en la larga tradición hispana que dio lugar a debates cruciales y de la que ahora se valían las autoridades criollas para cimentar su legitimidad en un campo de gran importancia. El núcleo de los interrogantes planteados era saber en quién recaía el ejercicio del patronato, lo que, en buena medida, se dilucidaba al determinar si se trataba ya de un privilegio o concesión otorgados por otra instancia, ya de una “regalía” propia de un gobierno supremo.

A pesar del espacio abierto por el cuestionario en cuanto a la posibilidad de obtener respuestas adversas al interés del gobierno republicano, la sexta pregunta le trazó de antemano un límite a quienes, en la Iglesia, quisieran la mayor libertad con relación al Estado. Al reafirmar, por un lado, la condición de *ciudadanos* que ostentaban los eclesiásticos y, por el otro, la inclusión de “la Iglesia dentro del Estado”, el vicepresidente preguntaba: “¿Cuál sería su subordinación al gobierno en cuanto a la provisión de beneficios y modo de desempeñarlos?”³². Las premisas que sustentaban la pregunta, al negarle cualquier exterioridad al clero en lo relacionado con la comunidad política, dieron a entender que era inconcebible que la Iglesia no se subordinara al gobierno.

A los pocos días, el cura de Choachí, José María Esteves, hizo llegar sus respuestas al vicepresidente. Hubiera deseado hacerlo antes, pero sus obligaciones de párroco y el hecho de “no tener a mano los libros necesarios”³³ se lo impidieron. Valiéndose de los cánones y del registro histórico que se remontaba a los tiempos de los apóstoles, concluyó que el patronato no era inherente a la soberanía. El derecho de patronato se habría concedido por primera vez en el siglo v a los obispos que construyesen iglesias³⁴, pero no a los legos —así

³² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 474.

³³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 524.

³⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 524v.

levantaran templos—, quienes solo vinieron a obtenerlo mucho tiempo después. El cura de Choachí enfatizó en que se trataba de un asunto de cánones, bulas y concordatos, con lo que pretendía evitar cualquier innovación al respecto, dado que, según él, ya todo estaba dicho en tales documentos³⁵.

A una historia de hechos significativos y a un cuerpo de preceptos y normas establecidos en diversos documentos, se sumó el criterio de la *jurisdicción espiritual*, no solo con el propósito de sustentar que el patronato no era una potestad propia de la soberanía, sino también reafirmar que tal condición era inmodificable. Para el sacerdote de Choachí, era un hecho que el poder de los reyes y el de los gobiernos civiles en general eran resultado de la transferencia que los pueblos hacían de él, por efecto del pacto social, pero estos solo podían transferir un *derecho temporal* y, en ningún caso *espiritual*, que solo sería “transferible por papas y obispos”. En mantener este orden de cosas radicaba, según el sacerdote, “la bella armonía que se [observaba] en el universo”³⁶. La provisión de obispos y párrocos correspondía a los encargados del orden espiritual. A renglón seguido, estableció una diferencia importante entre el “derecho de patronato” y el “derecho de tuición” que, según como lo entendía la Iglesia, era la potestad que tenían los reyes y repúblicas para establecer las leyes más acordes para la conservación de la religión y la protección de los ministros del santuario³⁷. Esta interpretación buscaba revertir los intentos del gobierno por controlar a la Iglesia, poniendo al Estado al servicio de esta, para lo cual no faltarían razones si se daba por cierto —como lo afirmaba el presbítero Esteves— que, en última instancia, “toda potestad [dimanaba] de la suprema de Dios”³⁸; esto suponía, aun para el poder temporal, una serie de obligaciones con respecto a los intermediarios de aquella. Una vez establecido que el patronato no era inherente a la soberanía, para Esteves era evidente —y así se lo hacía saber de manera directa a Santander— que el gobierno criollo no reunía las condiciones para ejercerlo: no había dotado ni fundado iglesias, no había costumbre

³⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 526, 532rv.

³⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 526v.

³⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 531v.

³⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 526v.

inmemorial de haber presentado ministros para los beneficios y, lo definitivo, no contaba con las concesiones especiales que solo el papa podía otorgarle³⁹.

No obstante y sin renunciar en nada a todo lo dicho, el cura Esteves le dejaba un margen de maniobra al gobierno. Si bien este no podía presentar clérigos para los diferentes cargos de la Iglesia, sí podía recomendar sujetos al ordinario eclesiástico que proveía los beneficios para que, en igualdad de méritos, los prefiriera por ser los más afines a los intereses de la república. Este espacio otorgado al interés político del Estado se derivaba, claro está, no de un supuesto derecho al patronato, sino del precepto según el cual los eclesiásticos estaban obligados a observar las leyes civiles “siempre que no se opongan a las canónicas”⁴⁰ y, en caso de un sujeto perjudicial a los intereses de la república, esta tenía el derecho de sancionarlo. Esteves hacía extensiva esta lógica hasta el punto ya señalado a favor del gobierno, como una forma de garantizarle la lealtad de la Iglesia, pero impidiendo que ejerciera el control que el patronato le otorgaría sobre ella.

La sexta y última pregunta, como ya se ha indicado, se sustentaba en una premisa incuestionable para el vicepresidente Santander. La Iglesia, en razón de ser parte de la nación y por sus miembros compartir con los demás sujetos la misma condición de ciudadanos, necesariamente debía estar subordinada al Estado y el debate se limitaría a señalar cuál era el tipo de sujeción que, en lo relacionado con la dotación de beneficios, debería establecerse. Por su parte, el párroco de Choachí aceptaba un tipo de homogeneidad ciudadana de los clérigos con los demás habitantes del país en cuanto a la observancia de los deberes civiles, pero no era un deber de esta naturaleza aceptar la subordinación propia del patronato. De otro lado, ser parte de la sociedad no implicaba en ningún caso sujeción plena y menos en lo espiritual.

Para el presbítero, todo el tema se resolvía dejando la asignación de los beneficios en manos del obispo o del provisor respectivo y de una comisión eclesiástica elegida por ellos. No dudó en señalarle al vicepresidente que esa debería ser la norma que, en lo sucesivo, rigiera los nombramientos. La posición del sacerdote era coherente con el ideal que alcanzó a esbozar para la Iglesia en la nueva época que empezaba, tras el triunfo patriota. Esteves se

³⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 527v.

⁴⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 528v.

congratuló de vivir en ese momento en un país libre, en el que los pueblos habían reasumido sus derechos. De esta forma, las circunstancias políticas y los discursos que validaban la conducta de los dirigentes patriotas aportaban sus propios elementos para argumentar a favor de antiguos reclamos de la Iglesia. Una vez establecido el nuevo gobierno, no podía, según el clérigo, “suceder en los privilegios eclesiásticos concedidos directamente a los reyes católicos”⁴¹; por el contrario, había llegado el momento en que cesara tan odioso *gravamen* para la Iglesia. Como se observa, esta también reclamaba la libertad que los criollos habían proclamado.

Las respuestas de los demás clérigos consultados de quienes se tiene información no difirieron en lo fundamental de lo expresado por el presbítero Esteves. Fue general el rechazo a los líderes independentistas como herederos de las prerrogativas reales en lo relacionado con la Iglesia, porque estas no se transmitían con la sucesión política. Tan importante como sostener lo anterior, fue negarle cualquier incidencia a la soberanía popular en los asuntos de la Iglesia. Esto como respuesta al insistente discurso de los gobiernos criollos, quienes buscaron establecer en su condición de representantes del pueblo el derecho al patronato. Para los miembros de la Iglesia, por el contrario, el pueblo no contaba ni incidía en su organización interna, ni en la posición que ocupaba con relación a los demás cuerpos de la sociedad y al Estado. En la respuesta que el cura Pablo Plata le envió al presidente el 20 de diciembre de 1819, señaló que los pueblos solo le habían transferido al gobierno republicano una potestad “gubernativa y económica”, lo que para él era algo muy diferente a lo que connotaba el patronato⁴². El pueblo no pertenecía al universo espiritual en el que se movía la Iglesia y, por lo tanto, no era artífice legítimo de cambios en su interior.

El proceso independentista llevó a las autoridades eclesiásticas a actualizar su discurso negativo acerca del *pueblo*, toda vez que vio cómo una serie de conflictos, desde los menos agudos hasta aquellos en los que se comprometían aspectos centrales del funcionamiento de la Iglesia, terminaban siendo revestidos del mismo argumento que había justificado el ataque a la Corona española. Desde la perspectiva de la Iglesia, la *soberanía popular* resultó ser un

⁴¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 527v.

