

PILAR MEJÍA
OTTO DANWERTH
BENEDETTA ALBANI (EDS.)

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

Guillermo Tell Aveledo Coll

La cuestión religiosa en los lenguajes políticos durante
la crisis de la sociedad colonial venezolana (1810–1830)
| 235–273



MAX PLANCK INSTITUTE
FOR EUROPEAN LEGAL HISTORY

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

First published in 2020

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

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

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

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

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

Cover illustration:

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

Cover design by Elmar Lixenfeld, Frankfurt am Main

Recommended citation:

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

La cuestión religiosa en los lenguajes políticos durante la crisis de la sociedad colonial venezolana (1810–1830)

La crisis de la sociedad colonial venezolana implicó un profundo cambio ideológico en el cual, las élites pasaron de profesar una visión legitimista monárquico-católica, a cultivar una visión secular del discurso y de las instituciones políticas de la República venezolana, que finalmente llegaría a imponerse. Este cambio, sin embargo, no fue ni brusco ni simplemente dicotómico. En las décadas en las que transcurrieron las diversas etapas de la crisis, una gran variedad de lenguajes plasmó la relación entre política y religión.

Es así como hemos identificado la existencia de cinco lenguajes político-religiosos: el lenguaje del absolutismo de derecho divino en su versión católica; la teoría política católica pactista; un republicanismo liberal o de la «sociedad comercial»; un republicanismo cristiano; y un republicanismo «clásico». Estos discursos se configuraron a partir de los problemas derivados de la relación entre sociedad y religión, y entre poder político e Iglesia Católica: la tolerancia de cultos, el sustento de legitimación teleológica del orden político, el régimen de Patronato, la persistencia del fuero eclesiástico y las virtudes morales del buen republicano, que permanecieron como categorías constantes en medio de la acelerada transformación ideológica, y que tuvieron – como cabía esperar – consecuencias en las instituciones políticas y jurídicas del período.¹

El presente artículo plantea una reconstrucción del efecto y la interacción de los lenguajes políticos planteados entre visiones alternativas sobre lo que debía ser – o aspirar a ser – la nueva República y su relación con la religión.

1 AVELEDO COLL (2011).

1. Marco historiográfico

Existe una corriente en la historiografía hispanoamericana y venezolana que establece la oposición entre un proyecto tradicional-absolutista y un proyecto moderno-liberal en el centro de nuestra entrada a la modernidad. De manera representativa, para el filósofo Leopoldo Zea, el pensamiento moderno en Latinoamérica parte del «repudio de la herencia colonial», que incluye a la Iglesia, puesto que el «Catolicismo y Republicanismo» se excluyen mutuamente.² Con frecuencia se trabajaba desde la perspectiva jurídico-institucional, bajo el abrigo del laicismo político dominante tras la independencia, o bien con alegatos a favor del poder del clero.

A raíz de la renovada revisión de las independencias criollas, y especialmente dada la influencia que en la historiografía de estos procesos tuvieron John Lynch y François-Xavier Guerra,³ se debe examinar este período como parte de una dinámica de cambio mayor – el de las revoluciones Atlánticas –, que no era solo de ruptura, sino de continuidades y matices derivados también de ambigüedades ideológicas en el extraordinario cambio acaecido a partir de 1808.⁴ De esta forma, se replantea el problema de la posición de la Iglesia en estos procesos, y se reconsidera la influencia concreta que debía tener el problema religioso ante la tradicional polémica Colonia-Ilustración dentro de la crisis de fidelidades y legitimidades de las independencias.⁵

2 ZEA (1976) 93, 106.

3 Para una revisión general de este cambio historiográfico, y sus implicaciones para el recuento del problema eclesiástico ante la coyuntura revolucionaria. AMORES CARREDANO (2011) 3–18.

4 «La divergencia de actitudes no provoca únicamente lo que podría calificarse de debate de opinión, son también a la elaboración de múltiples discursos que pertenecen tanto al registro de la lucha de bandos y facciones como al de la propaganda de guerra y a la guerra de propagandas. En estos debates apasionados el lenguaje, los argumentos y las prácticas de comunicación modernos se mezclan con los del Antiguo Régimen.» GUERRA (2006) 28.

5 Como expresó Luis Castro Leiva: «Necesitamos ahora ubicarnos en la conciencia cívica del patriota cristiano-romano, para asistir al desarrollo del despliegue de su moralidad y ver de qué modo su cristianismo la suprime o la vulnera. Y el propósito de este ejercicio es exponer a la crítica no ya a la sustancial raíz comunitaria de sus supuestos sociales, sino más bien de la impresión de antirracionalismo y ausencia de conciencia individual que esto pudiera significar. [...] Es verdad que esta moral republicana es una moral peligrosa, pero su peligro no radica, como pensaba Rousseau, en que la moralidad del patriota cristiano estaría hecha precisamente para debilitar la voluntad necesaria para instaurar

En otras palabras, como plantea Barrón, ante unas crisis que ostensiblemente se dirigían hacia la república a partir de una reformulación de la comunidad política, ¿qué debían plantearse las élites, no solo ante sus propias posiciones, sobre la creencia religiosa y sus efectos sobre las instituciones y las normativas a partir de allí definidas? «Si el republicanismo enseñaba que el hombre sólo puede alcanzar o perseguir la virtud como ciudadano de una república [...] ¿qué implicaba eso para la religión católica? ¿Y cómo hacer de los indios unos ciudadanos virtuosos sin la ayuda de la Iglesia?».⁶

En este sentido, los aportes de la historiografía tradicional venezolana han desestimado examinar el problema religioso-político desde la historia del pensamiento. El énfasis fundamental ha sido el institucional-jurídico, ya sea como revisión de la legislación Española y Venezolana sobre el tema religioso, o como una derivación de estudios mucho más amplios sobre historia eclesiástica, aportando un caudal significativo en la recuperación y organización de archivos y crónicas.⁷ Es frecuente encontrar historiadores y juristas vinculados al clero que tienden a realzar la posición de la organización religiosa como protagonista de nuestro desarrollo histórico, apoyando el punto de vista de la Iglesia en sus relaciones con el poder civil. Otros trabajos se dedican a la prosopografía de clérigos y próceres, buscando, en ocasiones sin sistematicidad documental, exaltar la fidelidad católica de estas figuras:⁸

Existen, claro está, estudios sobre las ideas político-religiosas.⁹ También son importantes los diversos trabajos sobre el pensamiento de Juan Germán

un orden perdido o para intentar uno nuevo. Lo peligroso es algo diferente, es que también puede servir para fortalecer esa misma voluntad.» CASTRO LEIVA (1999) 84–85.

6 BARRÓN (2002) 133.

7 Entre otras referencias, téngase en cuenta las siguientes: DONÍS RÍOS (2007); FIGUERA (1960); GONZÁLEZ OROPEZA ([1973] 1997); MICHEO (1975); MORADEI (1980); NAVARRO (1951, 1957); OCANDO YAMARTE (1975); OLIVEROS VILLA (2000); PÉREZ VILA (ed.) (1963); RODRÍGUEZ ITURBE (1968); SÁNCHEZ ESPEJO (1955); SURÍÁ (1967); TALAVERA Y GARCÉS (1929); WATTERS (1933).

8 ALFONZO VÁZ (1999); CRESPO VIVAS (1931); GUTIÉRREZ (1981); HERMANO NECTARIO (1982); HERMANO NECTARIO (1996); LANDAETA ROSALES (1911); LLORENTE (1985); SALAZAR (1982).

9 Entre estos estudios destaca el trabajo de José Virtuoso sobre la crisis de la catolicidad en la Primera República venezolana, a la luz de los textos del Arzobispo Coll y Prat, el cual refleja con gran sensibilidad la angustia pastoral y las maniobras políticas del prelado. VIRTUOSO (2001).

Roscio, con especial atención a su *Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo*,¹⁰ los cuales intentan descifrar el pensamiento del jurista y político ubicándolo en su contexto intelectual y vital, y dentro del pensamiento cristiano en general. Mención aparte merecen los trabajos de Carole Leal Curiel sobre las complejas prácticas rituales e ideológicas en el régimen colonial en el siglo XVIII, que coinciden con el abordaje problemático del pensamiento del partido monárquico elaborado por Tomás Straka.¹¹ También convergen en la revisión de la relación entre ética, religión y república, así como en la relación crítica de la historiografía eclesiástica.¹² Pero ninguno de estos trabajos, salvo contribuciones muy recientes,¹³ han intentado vincular a las ideologías políticas con el proceso general de transformaciones institucionales en las relaciones entre Iglesia, religión y poder político.

2. Criterios metodológicos

La reconstrucción – acaso algo esquemática – de estas visiones alternativas o lenguajes parte del estudio y contraste de las diversas fuentes disponibles, que van desde tratados eruditos (como los de Juan Germán Roscio o Juan Nepomuceno Quintana) hasta documentos algo reiterativos pero polémicos (como el panfleto *La Serpiente de Moisés*).¹⁴ En cualquier caso, aunque los documentos seleccionados no presenten un nivel uniforme de sofisticación, todos recogen entre sus líneas diversas tradiciones intelectuales y, en tanto que sus ideas tuvieron consecuencias políticas específicas, muestran el valor que los lenguajes políticos, a cualquier nivel, tienen para transmitir las creencias y cambios ideológicos dentro de la élite gobernante. Esto nos ayuda a entender las reformas institucionales, los sucesos acaecidos durante esta coyuntura histórica e, inclusive, la fascinante lógica de un sistema político aún en transición.¹⁵

10 CASTRO LEIVA (1991); RUIZ (1996); UGALDE (1997); VIANA (1984); RODRÍGUEZ ITURBE (2011) 85–130.

11 LEAL CURIEL (1990); STRAKA (2000).

12 STRAKA (2005, 2006).

13 AVELEDO COLL (2011).

14 Para una revisión de las biografías de los ideólogos venezolanos aquí citados, recomendamos ver Diccionario de Historia de Venezuela (1998).

15 HALE (1973) 61.

Identificamos este trabajo bajo los aportes de la llamada «Escuela de Cambridge» (también denominada contextualismo), de acuerdo con la cual la comprensión del pensamiento político es a la vez un hecho histórico, ya que pertenece a un contexto específico. Además, dicha comprensión del pensamiento político tiene una pretensión política – es decir, busca afectar (bien sea de manera conservadora, o bien de manera crítica) a la distribución de poder en un momento histórico concreto –, para evitar interpretaciones anacrónicas de las fuentes que conforman sus lenguajes políticos en una época determinada.¹⁶ Así se superan las debilidades de la historia intelectual tradicional. En este sentido, constataríamos diversos vocabularios, con fuerza paradigmática para explicar, criticar o justificar prescripciones políticas y, eventualmente, sugerir o imponer normas colectivamente vinculantes que pretenden ser justificadas de manera racional y comprensible.¹⁷

Nos hemos propuesto, entonces, utilizar la noción de *lenguaje político* en el sentido que le da Pocock.¹⁸ Esto implica tres presunciones: 1) la articulación de los lenguajes políticos parte, preferiblemente, de fuentes escritas y públicas (lo cual puede omitir, hasta cierto momento histórico, la expresión de las «mayorías no elocuentes»);¹⁹ 2) esta articulación pretende ser racional