⁴² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, ff. 571-573.

discurso amenazante al que se enfrentó reivindicando pertenecer a un orden distinto y superior y apelando a su propia tradición normativa. Tampoco dudó el cura Plata en exigirle al vicepresidente subordinarse a la Iglesia “para ajustar siempre sus derechos con las disposiciones de ella y no dejar de este modo expuesta a interpretación de la voluntad lo que pueda allanarse con la expresa declaración y concesión”⁴³.

En su respuesta del 13 de enero de 1820, por su parte, el presbítero José Ramón Amaya, rector del Colegio San Bartolomé, desde el inicio le anunció al vicepresidente que no se había podido menos que decidir por la negativa, a pesar de que, según él, es y será “adicto como el que más a la buena causa que sostenemos”⁴⁴. Esto lo afirmó a partir de la separación que establecía —y sobre la cual hacía énfasis— entre la legitimidad del gobierno republicano —que, para el clérigo, la tenía— y su derecho al patronato. Al final de su respuesta, el presbítero proclamó: “El patronato de las iglesias de América ha terminado”⁴⁵ y añadió: “para ejercerlo es necesario una nueva declaratoria”⁴⁶.

El cabildo eclesiástico de Santafé, tanto por la importancia del tema como por la necesidad de conocer primero otras opiniones dentro del clero, se pronunció tan solo cuatro meses después de hecha la consulta por Santander. La mayoría de sus miembros, lejos de argumentar en extenso y explícitamente a favor de la posición por la que optaban, hizo todo lo posible por limitar su respuesta a señalar el lugar donde esta sería absuelta de manera absoluta: el Supremo Pastor. Ello suponía su convicción de que el patronato era un asunto puramente eclesiástico y que solo a partir de tal presupuesto podía eventualmente ser concedido a un determinado soberano. Al limitarse a señalar al papa como la fuente de todas las respuestas a las preguntas formuladas por el vicepresidente, esos dignatarios rechazaban las pretensiones criollas y buscaban un escenario favorable que fortaleciera su resistencia. El único que se extendió en su respuesta fue el doctor Nicolás Cuervo, provisor del arzobispado, aunque antes que para referirse en particular a cada pregunta, lo hizo para hacer una clara y reiterativa manifestación de obediencia al papa. A los intentos de

⁴³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 573.

⁴⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 668.

⁴⁵ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 674.

⁴⁶ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 674.

las autoridades criollas de constituirse por derecho propio en herederos del patronato, los capitulares le enfrentaron la figura del obispo de Roma, ahora revitalizada por ellos mismos. Luego de concebirlo como el “Supremo oráculo de la Iglesia”⁴⁷, poseedor de las “llaves de la Ciencia”⁴⁸, proclamaron que darían “pruebas las más convincentes de una ciega deferencia y constante adhesión al Supremo Pastor y Padre Universal del Rebaño de Jesucristo”⁴⁹.

Una posición totalmente opuesta a la que defendieron los miembros del cabildo eclesiástico de Santafé y la mayoría de los clérigos consultados, si no todos, fue la que expresó en su respuesta al vicepresidente el rector del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, el doctor Domingo Tomás Burgos. Como era de rigor, empezó por advertir sus limitaciones en la materia. Sin embargo, a diferencia de los otros, no situó sus deficiencias en el campo de la teología, puesto que, desde su perspectiva, se trataba de una cuestión que exigía otro tipo de conocimientos, como los de cánones, derecho civil e historia de las naciones. Esta advertencia ya anunciaba el enfoque que le daría a su escrito. En consecuencia, el patronato no era un asunto de dogma, sino de disciplina eclesiástica, lo que, en la mirada de Burgos, variaba de acuerdo a las costumbres de los pueblos y se acomodaba a los tiempos. Al negarle una posible dimensión dogmática al patronato, el clérigo se declaró libre para manifestar sus ideas. El centro de su argumentación radicó en un criterio patrimonial del territorio. Quien ejerciera como *propietario* de este se hacía acreedor al patronato. Desde esa perspectiva, la importancia de la concesión papal se desvanecía. Las bulas de Alejandro VI y Julio II, que se exhibían como prueba de que se trataba de un privilegio otorgado por la silla apostólica a los reyes de España, tuvieron una interpretación muy diferente por parte del doctor Burgos. No aludían a una gracia especial, sino a un acto de justicia por la erección y dotación de templos; en última instancia, estos hechos remitían a los títulos que otorgaba la conquista, que, según él, eran admitidos por todas las naciones como derecho de gentes. Trescientos años durante los cuales el patronato había sido inherente al territorio validaban, según el rector del Colegio Mayor del Rosario, que el gobierno de la república se constituyera en patrono, por el hecho de ser ahora

⁴⁷ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 670.

⁴⁸ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 670.

⁴⁹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 32, f. 670.

quien poseía las provincias de la Nueva Granada. Para el clérigo, la solución se encontraba en los principios comunes del derecho⁵⁰. Reforzó su argumento aludiendo a la forma indiscriminada como Jesucristo propagó su doctrina, sin preguntar quién estaba constituido en dignidad y quién no. “Su unción fue para todo el mundo”⁵¹, concluyó el sacerdote, con lo que pretendió quitarle piso a la idea de que los papas habían concedido el derecho de patronato solo a quienes tenían la condición de reyes.

Fueron razones de orden tradicional las que esgrimió Burgos a favor de su tesis, inclusive cuando apeló a la idea de igualdad. Se refirió a los derechos de conquista y a un poder sobre el territorio, pero no a la soberanía popular; habló de provincias, villas y hasta castillos, pero no de una nación unida bajo preceptos modernos; se refirió a la igualdad cristiana, mas no a la que se establecía frente a la ley. Terminó su exposición reiterando que el gobierno de la república era en ese momento “poseedor de estos terrenos a que está ligado el patronato por el título de reconquista”⁵².

Todos los consultados, salvo uno, les negaron a los dirigentes patriotas cualquier posibilidad de asumir el patronato sin antes obtener la autorización papal. No obstante, en torno a diversos temas y, por diferentes vías, una gran cantidad de clérigos y religiosos, tanto a título personal como en representación de las altas instancias eclesiásticas, buscó el favor del gobierno civil, se acercó a él y negoció en torno a aspectos de interés mutuo, todo dentro de un campo ambiguo, pero conveniente para el clero, generado por la no aceptación del patronato criollo.

La facultad del soberano para *presentar* a los que serían los propietarios de los beneficios eclesiásticos, lo que constituía el núcleo del llamado *patronato*, en la práctica se ensanchó asumiendo una amplia serie de connotaciones, de tal forma que, en esa figura, se expresaron los problemas más críticos de la relación entre el gobierno civil y la Iglesia. Esto sin considerar lo que en los discursos de la época se concibió como patronato por parte de diversos grupos para sustentar sus reclamaciones. Ya fuera como regulador de los conflictos dentro de la propia Iglesia, como instrumento para estructurar comportamientos sociales,

⁵⁰ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 334v.

⁵¹ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 334.

⁵² AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 26, f. 334.

como mecanismo para premiar lealtades, como ordenador local del territorio o como un mandato con connotaciones religiosas que comprometía a las autoridades en la protección de la Iglesia, entre otras funciones, el patronato no era una institución más, que la organización monárquica le heredaba a la república. Quizás se pueda proponer que era la institución por excelencia que caracterizaba al régimen que agonizaba y, en parte, al que venía a reemplazarlo. Daba cuenta de una particular forma de vincular y representar el Estado y la Iglesia y lo que ello significaba en cuanto a la naturaleza del ejercicio del poder monárquico o republicano y a la forma como la sociedad se articulaba en el entramado que de ello resultaba. El patronato estuvo indisolublemente ligado a la Independencia, fue un factor consustancial a ella —tanto así, que se podría estudiar el proceso independentista a través del análisis del patronato y no se escaparían los factores principales que lo caracterizaron—. Como tal, fue objeto de un intenso debate que se trasladó a la república.

Con la independencia, el patronato reactivó sus elementos críticos y aplazó su desenlace y, con él, el de los múltiples aspectos con los que se articulaba. Cuando desapareció, fueron la naturaleza del poder político y el carácter de la sociedad en la que se ejercía los que cambiaron.

En un contexto de permanentes y múltiples conflictos, la potestad que otorgó el patronato para la presentación de clérigos que ocuparían los beneficios y para confirmar religiosos en diferentes cargos condujo a que se remitieran al vicepatrono quejas desde diferentes sectores. Esto además le dio a su función el carácter de árbitro de las disputas internas de la Iglesia, cuya subordinación a la Corona contribuyó a sostener los conflictos propios del clero dentro de unos límites que no amenazaran su unidad⁵³; patrono y árbitro de la Iglesia en una época en que Roma había sido previamente marginada de los dominios de América. Las autoridades criollas, llegado el momento, no dudaron en hacer suyo este programa, con el inconveniente de que muchos miembros del clero no reconocían en ellas a las legítimas sucesoras de la monarquía en el ejercicio del patronato⁵⁴.