- 16 CANSINO (1998) 103–110; BEVIR (2011) 11–24. Las obras fundamentales de los autores vinculados a esta «escuela» serían: *Working on Ideas in Time* (1970), *Politics, Language and Time* (1971), *The Machiavellian Moment* (1975a), *Virtue, Commerce and History* (1985) de J. G. A. POCK; *The Identity of the History of Ideas* (1968), *The Political Thought of John Locke* (1969), *Rethinking Modern Political Theory* (1985), de JOHN DUNN; *Meaning and Understanding in the History of Ideas* (1969), *The Foundations of Political Thought* (1978) y *Visions of Politics* (2002), de QUENTIN SKINNER. En Venezuela, la influencia de esta corriente en la historia intelectual data de la década de 1970, de la mano de Diego Bautista Urbaneja y Luis Castro Leiva. PLAZA (2000) 71–72. Con proyección posterior y variable influencia en los trabajos de Elena Plaza, Elías Pino, Carole Leal, Carolina Guerrero, Fernando Falcón y Tomás Straka, así como generaciones más jóvenes de investigadores.
- 17 «La racionalidad de las instituciones se mide precisamente por su capacidad de resonancia. Sin cobertura argumentativa, las instituciones políticas pierden toda aceptabilidad civil y caen en crisis de la legitimación». BRUNKHORST (2004) 15.
- 18 Según las palabras textuales de POCK (1975b) 178: «mi estilo de trabajo es aquel en que identifico los lenguajes de la conceptualización política, selecciono las pautas de implicación que puedan tener, e intento seguir el funcionamiento de estas implicaciones en la historia de las ideas. Requiere a la vez sensibilidad histórica y sensibilidad a las pautas del comportamiento político».
- 19 «We need not therefore apologize for the unrepresentative elitism of studying only those readers whose responds were verbalized, recorded, and presented. The *mentalité* of the silent and inarticulate majority should indeed be sought after and if possible, recovered

y, aun partiendo de premisas reveladas o meramente fundamentadas en la creencia, presentarse de manera argumentada y con cierta sofisticación retórica frente a partidarios y contra adversarios;²⁰ y 3) los lenguajes políticos sirven de patrones de referencia para facilitar su propagación e identificación entre los actores políticos,²¹ con una función similar a lo que en los siglos XIX y XX conoceríamos como ideologías políticas.

Hemos de reconocer que aquí nos encontramos con una dificultad: ¿hasta qué punto el identificar unos lenguajes no es, en sí mismo, un modo anacrónico de traducir el pasado intelectual? Nuestro trabajo parte del objetivo de verificar la idea de que las revoluciones nacionales hispanoamericanas eran, en términos ideológicos, un conflicto entre un proyecto tradicional-absolutista y un proyecto moderno-liberal.

La etapa que nos ocupa asume lo que se ha convertido en el consenso historiográfico venezolano contemporáneo, calificado por Germán Carrera Damas como la crisis de la sociedad colonial venezolana entre 1810 y 1830: un momento crítico, integral y acelerado de cuestionamiento y replanteamiento de toda la sociedad incoada durante los tres siglos precedentes. Se trató de un período breve y acelerado porque en el curso de tres décadas – «especialmente crítico en menos de dos» – «[...] se cuestionaron los productos de tres siglos de evolución, y con tal intensidad crítica que se pone de relieve la fragilidad de las estructuras coloniales».²² Una imagen similar la plantea Lynch. La crisis, en especial en su expresión bélica, «[hizo] de Venezuela un territorio desolado», con un considerable cambio en las élites sociales, culturales y económicas, que fueron «[...] repuestas por nuevos miembros plebeyos», quienes asumieron de manera energética los patrones cultura-

[...]. But the history of *mentalités* is not identical with the history of discourse.» Pocock (1985) 18.

- 20 «A rational belief will thus be one that an agent has attained by some accredited process of reasoning. [...] A rational agent will thus be someone who [...] believes what he or she ought to believe.» SKINNER (2002) 31.
- 21 «Each of these languages, however it originated, will exert the kind of force that has been called paradigmatic [...]. That is to say, each will present information selectively as relevant to the conduct and character of politics, and it will encourage the definition of political problems and values in certain ways and not in others. Each will therefore favor certain distributions of priority and consequently of authority; should a concept of authority itself be under discussion [...] it will present 'authority' as arising in a certain way and possessing a certain character, and not otherwise.» Pocock (1985) 8.
- 22 CARRERA DAMAS (1976) 13–15.

les e ideológicos del estamento blanco ilustrado.²³ Además, esto se enmarca en momentos concretos de la revisión de las instituciones eclesiásticas: los sucesos juntistas y constituyentes de 1810–1811, que marcan la eclosión crítica de argumentos de la escolástica tardía española frente a la sumisión absolutista, y la revisión del estatus constitucional del catolicismo, hasta la aprobación de la Ley de Libertad de Cultos en la década de 1830 (la última barrera significativa en el desmontaje de las normas religiosas tradicionales).

3. Los lenguajes políticos

La religiosidad de la provincia de Caracas²⁴ hacia 1808 se caracteriza por una modesta tradicionalidad. Aunque las prácticas católicas encuadraban todos los aspectos ordinarios de la vida, su reciente organización implicaba que no era la Iglesia venezolana el foco del poder ni los recursos de otras Iglesias de la región. Su influencia tampoco recaía más en los estamentos populares que en las élites sociales.²⁵ Desde este punto de partida, es fácil ver cómo las élites caraqueñas podían tender hacia la heterodoxia. El recorrido por los archivos y la bibliografía especializada²⁶ refleja que los venezolanos educados disponían de una miríada de fuentes y discursos que evidencian la presencia en Venezuela de lo más importante del pensamiento político occidental clásico, medieval y moderno. Si bien es cierto que, dadas las mutaciones políticas, el acceso a dichas fuentes no siempre fue sencillo. Por las manos de los publicistas y tribunos de la independencia pasaban autores desde Aristóteles a los neoescolásticos, y tan disímiles como Agustín de Hipona, Bossuet, los ilustrados escoceses y franceses, y las incendiarias traducciones de los contemporáneos movimientos revolucionarios. En tal contexto, los venezolanos ilustrados podían presumir de conocer los diversos debates políticos de su contemporaneidad: las diversas teorías absolutistas (tanto racionalistas como religiosas), el lenguaje del humanismo y del republicanismo clásico, las ideas de la neoescolástica y el discurso de la «sociedad comercial».²⁷

23 LYNCH (1973) 218–226.

24 Caracas fue el centro político y cultural de la Capitanía General de Venezuela.

25 Casi todas las élites sociales fueron descritas por viajeros contemporáneos como afectadas por cierto «liberalismo intelectual» y con poca estima hacia la carrera sacerdotal. WATERS (1933) 49.

26 LEAL CURIEL (1978) y PLAZA (1989).

27 Sobre los lenguajes políticos modernos: PAGDEN (ed.) (1987).

Los lenguajes políticos así configurados se articularon en el debate político-religioso venezolano de estas décadas de crisis alrededor de una serie de ejes o problemas que terminarían por redefinir la nueva comunidad política, tanto en términos jurídico-institucionales, como en términos ideológicos: a) El fundamento de la autoridad y legitimidad de la comunidad política; b) la caracterización de las virtudes necesarias para los miembros de la comunidad política (con especial atención al rol que la divinidad y la moral religiosa podían tener en la configuración de esa comunidad y del carácter de sus miembros); c) Las relaciones entre la autoridad eclesiástica y la autoridad temporal (relaciones que debían redefinirse con la herencia del arreglo político-eclesiástico característico del régimen español); d) la permanencia o abolición – corolario de lo anterior – de la institución del Patronato Regio y los fueros eclesiásticos; y e) el establecimiento y ámbito de un régimen de tolerancia religiosa (relacionado frecuentemente con la aspiración de inmigración de personas y capitales). Trataremos de pasar revista de los argumentos de estos lenguajes en las siguientes secciones, escogiendo algunas muestras representativas dentro de la mirada de textos contemporáneos.

3.1 El absolutismo católico

El primer lenguaje disponible es el del absolutismo de derecho divino, articulado en las teorías legitimistas y de remota raigambre agustina que, a través de la propaganda borbónica, insuflaban teóricamente al partido realista venezolano. En tanto que el establecimiento formal de la república tuvo un accidentado inicio, el lenguaje absolutista experimentó un ascendente importante entre sectores de la elite en pugna. El absolutismo de Derecho Divino instrumentalizó a la religión (como creencia y como institución) en beneficio de la legitimación y expansión del poder y la *auctoritas* política del monarca. En ese sentido, la autoridad civil no necesitaba mediación frente a la divinidad, de modo que el gobierno monárquico se hizo vicario de esta. Mientras tanto, la Iglesia se somete a la autoridad civil. Como señala Prien:

[...] la administración eclesiástica estaba ligada a la estatal. Mediante la sujeción de sus dignatarios a la autoridad estatal, la Iglesia pasó a funcionar como *instrumentum regni*. La síntesis medieval de la religión y la institución estatal conoció una reedición bajo el signo de la doctrina política de la contrarreforma en los estados ibéricos.²⁸

28 PRIEN (1985) 117.

Este «imperialismo Providencial»²⁹ se vio reflejado en toda una serie de mecanismos de propaganda y educación política – como los «catecismos de Estado», en los cuales no era mostrado como una alternativa, sino como doctrina oficial. Así, la legitimidad permanente del poder soberano y la necesaria docilidad del buen cristiano (y del buen vasallo) se sostenían a través del dogma de la soberanía absoluta de la monarquía recibida por unción divina. En el panorama político no solo había muestras de traición política, sino de infidencia religiosa; de manera que en tales circunstancias la tolerancia de cultos estaba forzosamente descartada por razones de Estado. Por lo cual, en medio de la crisis este lenguaje se proyectó como una propaganda hacia la ilegitimidad y debilidad moral de los actos revolucionarios contra la sacralidad del monarca.³⁰ Todas las penurias eran consideradas como consecuencia de estos pecados políticos, tal y como evidencia una carta pastoral del Arzobispo Coll y Prat, que trata sobre las causas del terremoto de 1812, que afectó ostensiblemente a las zonas republicanas.³¹ Durante la guerra, este lenguaje llegaría a su apogeo en las zonas pacificadas por las tropas metropolitanas.³²

29 BRADING (2003) 21–30.

30 GUERRA (2006) 29.

31 «Lo cierto, lo indudable, lo que palpamos es que Dios nos castiga con los horribles estragos que hemos experimentado [...] [V]osotros, semejantes a vuestros padres, habéis resistido siempre Espíritu Santo: despreciando su amenazas, y por esto venía sobre nosotros esta tribulación: corría y sin freno sin temor por el camino de la impiedad; vuestra gloria estaba en añadir delitos a delitos, el escándalo la imprudencia y la irreligión al sacrilegio ¿cuál otra sino la presente debía ser vuestra suerte?» Pastoral del arzobispo Coll y Prat de junio de 1812, en: SURIÁ (1967) 112–103.