Cuando los criollos asumieron el gobierno independiente no solo debieron hacerle frente a la necesidad de superar la ausencia del rey con relación a

⁵³ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, ff. 439-446.

⁵⁴ AGN, Anexo-Asuntos Eclesiásticos, t. 25, f. 463.

los asuntos civiles, sino obviamente también en cuanto a los eclesiásticos. La Iglesia no llegará a rebelarse solo por efecto de las medidas gubernamentales que le eran contrarias, sino también por la ausencia del soporte que representaba el rey; no solo por la pérdida de privilegios, sino también por la eliminación de un principio de poder que, a través del tiempo, había logrado mantener en medio del conflicto permanente la lealtad del clero hacia la autoridad civil.

Si bien el patronato funcionó como una facultad propia y en beneficio general de la Corona, dado el régimen político y el orden social en el que arraigó, es pertinente reconocer que tuvo una aplicación particular en cada unidad territorial y en cada instancia de gobierno. La existencia o no de un cabildo catedralicio, de un gobernador eclesiástico o de un obispo; el nivel de incidencia social y económica de estos en su respectiva ciudad y provincia; la capacidad de las autoridades locales; la fortaleza económica de sus élites, entre otros, fueron factores que delinearón el carácter que asumió el patronato en esos lugares.

El patronato, en cuanto “privilegio”, fue objeto de disputas que, además de poner en juego el honor, los derechos y el reconocimiento social, tanto del gobernante como del cuerpo que representaba, frente a otros cuerpos o estamentos, significaba la posibilidad de constituir unos vínculos y, en general, una base social de apoyo para los funcionarios reales. De otro lado, los asuntos concernientes al patronato, como cualquier otra potestad real, estuvieron condicionados por el peso de la tradición y el recurso frecuente a la excepcionalidad, lo que introducía un factor de variabilidad importante a tener en cuenta y, en algunos casos, hasta decisivo. El patronato se instrumentalizó en favor de una u otra posición según el momento. En el periodo que se analiza, en una situación de fisuras en la Iglesia, pero también en el gobierno, el ejercicio del patronato estuvo condicionado en términos generales por la urgencia de construir una hegemonía política y, por esa vía, la jerarquía eclesiástica garantizó la continuidad de su influencia, todo dentro del orden normativo establecido.

COMENTARIO FINAL

La profunda desconfianza que suscitaba el clero entre los jefes patriotas y los realistas y la actitud elusiva que constataban en él cada vez que se le exigía definir su conducta política parecen contrastar con el gran número de sacerdotes que públicamente declararon su posición y participaron activamente a favor de uno u otro bando. No obstante, visto en conjunto lo ocurrido a lo largo del tiempo, dichos jefes tenían razón. Ya sea que se considere el comportamiento individual de sus miembros o que se observe su actuación como cuerpo, la indecisión, los arrepentimientos, la espera y, en fin, la continua adaptación a las circunstancias caracterizaron su conducta preponderante. En tal sentido, la afirmación de Jorge Tadeo Lozano de “la revolución que nos emancipó fue una revolución clerical”¹ no pasó de ser un gesto interesado con la Iglesia, en un momento especialmente crítico que exigía de los gobernantes de Cundinamarca unir y motivar a todas las fuerzas de la provincia ante las amenazas que se cernían sobre ella.

Si los comandantes militares de ambos bandos tuvieron fuertes razones para desconfiar del clero, a este no le faltaron las suyas para actuar como lo hizo. Lo que estaba en el centro de sus preocupaciones era la supervivencia de la institución y, a pesar de los enormes esfuerzos desplegados por cada uno de los bandos en guerra para ser reconocido como su verdadero protector, para el clero era evidente que ninguna de las partes le brindaba la seguridad que buscaba. Desde la posesión del más precario de los beneficios hasta el reconocimiento del legítimo titular del patronato, todo estaba envuelto en un clima de incertidumbre que cada cambio de gobierno no hacía más que confirmar.

¹ José Manuel Groot, *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada* (Bogotá: Casa Editorial de M. Rivas, 1981), 142.

El impacto que el proceso independentista tuvo en la institución eclesiástica puso en evidencia su capacidad para resistir, tanto como los aspectos en los cuales era vulnerable y en los que, en efecto, sufrió un retroceso. La Iglesia que ingresó a la república llegó cargada de razones para dudar del orden político y social que se anunciaba y su proceder estuvo impregnado de similares contenidos a aquellos que suscitaron tanta desconfianza entre los jefes patriotas y realistas. No obstante, los temores que acompañaron a las jerarquías eclesiásticas —y de los que no eran ajenos los demás miembros del clero— adquirieron su real dimensión y se matizaron a la luz de las imbricadas relaciones y compromisos que existían entre los diferentes grupos de la sociedad, las instituciones religiosas y los órganos del gobierno civil, todos bajo el manto del dogma, el ritual y las creencias populares de origen católico.

Las formas particulares que adquirieron estas relaciones durante la crisis de la monarquía española fueron objeto de debate e impugnación, sin que llegaran a verse esencialmente afectadas. La república nació con una Iglesia integrada al orden social que persistía y, en consecuencia, estaba lejos de perder la base de sus prerrogativas e inmunidades, pero hubo hechos y discursos que anunciaron y propiciaron cambios y, con ello, surgieron fundados temores.

El “pueblo” y la “soberanía” que se le atribuía tuvieron diferentes versiones, unas menos aceptables para la institución clerical que otras. La Iglesia, como los demás sectores de la sociedad, asumió la suya propia e incluso, en presencia de diferencias internas, varias fueron las que se movilizaron en procura de darles sentido a las acciones emprendidas dentro del nuevo marco político. La tendencia predominante fue la de asumir aquella versión del “pueblo” que se pudiera adaptar mejor al tradicional orden social, aún vigente.

La Iglesia propugnó un Estado respetuoso de los fueros y de su libertad corporativa, ajenos al orden liberal fundado en un pueblo constituido por individuos iguales con capacidad para determinar el orden social. La idea de una *nación soberana* le fue ajena en múltiples aspectos, cuando no contraria a su condición, en lo que coincidió con no pocos grupos o, seguramente, con la mayor parte de la sociedad con la que estaba íntimamente vinculada. Al entrar a la república, el principal reto del clero no fue tanto unificar a la Iglesia²

² Para el caso argentino, véase: Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza: clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2004).

a partir de unas diócesis caracterizadas por su total autonomía, sino adquirir y acrecentar la capacidad de contribuir a establecer directa o indirectamente un orden soberano de tales características que le permitiera mantener, hasta donde fuera viable, sus preeminencias; tarea mayor que puso en tensión todas sus estructuras y a la cual se abocó con decisión y versatilidad. La lucha por el legítimo poseedor del patronato se inscribió en ese gran propósito, tanto como la controversia en torno a la tolerancia religiosa, el estatus de las comunidades religiosas, la conservación y el control de la renta decimal, la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos, la supervisión de la educación, entre los numerosos aspectos que constituían el arraigo social e institucional de la Iglesia. Su contribución al significado del nuevo orden soberano que se pretendía construir trascendió el hecho evidente, a largo plazo, de su relativa derrota. En el proceso de resistir y avanzar dejó su marca en el orden de legitimidad, en los contenidos que lo definían, en las representaciones y en las acciones que lo sustentaban. La Iglesia estuvo lejos de ser simplemente un peso muerto o un instrumento de rechazo absoluto a las reformas puestas en marcha por otros grupos.

En ese proceso, fue articulando su propia idea de “nación soberana”, de la que no solo adolecía al momento de inaugurarse la república, sino que su particular naturaleza repelía. No concurrían razones para que el proyecto nacional fuera para ella una prioridad, independiente y por encima de sus necesidades corporativas. Por el contrario, en muchos aspectos, era una amenaza que debía enfrentarse o una entidad a la que debía dársele nuevos contenidos e integrar en ese propósito a vastos sectores de la población. Su incidencia en la construcción del nuevo orden se dio por la vía negativa de la oposición, la insubordinación y el ataque, tanto como por el camino propositivo acorde con sus visiones y realidades; sin ideales que pudieran calificarse como nacionales y sin reconocer a las autoridades civiles legitimidad alguna para disponer de cualquier asunto concerniente a la Iglesia; con la negativa a aceptar una soberanía fundada en el pueblo y, en el mejor de los casos, reconociendo apenas un “pueblo soberano” cargado de un sentido corporativo y agregado³. Esta es la Iglesia llamada a ser el pilar de la nación de la que preferiría escapar, al mismo tiempo que contribuía a su construcción; una entidad cargada de tensiones internas que podían responder por igual a la competencia por el acceso

³ Calderón y Thibaud, *La majestad de los pueblos*.

a los beneficios como a las disputas acerca de la interpretación doctrinal sobre el origen y alcance de la autoridad temporal; cuerpo de cuya ebullición permanente quedarán huellas en el orden ideológico y político. Arraigada en la sociedad, pero a la vez objeto de fuertes impugnaciones por quienes desearían verla ocupar un lugar menos preponderante, esta Iglesia tenía fuertes razones para desconfiar y mostrarse siempre elusiva.