32 «Yo conquiste à la América para la religión, yo debo conservarla. [...] No, yo no permitiré que los pueblos la Providencia ha confiado à mi soberanía, sigan los caminos de perdición, por donde la Independencia y conducirlos. ¡Que hay que esperar de esa horrible independencia, quando apenas siguiente y ocupada sólo de la guerra, ya ha inundado de libros prohibidos y de gazetas de Protestantes aquellos desgraciados países, y no sólo ha introducido Imprentas y establecido papeles públicos; sino que ha abierto la puerta à todo género de herejes, à los cismáticos y à los deístas, à los Franc-masones, y à los judíos mismos, sin que à nadie se le exija à la entrada su fe de bautismo, ni por Pasqua florida la cédula de confesión. Tal es ya la depravación que el índice ex purgatorio de la Santa Inquisición se solicita como una excelente Bibliografía para pedir à Europa los mejores libros. Todo es ya corrupción, toda intinidad, todo anuncia el riesgo de que aquellas gentes se condenen en masa [...]» Continuación de la Exposición sobre la Mediación entre España y América, en: Correo del Orinoco, núm. 13, sábado 17-10-1818.

3.2 El pactismo católico

Paralelo a este lenguaje del absolutismo católico se incubaba en la Iglesia y en sus partidarios un lenguaje político que, encontrando un renovado fervor místico e intelectual tras las reformas establecidas en el Concilio de Trento, se enfrentaba al regalismo absolutista, buscando la reafirmación del poder eclesiástico frente al dominio político (es decir, el lenguaje de la tradición política católica). En este sentido, e inspirados por la neoescolástica, se recuperaría la tradición conciliarista y comunitaria de la Iglesia, según la cual el pacto directo entre Dios y el pueblo era el verdadero fundamento del poder civil.³³ Así, en el juntismo americano de 1810, se reencontraban de nuevo la unción divina y la Soberanía de la comunidad, para defender a los pueblos de la orfandad y de la irreligión. Este «renacimiento del pactismo», como lo ha denominado Guerra,³⁴ es notorio en los documentos de la Junta de Caracas de 1810,³⁵ que se invocó en las declaraciones de independencia frente a la debilitada autoridad metropolitana en 1810,³⁶ y con las que las autoridades políticas clamaron como fuente de autoridad al cuerpo sacerdotal, presentando sus votos a este.³⁷ También reconocen la autoridad en la sociedad en general, declarando que el poder político de los pueblos tiene origen Divino:

[El] Pueblo, o Nación que es el propio, verdadero y esencial Soberano; que es independiente: absoluto: que no conoce superior en la tierra, toca y no puede tocar á otra Autoridad, el conocer y decidir en estos casos [...] siendo el conducto por

33 Ese pueblo se componía de las corporaciones propias del pluralismo medieval. REY et al. (2007) 69–92, 117–123.

34 GUERRA (1992) 169–175. Este «renacimiento del pactismo» era opuesto a la modernidad absolutista, pero aún no era parte de la modernidad alternativa (apenas sería suya la idea de contratos «pre-liberales»).

35 GUERRA (1992) 339–340.

36 POLANCO ALCÁNTARA (1960).

37 «El muy Ilustre Ayuntamiento no deja de aperebirse de la mucha parte que habrán tenido en los aciertos mencionados los fervorosos votos y constantes preces de VS. M. V., y se promete continuará auxiliándose con ellas, hasta la organización definitiva del Código que se dé en honor de la Religión, del Rey y la Patria. Dios guarde a VS. M. V. muchos años. – Sala Capitular de Caracas diez y nueve de abril de mil ochocientos diez. – Josef de las Llamozas – Martín Tovar Ponte». Comunicado de la Junta Suprema Conservadora de los Derechos de Fernando VII al Cabildo metropolitano, recogido en las Actas Capitulares del Cabildo Eclesiástico de Caracas, 04-1810, en: NAVARRO (1929) 138.

donde se explican la voluntad de Dios [...]. Quien pretende reynar sin esa circunstancia, pretende reynar sin la voluntad de Dios.³⁸

Las nuevas «patrias» respondían a un designio Providencial, y en sí mismas cumplían una tarea religiosa. El cuerpo político se reconstituía como pueblo «en nombre de Dios Todopoderoso» para «sostener nuestra libertad é independencia política, conservar pura é ilesa la sagrada religión de nuestros mayores [...]», según rezaba el preámbulo de la Constitución Federal para los Estados de Venezuela de 1811. Por eso se plantea la consagración de la República de Venezuela al catolicismo, la disolución del Santo Oficio – lo que refuerza la autonomía de las órdenes y el clero secular – y la posibilidad de abolición del patronato.

A medida que la crisis desembocaba en el enfrentamiento bélico era natural que las cruciales diferencias políticas e ideológicas llevaran a simplificar los bandos. Sin embargo, y pese a las presiones de diversos grupos para levantar una nueva moralidad, o para restaurar el regalismo, por encima de las debilitadas fuerzas de la institución eclesiástica, muchos sacerdotes continuaron en su empeño y defensa de la nueva patria, en tanto que la misma se había constituido pertinazmente para el bien de la fe. De modo que nuestros estadistas y publicistas religiosos³⁹ difícilmente podían evitar las consecuencias que las novedades políticas tuvieron sobre la Iglesia y la religión. Esto respondía a consideraciones políticas. La fe, garantizada y propagada por la Iglesia, era la base del orden civil, de la confianza mutua, de la igualdad de los ciudadanos (como hijos de Dios) y de todos los vínculos sociales. Destruirla liberando el culto, desaforando al clero, y sometiendo a los eclesiásticos al patronato civil se consideraba una iniquidad imperdonable. El patriotismo de la Iglesia, en este sentido, no podía ser cuestionado: «la Iglesia de Venezuela está en el Estado de Venezuela, y este en aquella: pero la Iglesia está en el Estado sin servidumbre y sin confundirse jamás con él» –,⁴⁰ mas solo si la patria obedecía al precepto religioso por el cual recuperó su soberanía en 1810–1811.

38 Política, en: *Semanario de Caracas*, vol. VI, 9 de diciembre de 1810.

39 Tales como Ramón Ignacio Méndez, Rafael Lasso de la Vega (tras su abandono del absolutismo monárquico) o José Cecilio Ávila.

40 Anónimo (1831) 33–34.

3.3 El republicanismo cristiano

Aquí nos permitimos una digresión, ya que el presente, dada su escasa difusión e influencia, difícilmente puede ser considerado como un lenguaje en sí mismo. Se trata más bien de una derivación radicalizada de este lenguaje. Es la síntesis de la cristiandad y la república expuesta por Juan Germán Roscio,⁴¹ cuya importancia intrínseca justifica esta mención, aún si se trata de un discurso esencialmente retórico y sin efectos normativos concretos.⁴² Este republicanismo cristiano se articula en las cartas y manifiestos doctrinales escritos por Roscio como una defensa cristiana de la república y un ataque republicano a la Iglesia (cuya jerarquía rápidamente se hizo refractaria a la instauración republicana dadas sus innovaciones). La peculiaridad de Roscio, observada por múltiples autores,⁴³ no puede ser soslayada. Este planteaba que Dios había entregado la soberanía al pueblo, precisamente para que fundase repúblicas, considerando innecesario y perjudicial la instauración de otras formas de gobierno. Para Roscio, la doctrina cristiana es francamente republicana, siendo además el gobierno republicano «el primero porque es el más conforme á la naturaleza del hombre».⁴⁴ El problema es que ese cristianismo republicano estaba impedido por aquellos miembros de la Iglesia dominados por la ambición y la superstición, que ocultaban los verdaderos preceptos de la cristiandad y conspiraban contra la actualización de los derechos que la divinidad había dado a los pueblos. De acuerdo con Roscio, se es republicano *porque* se es cristiano, y tal cristiandad obliga a actuar de modo que sea establecido un gobierno realmente legítimo que defienda sus derechos.⁴⁵

41 Juan Germán Roscio (1763–1821), jurista y político esencial del periodo, y redactor de los manifiestos y actas juntistas entre 1810 y 1812.

42 «[...] other languages will be encountered whose character is rhetorical rather than institutional [...] as they are] outside the mainstream of discourse», POCOCK (1985) 8.

43 CASTRO LEIVA (1991); RUIZ (1996); UGALDE (1997); VIANA (1984); RODRÍGUEZ ITURBE (2011) 85–130.

44 ROSCIO (1822) 2–4.

45 El profesor Castro Leiva vinculó los textos de Roscio estrictamente con la visión liberal norteamericana, argumentando además su manejo de fuentes cristianas heterodoxas – en particular los textos de Wyclef – tanto en *Patriotismo de Nirgua* [...] como en *El Triunfo de la Libertad Sobre el Despotismo*. Ver especialmente, La Gramática de la Libertad, en CASTRO LEIVA (1991) 70–71. Este criterio sirve para ver el intento republicano de 1811 como un trasplante casi exacto de la revolución de la América septentrional; no parece ser esa la intención de Castro Leiva. Si bien la identificación de las fuentes es acertada y reveladora.

Roscio trata de rescatar para el cristianismo al gobierno republicano y el principio ascendente del poder, que descansaría legítimamente en los principios cristianos fundamentales. A su vez, compromete al orden político a seguir fiel a su fuente de *verdadera cristiandad*, desde cuya particular concepción arremete contra la jerarquía eclesiástica.⁴⁶ Los ataques desde ciertos sectores de la Iglesia a las nacientes repúblicas – que no debieron sorprender a Roscio – alimentaron un furioso anticlericalismo, como expresa con patetismo en su *Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo*, escrito como prisionero en Cádiz y publicado en Filadelfia, en 1817. En esta obra se separa a la Iglesia Católica de la necesaria cristiandad de la República. Aunque esta noción mutó en la corriente abiertamente anticlerical del liberalismo venezolano, encontró también eco en expresiones de estadistas como Antonio Nicolás Briceño y Francisco Javier Yánes, y en el fugaz *Observador Caraqueño*. Pero el propio Roscio lamentará su escasa influencia más allá de sus oscuras publicaciones como exiliado: «Me atrevo a decir que he sido solo en esta empresa

Nosotros optamos por concluir que Roscio intentaba un *ecumenismo* cristiano que vinculara éticamente a la naciente República de Venezuela con el catolicismo sin someterse a la rigidez clerical y sin cerrar la puerta a la tolerancia religiosa, acercándolo a una posición que a efectos prácticos implicaba un fundamentalismo bíblico y, así, una importante cercanía con el cristianismo protestante. En el siguiente fragmento se visualiza claramente la ideología del republicanismo cristiano: «No hay duda que es obra de Dios que la América empiece a figurar en el mundo, y si el premio es igual al sufrimiento debe ser más feliz que la Europa porque ha padecido más que ella. Dios no quiere ni puede querer que padezcamos siempre, ni su equidad infinita ha de permitir que llegue el día del último juicio en que se queje de su Providencia la mitad del universo. Este íntimo convencimiento me animó el 19 de abril a unir mis débiles fuerzas a tan grande empresa porque sentí la mano del Altísimo en su ayuda. Nadie podrá desconocerla al ver la felicidad de nuestros esfuerzos [...] sin planes y otro apoyo que nuestra justicia y la confianza en la Divina Providencia [...]» Acta de la sesión 5 de julio de 1811, en: Congreso Constituyente de 1811–1812 (1983) 121.