Tabla. Población en las diócesis del virreinato de la Nueva Granada (1778-1779)

	Panamá 1778	Cartagena 1778	Santa Marta 1778	Popayán 1778	Santafé 1778-9
Eclesiásticos (clérigos, frailes, legos)	228	183	146	327	1.085
Monjas	36	41	0	117	393
Personas de todas las “calidades” (sin incluir eclesiásticos ni religiosas)	60.641	117.954	43.762	187.250	434.326
Total	60.905	118.178	43.908	187.694	435.804

Fuente: elaborada por Angie Pacheco, con base en Hermes Tovar Pinzón, Camilo Tovar M. y Jorge Tovar M., *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada 1750-1830* (Bogotá: Archivo General de la Nación, 1994), 74-79.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

FUENTES DE ARCHIVO

- Anexos-Asuntos Eclesiásticos, tomos 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32; rollos 23, 24, 25, 26. Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, Colombia.
- Anexos-Historia, tomos 20, 22; rollos 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28. Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, Colombia.
- Anexo-Secuestros, tomo 1. Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, Colombia.
- Indiferente general 3040, 3042, 3068, sin foliar. Archivo General de Indias (AGI), España.

IMPRESOS

- [Barreiro, José María]. “Oficio n.º. 189 del coronel Barreiro al virrey Sámano. Paipa, 19 de julio de 1819”. En *Los ejércitos del rey. 1818-1819*, compilado por Alberto Lee López, doc. 563. Bogotá: Fundación para la Conmemoración del Bicentenario del Natalicio y el Sesquicentenario de la Muerte del General Francisco de Paula Santander / Biblioteca de la Presidencia de la República, 1989. Universidad Nacional de Colombia, Biblioteca Digital, http://www.bdigital.unal.edu.co/5659/21/Ejércitos_del_rey.htm#562c

- “Bula expedida el 13 de abril de 1791”. *El Catolicismo*, n.º 61 (1 de septiembre de 1852). Bogotá. Biblioteca Nacional de Colombia, colección hemerográfica, microfilm MF-251.
- Caballero, José María. *Diario de la Independencia*. Bogotá: Banco Popular, 1974.
- [Carlos II]. *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias. Mandadas imprimir, y publicar por la Magestad Católica del rey Don Carlos II. Nuestro señor. Va dividida en Quatro Tomos, con el índice general, y al principio de cada Tomo el Índice especial de los títulos que contiene*. T. 1. Madrid: Julián de Paredes, 1681. Acceso el 4 de julio de 2018, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000013942&page=1>
- Castán Andolz, Ignacio, coord. *Pablo Morillo: documentos de la reconquista de Colombia y Venezuela*. Transcripciones del Fondo Documental Pablo Morillo, selección y notas de Heraclio Bonilla, Marco Manuel Forero Polo y Carlos Daniel Pérez Ruiz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Centro Cultural y Educativo Español Reyes Católicos, 2011.
- Codazzi, Agustín, Manuel María Paz y Felipe Pérez. *Atlas geográfico e histórico de la República de Colombia*. París: A. Lahure, 1890.
- Coll y Prat, Narciso. *Pueblos de Cundinamarca. Nos el Dr. D. Narciso Coll y Prat por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Presbítero y Metropolitano de Caracas y Venezuela, etc. a nuestro venerable Clero secular y regular, y a los demás fieles existentes en nuestra diócesis* (18 de septiembre de 1813). Santafé de Bogotá: Imprenta del Estado, por Felipe Fernández, 1814. Acceso el 8 de mayo de 2018, http://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/75090
- Conde de la Cañada (Juan Acedo Rico y Rodríguez). *Observaciones prácticas sobre los recursos de fuerza: modo y forma de introducirlos, continuarlos, y determinarlos en los Tribunales Reales Superiores*. Madrid: Oficina de don Benito Cano, 1794. Biblioteca Digital Hispánica - Biblioteca Nacional de España. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000101805&page=1>
- Conducta del Gobierno de Santafé, después de su transformación, para con el arzobispo electo don Juan Bautista Sacristán, y motivos que han obligado a decretar últimamente, en uso de la potestad tuitiva y económica, su perpetua inadmisión. Santafé de Bogotá: Imprenta Real, por don Francisco Xavier García, 1811. Biblioteca Nacional de Colombia. http://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/88704/0

- Congreso de Cúcuta de 1821. *Constitución y leyes*. Serie Biblioteca Banco Popular 21. Bogotá: Kelly, 1971.
- Congreso de Cúcuta 1821. *Libro de actas*. Bogotá: Banco de la República, 1971.
- Constitución Política de la Monarquía Española, promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812. Internet Archive, acceso el 11 de enero de 2018, <https://archive.org/details/A224015/page/n15>
- Cortes Generales y Extraordinarias de España. Diario de sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias (sesión del 12 de marzo, 1811). Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/diario-de-sesiones-de-las-cortes-generales-y-extraordinarias--9/html/02999950-82b2-11df-acc7-002185ce6064_359.html
- Covarrubias, Joseph de. *Máximas sobre recursos de fuerza y protección, con el método de introducirlos en los tribunales. Tercer edición corregida y aumentada de algunas cédulas*. Madrid: Viuda de Ibarra, hijos y compañía, 1788. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, <http://fama2.us.es/fde/maximasSobreRecursos.pdf>
- [Esquiaqui, Domingo, Manuel Fernández de Sotomayor y Manuel Aquino]. Carta de Domingo Esquiaqui, Manuel Fernández de Sotomayor y Manuel Aquino, sobre rendición de Cartagena, 6 de diciembre de 1815. OMNIA, Biblioteca Digital Real Academia de la Historia, España. Acceso el 7 de marzo de 2019, http://www.omnia.ie/index.php?navigation_function=2&navigation_item=%2F2022701%2Foai_bibliotecadigital_rah_es_1057&repid=1
- [Fernández de Sotomayor, Manuel]. Oficio de don Manuel Fernández de Sotomayor a don Pablo Morillo en el que pone a disposición del mismo su cargo. Cartagena, 6 de diciembre de 1815. Omnia, Biblioteca Digital Real Academia de la Historia. Acceso el 13 de marzo de 2019, http://www.omnia.ie/index.php?navigation_function=2&navigation_item=%2F2022701%2Foai_bibliotecadigital_rah_es_1062&repid=1
- Gazeta Ministerial de Cundinamarca*. Santafé: Imprenta Real de Santafé de Bogotá de N. Bruno Espinosa, 1811-1815. Biblioteca Nacional de Colombia.
- González de Salcedo, Pedro. *De lege politica, eiusque naturali executione, et obligatione, tam inter laicos quam ecclesiasticos rationi boni communis*. Madrid: Imprenta Real, 1678. <https://books.google.com.co/books?id=PauUh b1nNPwC&pg=PA460&lpg=PA460&dq=De+Lege+Politica,+eiusq>

ue+naturali+Execution+%26+Obligatione,&source=bl&ots=DS67dE
Ulrl&sig=5nbdowWQyT9yrL2xARQ7efdRFCI&hl=es&sa=X&ved
=0ahUKEwicirXxwvXMAhVFPj4KHd0jAJMQ6AEIHTAA#v=on
epage&q=De%20Lege%20Politica%2C%20eiusque%20naturali%20
Execution%20%26%20Obligatione%2C&f=false

[Guerra de Mier, Francisco Javier]. *Memoria biográfica del señor don Francisco Javier Guerra de Mier*. Bogotá: Imprenta de J. A. Cualla, 1943.

Lee López, Alberto. *Los ejércitos del rey*. 2 vols. Bogotá: Fundación para la Conmemoración del Bicentenario del Natalicio y el Sesquicentenario de la Muerte del General Francisco de Paula Santander / Biblioteca de la Presidencia de la República, 1989.

López, José Hilario. *Memorias*. Medellín: Bedout, 1969.