- 46 «Sin sociedades no existiría la política. Pero la religion sería siempre inseparable del hombre, aunque jamas hubiese entrado en convenciones sociales. Ella en si no es otra cosa que el arte de los deberes de esta criatura para con su criador: deberes procedentes de una conviccion interna que le enseña haberle venido de tu mano el ser que tiene, el espíritu que le anima, las luces que le inspiran el conocimiento de esta verdad. Apenas hace el hombre los primeros ensayos de su razon, quando adquiere el caracter de religioso por medio de la gratitud que naturalmente inspira el conocimiento de los beneficios recibidos de la suprema causa. Es una seqüela de este primer sentimiento el del amor, y adoracion. He aquí el compendio de las relaciones del hombre para contigo, y la primera idea de la virtud de la Religion.» Roscio (1817), cap. LI, 367–368.

[de la impugnación del derecho divino], y que su importancia ha sido conocida mejor del enemigo que de nosotros». ⁴⁷

A continuación, se expondrán dos lenguajes políticos con los que la historiografía ha configurado el discurso moderno: el discurso republicano clásico (que podemos identificar con nuestros colectivismos contemporáneos), y el discurso de la «sociedad comercial» (lo que podemos llamar hoy liberalismo). Ambos discursos, que comparten un escepticismo natural hacia la religión, y cierto prejuicio hacia la institución eclesiástica, son los pilares ideológicos de nuestras repúblicas liberales modernas. Sin embargo, y atendiendo a las peculiaridades del contexto y a las modificaciones dentro de tales lenguajes, hay que hacer notar que el republicanismo clásico termina por diferir de lo que será la doctrina liberal. ⁴⁸

3.4 El republicanismo «clásico»

Preocupados por la salud de la república, y por la instauración de la virtud entre los hombres, los republicanos clásicos (desde Maquiavelo hasta los Jacobinos) tienen una relación ambivalente con la religión en general y con el cristianismo como fenómeno singular, especialmente con la Iglesia católica. Los republicanos desconfiaban de los intereses concretos de la Iglesia, que era considerada como un poder temporal y el potencial líder de facción. Sin embargo, los republicanos admitían la importancia de lograr establecer algún instrumento que regulase el fervor místico de los individuos, ya fuese con el establecimiento de una religión civil, o con la admisión de aquel credo previamente arraigado en el fervor popular.

En ese sentido, el republicanismo criollo mantuvo su aprehensión hacia la institución eclesiástica, procurando su regulación, constatando su eficacia como herramienta del poder político. En general, los radicales republicanos veían en la Iglesia una herramienta del despotismo español y, además, una corporación facciosa y contraria a la igualdad y a la libertad, empeñada «en

47 Juan Germán Roscio a Simón Bolívar, Angostura, 13-09-1820, en: Roscio (1953), tomo III, 163.

48 Sobre la discusión entre la distinción republicanismo-liberalismo, recomendamos los textos introductorios de Skinner y Pettit recogidos en: OVEJERO et al. (2004) 93–136. Para un planteamiento extenso del tema en el pensamiento político venezolano: CASTRO LEIVA (2009).

trastornar el espíritu público por sus miras de egoísmo e intereses de partido, temiendo la pérdida de su preponderancia sobre los pueblos supersticiosos». ⁴⁹ Es por eso que las primeras épocas de la polarización política fueron particularmente peliagudas tras el fracaso inicial de la instauración de la República. Por una parte, estaba planteada la formación y el dominio de un partido monárquico cuya propaganda se basó en el lenguaje del absolutismo de Derecho Divino (que venía a poner orden en las ideas confundidas de los cristianos seducidos por la libertad). Por otra parte se encontraba el bando republicano, que era dominado por su sector ideológicamente más radical, interesado en sacralizar el heroísmo guerrero de las tropas republicanas, como modo de instrumentalizar a su favor el fanatismo religioso de las clases populares. ⁵⁰

Sin embargo, en la medida en la que este último sector logra ardua y paulatinamente reconquistar con sus triunfos militares una base de poder, observa en la Iglesia católica no solo un potencial instrumento, sino además un instrumento útil y necesario ⁵¹ para permitir a los repúblicos «persuadir

49 Simón Bolívar y Vicente Tejera, «Al Soberano Congreso de Nueva Granada», Cartagena, 27 de noviembre de 1812, en: BOLÍVAR (1976) vol. I, doc. 33, 37–38.

50 «La sangre de los caraqueños derramada en La Victoria y la protección visible de María Santísima de la Concepción, fueron los que salvaron la patria en aquel memorable día; yo suplico encarecidamente á U.S. que todo el premio que había de asignárseme recaiga en beneficio de tantas viudas y huérfanos, que justamente merecen el recurso de la Patria; y espero de la Municipalidad marque este día para bendecir á la Madre de Dios, con el título de la Concepción, jurándole una fiesta solemne anual en la S.I.M., á que deben asistir todas las corporaciones, y exhortando á las demás ciudades y villas, para que en gratitud ejecuten lo mismo. [...] Los mármoles y bronce no pueden jamás satisfacer el alma de un republicano; y sí la gratitud y recuerdo con que hoy me veo distinguido por los hijos de la ciudad más digna de ser libre. La patria exige de mí aún mayores sacrificios; ella es atacada de sus enemigos, y yo, añadiendo á mi deber la gratitud para con este pueblo, ofrezco á este ilustre Cuerpo no envainar la espada hasta que no vea cerrado el templo de Jano. Con el más alto respeto y consideración tengo al honor de ser vuestro conciudadano». Nota del general José Félix Ribas al Ayuntamiento de Caracas, con motivo de los honores civiles y religiosos decretados por este cuerpo a los vencedores de La Victoria, 18-02-1814, en: AUSTRIA ([1855] 1960) 182.