[Morillo, Pablo]. Morillo, al ministro de la guerra avisándole de los excesos cometidos en el Nuevo Reino de Granada por el capellán mayor don Luis Villabrille y otros capellanes del Ejército. Cumaná, 6 de julio de 1817. Biblioteca Digital Real Academia de la Historia, España. Acceso el 10 de abril de 2018, http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1001658&presentacion=pagina&posicion=1®istrardownload=0

Moreno y Escandón, Francisco Antonio. *Plan geográfico del virreinato de Santafé de Bogotá, Nuevo Reino de Granada*. 1772. Catálogo en línea de la Biblioteca Nacional de Colombia. Acceso el 12 de marzo de 2018, http://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/custom/web/content/mapoteca/fmapoteca_262_frestrepo_36/fmapoteca_262_frestrepo_36.html

Nariño, Antonio. *La Bagatela*, n.º 29, 12 de enero de 1812. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia. http://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/69836

Obando, José María. *Apuntamientos para la historia*. Medellín: Bedout, 1972.

Pey de Andrade, Juan Bautista y José Domingo Duquesne. *Carta Pastoral de los SS. Gobernadores del Arzobispado de Santafé al venerable clero secular y regular y a todos los fieles de la diócesis. Sobre la erección de obispado y elección de obispo en la Villa del Socorro*. Santafé de Bogotá: Imprenta Patriótica, 1811. Biblioteca Nacional de Colombia, consulta en sala.

- Plata, Manuel. *Apología de la Provincia del Socorro, sobre el crimen de cismática que se la imputa por la erección de obispado*. Santafé de Bogotá: Imprenta Real de don Bruno Espinosa de los Monteros, 1811. Biblioteca Nacional de Colombia. http://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/78199/0
- Real Ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincia en el Reino de la Nueva España, de Orden de su Majestad. Madrid, 1786. Biblioteca Digital Real Academia de Historia, Real Academia de la Historia, España. Acceso el 3 de mayo de 2018, <http://bibliotecadigital.acid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=788>
- Salgado de Somoza, Francisco. *Tractatus de regia protectione vi oppressorum appellantium á caussis et iudicibus ecclesiasticis*. 4.^a ed. Lyon: Laurent Anisson, 1669. Acceso el 23 de mayo de 2016, https://books.google.com.co/books?id=gtdFAAAAaAAJ&pg=PA493&lpg=PA493&dq=tractatus+de+regia+protection&source=bl&ots=P1UfupQ8jN&sig=rXMI1OxW18DC8e2zJlwXxmRR-5I&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwif-MiUx_XMAhUGPD4KHfzFD-QQ6AEIGjAA#v=onepage&q=tractatus%20de%20regia%20protection&f=false
- [Sámano, Juan]. "Informe secreto rendido por el virrey don Juan Sámano, en virtud de la Real Orden del 6 de noviembre de 1817, sobre la conducta política observada por el clero secular de la Arquidiócesis de Santafé en las pasadas conmociones y los méritos intelectuales de tales eclesiásticos". En *Colección de documentos para la historia de Colombia (Época de la Independencia)*, compilado por Sergio Elías Ortiz, Biblioteca de Historia Nacional 107, 244. Bogotá: Academia Colombiana de Historia / ABC, 1966.
- Torres, Camilo. *Representación del Cabildo de Bogotá, capital del Nuevo Reino de Granada a la Junta Central de España, en el año de 1809*. Bogotá: Imprenta de Nicolás Lora, 1832. Biblioteca Nacional de Colombia. http://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/bd/search/results?qu=Representaci%C3%B3n+del+Cabildo+de+Bogot%C3%A1l&te=&dt=list
- Torres y Peña, José Antonio de. *Memorias del presbítero José Antonio Torres y Peña*. Transcripción, prólogo y notas de Guillermo Hernández de Alba. Bogotá: Kelly, 1960.

---. *Precaución contra el manifiesto que trata de alucinar a los sencillos y cohonestar el cisma del Socorro*. Santafé de Bogotá: Imprenta Patriótica de D. Nicolás Calvo y Quijano, 1811.

FUENTES SECUNDARIAS

Aguirre, Rodolfo. “En busca del clero secular: del anonimato a una comprensión de sus dinámicas internas”. En *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*, coordinado por María de Pilar Martínez López-Cano, 185-213. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

Alejos Grau, Carmen-José. *Juan de Zumárraga y su «Regla cristiana breve» (México 1547): autoría, fuentes y principales tesis teológicas*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991.

---. “Teólogos neogranadinos en los tiempos de la Independencia”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 17 (2008): 97-118.

Alonso, José Manuel. “Las cortes de Cádiz y la iglesia. El papel de abeja española”. *Lingue e Linguaggi* 8 (2012): 167-178. doi: 10.1285/i22390359v8p167

Alzate, Carlos Mario, Fabián Leonardo Benavides y Andrés Mauricio Escobar. *La vida cotidiana en el Convento de San José de Cartagena de Indias hacia mediados del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX*. Bogotá: Ediciones USTA, 2013.

Annino, Antonio, comp. *América Latina: del Estado colonial al Estado nacional*. 2 vols. Milano: Franco Angeli Libri, 1987.

Annino, Antonio. *Silencios y disputas en la historia de Hispanoamérica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia / Taurus, 2014.

---. “Soberanías en lucha”. En *De los imperios a las naciones iberoamericanas*, dirigido por Antonio Annino, Luis Castro Leiva y François-Xavier Guerra, 229-253. Zaragoza: Ibercaja, 1994.

Arce Escobar, Viviana. “El púlpito entre el temor y la esperanza: ideas de castigo divino y misericordia de Dios en la oratoria sagrada neogranadina, 1808-1820”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 17, n.º 1 (2012): 77-107.

- Arévalo Hernández, Decsi Astrid. “La fiscalidad bajo un régimen de dominación colonial: el caso de la Caja Real de Cartagena, 1738-1802”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 35 (2008): 19-64. doi: 10.15446/achsc
- Atienza López, Ángela. “El clero regular mendicante frente al reformismo borbónico. Política, opinión y sociedad”. *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 21 (2012): 191-217.
- Ayala Mora, Enrique. *Manual de Historia del Ecuador*. Vol. 1, *De la época aborigen a la Independencia*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar (sede Ecuador), Corporación Editora Nacional, 2008.
- Ayala Mora, Enrique, ed., Carlos Landázuri y Jorge Núñez, coord. *Independencia y periodo colombiano*. Vol. 6 de *Nueva Historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional / Grijalbo, 1989.
- Beristain, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa, 1995. Acceso el 10 de febrero de 2018, <http://www.maraserrano.com/MS/articulos/Helena-Beristain.pdf>
- Berruezo, María Teresa. *La lucha de Hispanoamérica por su independencia en Inglaterra 1800-1830*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- . *La participación americana en las Cortes de Cádiz 1810-1814*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- Bidegain, Ana María. “La expresión de corrientes en la Iglesia neogranadina ante el proceso de reformas borbónicas y la emancipación política (1750-1821)”. En *Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad*, dirigido por Ana María Bidegain, 145-180. Bogotá: Taurus, 2004.
- . “Los apóstoles de la insurrección y el vicario castrense (1810-1820)”. *Boletín de Historia y Antigüedades* 856 (jun. 2013): 199-237.
- Botero-Bernal, Andrés. “De la religión del juramento al juramento legal: conclusiones de un estudio sobre la evolución del juramento procesal en Colombia durante el siglo XIX”. *Precedente* 2 (ene.-jun. 2013): 9-46.
- Brading, David A. *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1994.
- Bushnell, David. *El régimen de Santander en la Gran Colombia*. Traducido por Jorge Orlando Melo. Bogotá: El Áncora, 1985.

- Bustos, Guillermo, ed. *La revolución de Quito: 1809-1812*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar (sede Ecuador) / El Comercio / Corporación Editora Nacional, 2009.
- Calderón, María Teresa y Clément Thibaud. *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela, 1780-1832*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia / República Francesa / Cooperación Regional para los Países Andinos / Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Taurus, 2010.
- Cárdenas, Eduardo. *Pueblo y religión en Colombia (1780-1820)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- Cardona Zuluaga, Patricia. "Crear en la Independencia. El catecismo o Instrucción popular de Juan Fernández de Sotomayor". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n.º 34 (2015): 397-410.
- Chowning, Margaret. "Convent Reform, Catholic Reform, and Bourbon Reform in Eighteenth-Century New Spain: The View from the Nunnery". *Hispanic American Historical Review* 85, n.º 1 (2005): 1-38.
- Chust, Manuel. *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz 1810-1814*. Valencia: Fundación Instituto Historia Social, 1999.
- . "Rey, soberanía y nación. Las Cortes doceañistas hispanas, 1810-1814". En *La trascendencia del liberalismo doceañista en España y en América*, editado por Manuel Chust e Ivana Frasquet, 51-75. Valencia: Generalitat Valenciana, 2004.
- Chust, Manuel e Ivana Frasquet, eds. *La trascendencia del liberalismo doceañista en España y América*. Valencia: Generalitat Valenciana, 2004.
- Clavijo Ocampo, Hernán. "Reformas fiscales y crisis política del régimen colonial de la Nueva Granada. 1770-1813. Estudio de caso". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 16-17 (1988-1989), 377-398. doi: 10.15446/achsc
- Colmenares, Germán. *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes-Siglo XVIII*. Cali: Universidad del Valle, 1975.
- . "Censos y capellanías: formas de crédito en una economía agrícola". *Cuadernos Americanos Colombianos* 2 (1974): 125-143.

- Cortés Guerrero, José David. “Balance bibliográfico sobre la historia de la iglesia católica en Colombia, 1945-1995”. *Historia Crítica*, n.º 12 (1996): 17-28. <https://doi.org/10.7440/histcrit12.1996.02>
- . “La lealtad al monarca español en el discurso político religioso en el Nuevo Reino de Granada”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 37, n.º 1 (2010), 43-83.
- . “Las discusiones sobre el patronato en Colombia en el siglo XIX”. *Historia Crítica*, n.º 52 (ene.-abr. 2014): 99-122.
- . “Los sermones en la Independencia colombiana. De la defensa del monarca español a la defensa de la república”. En *Independencia: historia diversa*, editado por Bernardo Tovar Zambrano, 151-182. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012.
- . “Religión e Iglesia en la Independencia neogranadina”. En *El bicentenario de la Independencia: legados y realizaciones a doscientos años*, editado por José David Cortés Guerrero, 359-377. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014.
- De la Hera Pérez-Cuesta, Alberto. “El regalismo indiano”. *Ius Canonicum* xxxii, n.º 64 (1992): 411-437. <http://dadun.unav.edu/handle/10171/16793>
- De la Torre Reyes, Carlos. *La revolución de Quito del 10 de agosto de 1809*. Quito: Banco Central del Ecuador, 1990.
- Demélas, Marie-Danielle. *La invención política: Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. Traducción de Edgardo Rivera Martínez. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) / Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2003.
- . “La política de los prelados. El alto clero andino y el absolutismo”. En *América Latina: del Estado colonial al Estado nacional*, compilado por Antonio Annino, 112-130. Milano: Franco Angeli Libri, 1987.
- Demélas, Marie-Danielle y Ives Saint-Geours. *Jerusalén y Babilonia: religión y política en el Ecuador 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional / Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 1988.
- Díaz, Carlos Alfonso. *Guerra, política y finanzas en la provincia de Popayán, 1791-1820*. Informe de investigación. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2013. <https://www.icanh.gov.co/index.php?idcategoria=8410>

- . "Hacienda pública en tiempos de guerra: la caja real de Santafé de Bogotá durante la reconquista de la Nueva Granada, 1816, 1818". *Fronteras de la Historia* 18, n.º 1 (ene.-jul. 2013): 129-164.
- Díaz Díaz, Oswaldo. *Contribución de las guerrillas a la campaña libertadora, 1817-1819, Historia militar de la Independencia*. T. 2 de *La Reconquista española*, vol. 6 de *Historia extensa de Colombia*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia / Lerner, 1964.
- . *Invasión pacificadora, Régimen del Terror, mártires, conspiradores, guerrilleros (1815-1817)*. T. 1 de *La Reconquista española*, vol. 6 de *Historia extensa de Colombia*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia / Lerner, 1964.
- . *Los Almeydas: episodios de la resistencia patriota contra el ejército pacificador de tierra firme*. Biblioteca de Historia Nacional 99. Bogotá: Academia Colombiana de Historia / ABC, 1962.
- Di Stefano, Roberto. *El púlpito y la plaza: clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- . "Lay Patronage and the Development of Ecclesiastical Property in Spanish America: The Case of Buenos Aires, 1700-1900". *Hispanic American Historical Review* 93, n.º 1 (2013): 67-98. doi: 10.2307/23352129
- Di Stefano, Roberto y José Zanca. "Iglesia y catolicismo en la Argentina. Medio siglo de historiografía". *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015): 15-45. <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/viewFile/1918/1785>
- Durán, Juan Guillermo. *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*. 2 vols. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina (UCA), 1984.
- Dussel, Enrique. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.
- Earle, Rebecca A. *Spain and the Independence of Colombia*. Exeter: University of Exeter Press, 2000.
- Escudero López, José Antonio, coord. *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*. Madrid: Universidad Complutense / Instituto de Historia de la Inquisición, 1992.
- Esteban Lorente, Juan Carlos. "Un obispo regalista del siglo XVIII natural de Terzaga: Don Francisco Fabián y Fuero, arzobispo de Valencia". *Wadal-Hayara*, n.º 13 (1986), 323-338. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1308159>

- Farris, Nancy M. *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821: la crisis del privilegio eclesiástico*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1995.
- Ferreira Esparza, Carmen Adriana. “El crédito colonial en la provincia de Pamplona-Nueva Granada: usos del censo consignativo”. *Signos Históricos* 1, n.º 1 (jun. 1999): 59-84.
- . “La iglesia y el crédito colonial. Pamplona, Nuevo Reino de Granada, 1700-1760”. *Innovar*, n.º 7 (1996): 98-112. doi: 10.15446/innovar
- Fisher, John. *El Perú borbónico 1750-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2000.
- García Laguardia, Jorge Mario. *Centroamérica en las Cortes de Cádiz*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1994.
- García Marín, José María. “Proceso inquisitorial-proceso regio. Las garantías del procesado”. *Revista de la Inquisición*, n.º 7 (1998): 137-149. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=58378>
- Garrido, Margarita. “Los sermones patrióticos y el nuevo orden en Colombia, 1819-1820”. *Boletín de Historia y Antigüedades* 91, n.º 826 (2004): 461-483.
- . “Nueva Granada entre el orden colonial y el republicano: lenguajes e imaginarios sociales y políticos”. En *Las independencias hispanoamericanas: interpretaciones 200 años después*, coordinado por Marco Palacios, 93-125. Bogotá: Norma, 2009.
- Gómez Hoyos, Rafael. *La revolución granadina: ideario de una generación y de una época. 1781-1821*. Bogotá: Temis, 1962.
- González Cajiao, Fernando. *Historia del teatro en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1986.
- González González, Fernán Enrique. *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP, 1997.
- González, Margarita. “Aspectos económicos de la administración pública en Colombia: 1820-1886”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 13-14 (1986): 63-89. doi: 10.15446/achsc
- Greenleaf, Richard E. *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1988.
- Groot, José Manuel. *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*. Bogotá: Casa Editorial de M. Rivas, 1981.

- Guerra, François-Xavier. “De la política antigua a la política moderna. La Revolución de la soberanía”. En *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas, siglos XVIII y XIX*, editado por François-Xavier Guerra y Annick Lempérière, 106-139. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1998.
- . “El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina”. En *Ciudadanía política y formación de las naciones: perspectivas históricas de América Latina*, coordinado por Hilda Sabato, 33-61. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica (FCE), 1999.
- . “La identidad republicana en la época de la Independencia”. *Museo, memoria y nación: misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, compilado por Gonzalo Sánchez Gómez y María Emma Wills Obregón, 253-283. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000.
- . *Las revoluciones hispánicas: independencias americanas y liberalismo español*. Madrid: Editorial Complutense, 1995.
- . *Modernidad e independencias, ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Guerra, François-Xavier y Annick Lempérière. *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas, siglos XVIII y XIX*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1998.
- Gutiérrez Ardila, Daniel. *La restauración en la Nueva Granada (1815-1819)*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2016.
- . *Un nuevo reino: geografía política, pactismo y diplomacia durante el interregno en Nueva Granada (1808-1816)*. Colección Bicentenario. Bogotá: Centro de Estudios en Historia / Universidad Externado de Colombia, 2010.
- Gutiérrez Ramos, Jairo. *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2007.
- Hamnett, Brian R. “The Counter Revolution of Morillo and the Insurgent Clerics of New Granada, 1815-1820”. *The Americas* 32, n.º 4 (abr. 1976): 597-617.
- Higueruela del Pino, Leandro. “La Iglesia y las Cortes de Cádiz”. *Cuadernos de Historia Contemporánea* (Universidad Complutense de Madrid) 24 (2002): 61-80.

- Jáuregui, Luis. *La Real Hacienda de Nueva España: su administración en la época de los Intendentes, 1786-1821*. México: Universidad Autónoma de México / Facultad de Economía, 1999.
- Kamen, Henry. *La Inquisición española: una revisión histórica*. Barcelona: Crítica, 2004.
- La Parra López, Emilia. *El primer liberalismo y la Iglesia. Las cortes de Cádiz*. Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, Diputación Provincial, 1985.
- Lara, Jorge Salvador. Selección, estudio introductorio y notas a *La revolución de Quito: 1809-1822, según los primeros relatos e historias por autores extranjeros*, editado por Guillermo Bustos. Quito: Corporación Editora Nacional, 1982.
- Levaggi, Abelardo. “Los recursos de fuerza en el Derecho Indiano (con especial referencia a la doctrina de Manuel Silvestre Martínez, oidor de la Audiencia de Guadalajara)”. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, n.º 4 (1992): 117-138. <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/anuario-mexicano-historia-der/article/view/29477/26600>
- Llano Isaza, Rodrigo. *Centralismo y federalismo (1810-1816)*. Bogotá: El Áncora Editores / Banco de la República, 1999.
- Llorca, Bernardino. *Historia de la iglesia católica: en sus cuatro grandes edades: antigua, media, nueva y moderna*. Madrid: Editorial Católica, 1950-1963.
- Loaiza Cano, Gilberto. *Sociabilidad, religión y política en la definición de la Nación: Colombia, 1820-1886*. Colección Bicentenario. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2011.
- Lomné, Georges. “Una ‘palestra de gladiadores’. Colombia de 1810 a 1828: ¿guerra de emancipación o guerra civil?”. En *Museo, memoria y nación: misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, compilado por Gonzalo Sánchez Gómez y María Emma Wills Obregón, 287-312. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000.
- Lorente, Marta. “El juramento constitucional”. En *Cádiz, 1812. La constitución jurisdiccional*, editado por Carlos Antonio Garriga y Marta María Lorente, 73-118. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.
- Lux, Martha. *Mujeres patriotas y realistas entre dos órdenes. Discursos, estrategias y tácticas en la guerra, la política y el comercio (Nueva Granada, 1790-1830)*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2014.

- Maldonado, José, “Los recursos de fuerza en España. Un intento para suprimirlos en el siglo XIX”. *Anuario de Historia del Derecho español*, n.º 24 (1954): 281-380. Acceso el 20 de junio de 2018, Dialnet, https://dialnet.unirioja.es/buscar/documentos?query=Dismax.DOCUMENTAL_TODO=Los+Recursos+De+Fuerza+En+Espana
- Mallo, Silvia Cristina. “Justicia eclesiástica y justicia real: los recursos de fuerza en el Río de la Plata. 1785-1857”. *Trabajos y Comunicaciones* 25 (1999): 267-292, Acceso el 1 de junio de 2018, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2784/pr.2784.pdf
- Mantilla, Luis Carlos. *Los franciscanos en la Independencia de Colombia*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1995.
- Margadant, Guillermo. “El recurso de fuerza en la época novohispana. El frente procesal en las tensiones entre Iglesia y Estado en la Nueva España”. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, número conmemorativo (1991): 665-697. Acceso el 15 de junio de 2018. <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/rev-facultad-derecho-mx/article/view/30102>
- Martínez Garnica, Armando. *El legado de la Patria Boba*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander (UIS), 1998.
- . “La reasunción de la soberanía por las juntas de notables en el Nuevo Reino de Granada”. En *1808. La eclosión juntera en el mundo hispano*, coordinado por Manuel Chust Calero, 286-333. México: Fondo de Cultura Económica (FCE) / Fideicomiso Historia de las Américas / El Colegio de México, 2007.
- Martínez Reyes, Gabriel. *Finanzas de las 44 diócesis de Indias, 1515-1816*. Bogotá: Tercer Mundo, 1980.
- . *Funcionamiento socio-económico de la parroquia virreinal en Málaga, Servitá y pueblos anexos, especialmente en los años de 1801 a 1810*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1975.
- Marulanda Restrepo, Juan Sebastián. *Comprando la eternidad a veinte mil el millar. El crédito religioso en la provincia de Antioquia, 1675-1750*. Medellín: Instituto para el Desarrollo de Antioquia (IDEA), 2013.
- Mayer, Alicia. “La Reforma católica en Nueva España. Confesión, disciplina, valores sociales y religiosidad en el México virreinal. Una perspectiva de investigación”. En *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas*

- de investigación*, coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano, 11-52. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Instituto de Investigaciones Históricas, 2010. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesia002.pdf>
- Mazín, Óscar. “El poder y las potestades del rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica”. En *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*, coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano, 53-68. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Instituto de Investigaciones Históricas, 2010. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesia003.pdf>
- McFarlane, Anthony. *Colombia antes de la independencia: economía, sociedad y política bajo el dominio Borbón*. Bogotá: Banco de la República / El Áncora Editores, 1997.
- Medina, José Toribio. *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de las Indias*. Santiago de Chile: Imp. Elzeviriana, 1899.
- Mereu, Italo. *Historia de la intolerancia en Europa*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2003.
- Miranda, Lida. “De los recursos de fuerza, o de las transformaciones de la Iglesia y del Estado argentinos en la segunda mitad del siglo XIX”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 3.^a serie, 26, n.º 2 (2004): 47-75. https://www.academia.edu/814004/De_los_recursos_de_fuerza_o_de_las_transformaciones_de_la_Iglesia_y_del_Estado_argentinos_durante_la_segunda_mitad_del_siglo_XIX
- Morey, Nancy C. y Robert V. Morey. “Differential Consequences of Spanish Contact”. *Ethnohistory* 20, n.º 3 (1973): 229-246.
- Morner, Magnus. “Los motivos de la expulsión de los jesuitas del imperio español”. *Historia Mexicana* 16, n.º 1 (1966): 1-14. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1070/961>
- Muñoz Rodríguez, Edwin Alexander. “Estructura del gasto y del ingreso en la Caja Real de Santafé, 1803-1815”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 37, n.º 2 (2010): 45-85. doi: 10.15446/achsc
- Núñez Rivero, Cayetano. “El tratamiento religioso en la Constitución de Cádiz”. *Revista de Derecho Político*, n.º 82 (2011): 351-390.

- <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:DerechoPolitico-2011-82-5090&dsID=Documento.pdf>
- Ocampo López, Javier. *Catecismos políticos en la independencia de Hispanoamérica*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC), 1988.
- . *El cura Juan Fernández de Sotomayor y Picón y los catecismos de la Independencia*. Bogotá: Editorial de la Universidad del Rosario, 2010.
- . *El proceso ideológico de la emancipación en Colombia*. Bogotá: Planeta, 1999.
- . *La independencia de los Estados Unidos de América y su proyección en Hispanoamérica: el modelo norteamericano y su repercusión en la independencia de Colombia*. Caracas: Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH), 1979.
- Olmos Sánchez, Isabel. "Incidencia de la reforma de regulares en la estructura eclesiástica de Nueva España (1812-1820)". *Estudios de Historia Social y Económica de América* (Universidad de Alcalá de Henares), n.º 10 (1993): 207-215. Acceso el 3 de mayo de 2018, <https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/5840/Incidencia%20de%20la%20Reforma%20de%20Regulares%20en%20la%20Estructura%20Eclesi%C3%A1stica%20de%20Nueva%20Espa%C3%B1a%20%281812-1820%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Oviedo, Basilio Vicente de. *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*. Biblioteca de Historia Nacional 45. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1930.
- Pacheco Barrio, Manuel Antonio. "La iglesia en las Cortes de Cádiz: la finiquitación de la inquisición y la falta de libertad religiosa en la nueva constitución". *Revista de Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, n.º 14 (2010): 253-284. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3602664>
- Pacheco, Juan Manuel. *La evangelización en el Nuevo Reino (siglo XVI)*. T. 1 de *Historia eclesiástica*. Vol. 13 de *Historia Extensa de Colombia*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, Ediciones Lerner, 1964.
- Palacios, Marco y Frank Safford. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Norma, 2002.
- Pérez Ángel, Héctor Publio. "Impacto de las misiones religiosas y de las guerras de independencia en la construcción de pueblos y ciudades coloniales"

- en los Llanos”. *Colombia Orinoco*, editado por Darío Fajardo Montaña, 187-201. Bogotá: FEN Colombia, 1998.
- Phelan, John Leddy. *El pueblo y el rey: la revolución comunera en Colombia, 1781*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1980.
- Pinto Bernal, José Joaquín. “Entre Colonia y República. Fiscalidad en Ecuador, Colombia y Venezuela, 1780-1845”. Tesis doctoral en Historia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014.
- . “Finanzas públicas de Bogotá, 1819-1830”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 37, n.º 2 (2010): 87-109. doi: 10.15446/achsc.
- Plata Quezada, William Elvis. “Del catolicismo ilustrado al catolicismo tradicionalista”. *Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad*, dirigido por Ana María Bidegain, 181-221. Bogotá: Taurus, 2004.
- . “Un acercamiento a la participación del clero en la lucha por la independencia de Santafé y la Nueva Granada: el caso de los dominicos (1750-1815)”. *Fronteras de la Historia* 14, n.º 2 (2009): 282-313.
- Prado Arellano, Luis Ervin. “Clérigos y control social. La cimentación del orden republicano, Popayán 1810-1830”. *Reflexión Política* 25 (jun. 2011): 152-163.
- Quintero Montiel, Inés y Armando Martínez Garnica, eds. *Actas de formación de juntas y declaraciones de independencia (1809-1822): Reales Audiencias de Quito, Caracas y Santa Fe*. 2 tomos. Colección Bicentenario. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander (UIS), 2008.
- Ramos Pérez, Demetrio. *Entre el Plata y Bogotá: cuatro claves de la emancipación ecuatoriana*. Madrid: Ediciones Cultura Hispana, Centro Iberoamericano de Cooperación, 1978.
- Real Academia Española. *Diccionario de autoridades (1726-1739)*. T. 5, 1737, y t. 6, 1739. Acceso el 20 de febrero de 2018, <http://web.frl.es/DA.html>
- Restrepo, José Manuel. *Historia de la revolución de la República de Colombia en la América meridional*. T. 1. Besanzon: Imprenta de José Jacquin, 1858.
- Restrepo, Juan Pablo. *La Iglesia y el Estado en Colombia*. Bogotá: Banco Popular, 1987. Publicado por primera vez en 1885 por Emiliano Isaza en Londres.
- Restrepo Posada, José. “La Iglesia y la Independencia”. En *Curso superior de historia de Colombia (1781-1830)*, t. 2, editado por Daniel Arias Argáez, Luis Augusto Cuervo, Rafael Gómez Hoyos, Fabio Lozano y Lozano

- y Enrique Otero D'Costa. Bogotá: Academia Colombiana de Historia / ABC, 1950.
- Restrepo Tirado, Ernesto. *De Gonzalo Ximenez de Quesada a don Pablo Morillo: documentos inéditos sobre la historia de la Nueva Granada*. París: Imprenta Le Moil y Pascally, 1928.
- Reyes Cárdenas, Catalina. "Balance y perspectivas de la historiografía sobre Independencia en Colombia". *Historia y Espacio* 5, n.º 33 (2009): 15-40.
- Reyes, Carlos José. *Teatro y violencia en dos siglos de historia en Colombia*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2013.
- Rieu Millán, Marie Laure. *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz (igualdad o independencia)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1990.
- Robles Muñoz, Cristóbal. "Reformas y religión en las Cortes de Cádiz (1810-1813)". *Anuario de Historia de la Iglesia* 19 (2010): 95-117. <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/4205/3596>
- Rodríguez González, Ana Luz. *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales: una mirada al tejido social de la Independencia*. Bogotá: El Áncora, 1999.
- Rodríguez López-Brea, Carlos María. "Algunas consideraciones sobre la reforma del clero regular en España (1800-1808)" *Espacio, Tiempo y Forma*, serie 4.ª (Historia Moderna), n.º 8 (1995): 303-317.
- Rodríguez Ordóñez, Jaime. *La independencia de la América española*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE) / El Colegio de México, 2005.
- . *La revolución política durante la época de la Independencia: el reino de Quito 1808-1822*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2006.
- Rodríguez, Pablo. "Miedo, religiosidad y política: a propósito del terremoto de 1812". *Independencia: historia diversa*, editado por Bernardo Tovar Zambrano, 183-207. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012.
- Rodríguez Plata, Horacio. *Andrés María Rosillo y Meruelo*. Biblioteca de Historia Nacional 69. Bogotá: Editorial Cromos, 1944.
- Rouche, Jane. *Una frontera de la sabana tropical: los Llanos de Colombia 1531-1831*. Bogotá: Banco de la República, 1994.

- Sæther, Steinar A. *Identidades e Independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2005.
- Sánchez Bella, Alfredo. *La Iglesia y el Estado en la América española*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1991.
- Sánchez González, Salvador. *Los primeros diputados panameños: Ortiz y Cabarcas en las Cortes españolas*. Madrid: Universidad Carlos III / Instituto de Derecho Público Comparado, 2005.
- Sánchez Herrero, José. *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica: desde sus inicios hasta el siglo XXI*. Madrid: Sílex, 2008.
- Scott, James. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven, Londres: Yale University Press, 1977.
- Silva Prada, Natalia. "Cruce de jurisdicciones: tensión política en los cabildos y cofradías novohispanas del último cuarto del siglo XVIII". *Fronteras* 3, n.º 3 (1998): 119-154.
- Silva, Renán. *La ilustración en el virreinato de la Nueva Granada: estudios de historia social*. Medellín: La Carreta Editores, 2005.
- . *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808: genealogía de una comunidad de interpretación*. Bogotá: Banco de la República / Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2002.
- . *Prensa y revolución a finales del siglo XVIII: contribución a un análisis de la formación de la ideología de Independencia nacional*. Bogotá: Banco de la República, 1988.
- Sotomayor, María Lucía. *Cofradías, caciques y mayordomos: recepción social y reorganización política en los pueblos de indios*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2004.
- Thibaud, Clément. *Formas de guerra y construcción de identidades políticas: la guerra de independencia (Venezuela y Nueva Granada 1810-1825)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- . *Repúblicas en armas: los ejércitos bolivarianos en la guerra de Independencia en Colombia y Venezuela*. Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) / Planeta, 2003.

- Tisnés, Roberto. *El clero y la Independencia en Santafé, 1810-1815*. T. 4 de *Historia eclesiástica*. Vol. 13 de *Historia Extensa de Colombia*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia / Lerner, 1971.
- . *Fray Ignacio Mariño O. P. Capellán del Ejército libertador*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia / ABC, 1963.
- Tomás y Valiente, Francisco. "El proceso penal". *Historia* 16, n.º 1 (extra) (1986): 15-28. Acceso el 6 de abril de 2018, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157822>
- Toro Jaramillo, Iván Darío. "Clero insurgente y clero realista en la revolución colombiana de la Independencia". *Anuario de Historia de la Iglesia* 17 (abr. 2008): 119-136. <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/9974/19509>
- Torres de Peña, Josep. "Santa Fe Cautiva". En *La Patria Boba*, compilado por Eduardo Posada, 277-476. Bogotá: Academia Colombiana de Historia / Imprenta Nacional, 1902.
- Tovar Pinzón, Hermes, Camilo Tovar M. y Jorge Tovar M. *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada 1750-1830*. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1994.
- Uribe Vargas, Diego, ed. *Las constituciones de Colombia*. Tomos 1 y 2. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1977.
- Urueña Cervera, Jaime. *Nariño, Torres y la Revolución Francesa*. Bogotá: Aurora, 2004.
- Valencia Llano, Alonso. *Estado soberano del Cauca, federalismo y Regeneración*. Bogotá: Banco de la República, 1988.
- Valencia Llano, Alonso y Francisco Zuluaga, comp. *Historia regional del Valle del Cauca*. Cali: Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades, s. f.
- Vanegas, Isidro. *La revolución neogranadina*. Bogotá: Plural, 2013.
- Van Young, Erik. *La otra rebelión: la lucha popular por la independencia de México, 1810-1821*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 2006.
- Von Wobeser, Gisela. "Gestación y contenido del real decreto de consolidación de vales reales para América". *Historia Mexicana* 51, n.º 4 (abr.-jun. 2002): 787-827. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1464/1312>

- . “La consolidación de vales reales como factor determinante de la lucha de independencia en México, 1804-1808”. *Historia Mexicana* 56, n.º 2 (oct.-dic. 2006): 373-425. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1566/1384>

La Iglesia como toda la sociedad hispanoamericana se vio obligada a dar respuesta a los cambios ocurridos a partir de la invasión napoleónica de la península ibérica. A lo largo de un proceso caracterizado por cambios vertiginosos, cada nuevo hecho exigió de sus protagonistas la capacidad para tomar determinadas decisiones, la posibilidad de poder volver sus pasos y retractarse, así como la disposición para dilatar definiciones particularmente difíciles.

Este libro explora el comportamiento de la institución religiosa durante el proceso independentista en la Nueva Granada, atendiendo las circunstancias particulares que debió sortear, las posiciones contradictorias que a través del tiempo se vio precisada a asumir y el gran hecho por excelencia que tuvo que afrontar, como fue el de continuar con las actividades propias de su ministerio y mantener su unidad y solidez y todo ello, sin el rey. Quien también para ella había sido pilar de su fortaleza.

COLECCIÓN AÑO 200