51 «Felizmente, los directores de la independencia de México se han aprovechado del fanatismo con el mejor acierto, proclamando a la famosa virgen de Guadalupe por reina de los patriotas, invocándola en todos los casos arduos y llevándola en sus banderas. Con esto, el entusiasmo político ha formado una mezcla con la religión que ha producido un fervor vehemente por la sagrada causa de la libertad. La veneración de esta imagen en México es superior a la más exaltada que pudiera inspirar el más diestro profeta». Simón Bolívar a

sin convencer»⁵² a los potenciales ciudadanos corrompidos por el despotismo. Como comentó Simón Bolívar, años más tarde de la proclama anterior, en carta a Santander: «[...] hablemos claro [...] a todos los otros padres. Es preciso que llamen los casos por su nombre; que digan altamente: ‘el gobierno de la república es legítimo, es santo porque Dios ha establecido entre los hombres el derecho y el deber para consagrar la propiedad de las cosas, de los bienes, y de las instituciones’ [...]».⁵³ Si la virtud no era evidente por sí misma, la religión debía servir como mecanismo a la propagación de la salud pública.⁵⁴

Así, iba tomando cuerpo la idea de que el carácter sagrado de la voluntad general estaba en juego, mientras que las facciones atacaban la unidad de la república. Lo que en la perspectiva posterior ha sido visto como una reacción «conservadora», no sería sino la expresión de un severo republicanismo de raigambre clásica, que completa su círculo hacia finales de la década de 1820 al someter – en nombre de la *salus populi* y por medio de los antiguos instrumentos del reino – a la Iglesia bajo el poder civil, para hacer de este último árbitro y primer beneficiario de la religión gracias a la promoción del Patronato colombiano en 1824, y para la consagración del catolicismo como religión salvífica de la salud pública durante la dictadura bolivariana posterior a 1827.

Henry Cullen, «Contestación de un Americano Meridional a un caballero de esta isla» 1ª Carta de Jamaica, Kingston, 06 de septiembre de 1815, en: BOLÍVAR (1976), vol. I, doc. 125, p. 179.

52 ROUSSEAU (1762) lib. II, cap. VII.

53 Simón Bolívar a Francisco de Paula Santander, Pamplona, 8 de noviembre de 1819, en: BOLÍVAR (1976), vol. I, doc. 354, p. 418.

54 «Yo he sido recibido en esta capital con mucho entusiasmo, igual al de los primeros años, y esto es debido a las esperanzas que ha infundido entre estos habitantes el nuevo principio de acción que comienza a obrar y de que esperan favorables resultados y lo consideran como la senda que debe conducirnos a una estabilidad permanente. Mi plan es apoyar mis reformas sobre la sólida base de la religión, y acercarme, en cuanto sea compatible con nuestras circunstancias, a las leyes antiguas menos complicadas y más seguras y eficaces. En mis discursos y contestaciones he hablado de ello al clero y seculares, y se han encantado. Los pueblos por donde he transitado me han rogado lo mismo y, en fin, este sentimiento es unánime y general, porque aunque tendrá enemigos en los diferentes monopolistas de la opinión o de la fortuna de Colombia, sin embargo, por ahora, no se pronuncian ni se oponen». Simón Bolívar a José Antonio Páez, Bogotá, 30 de junio de 1828, en: BOLÍVAR (1976), vol. IV, doc. 1722, 443.

3.5 El republicanismo de la «sociedad comercial»

Mientras se forjaba esta relación entre la institucionalidad religiosa y la institucionalidad civil, y mientras ciudadanos afectos a su fe y a su Iglesia promovían celosos el mantenimiento o la restauración de ciertos dogmas perturbados durante la crisis, era de esperarse que arraigara en la mente de algunos republicanos la noción según la cual el mantenimiento del poder eclesiástico era incompatible con la libertad. No solo por considerar a la Iglesia como una poderosa facción – en tanto esta estaba cada vez más ganada al restablecimiento del orden –, sino por considerar la eticidad católica como inconmensurable en comparación con lo que se esperaba del ciudadano de una república libre y comercial: ese sujeto liberal al que se aspiraba (industrioso, tolerante, próspero, moderado en sus costumbres y respetuoso de la autoridad civil), opuesto al atrasado sujeto «medieval» y sin ninguna añoranza de las virtudes guerreras del mundo «clásico».⁵⁵

La configuración del lenguaje del republicanismo liberal o de la sociedad comercial comienza accidentadamente, ya que no podía establecerse en la piadosa república inicial, como se hace evidente en la forma en que fue apabullada por la opinión caraqueña la tímida propuesta de libertad religiosa del irlandés William Burke en 1811.⁵⁶ Esta propuesta planteaba una conexión directa entre la libertad religiosa, la inmigración y la prosperidad: «Así es que dondequiera que se han derribado las barreras de la intolerancia, han corrido inmediatamente torrentes de población, industria, ilustración, riquezas y felicidad a fertilizar y hermoear aquel país».⁵⁷ ¿Y por qué era esto necesario? La respuesta reside en las carencias de la economía bajo los rigores del régimen monárquico y clerical.⁵⁸ Esta noción tiene eco inmediato en la prensa caraqueña:

55 Pocock (1999), vol. 1, 112.

56 El irlandés William Burke, emigrado en 1810 y entusiasmado por las declaraciones de Caracas, publicó en la *Gaceta* de esa ciudad decenas de artículos sobre la legitimidad y programa político de una eventual independencia de la América Española. Entre esos artículos se encuentra uno que apela a la tolerancia de cultos para atraer mano de obra europea, que desató una furiosa polémica intelectual y las alarmas de clérigos partidarios y contrarios a reformas proclives a la república. AVELEDO COLL (2009).

57 BURKE ([1811] 1959) 198. Libertad de Cultos, en: *Siguen los Derechos de la América del Sur y México*, *Gaceta de Caracas*, núm. 142, 19-02-1811.

58 «Para promover y consolidar [la obra de la civilización en América], será necesario facilitar el ingreso y establecimiento de Extranjeros útiles. Todo Americano del Sur que ha viajado

Una población escasa, debida principalmente á las rigurosas leyes prohibitivas de la introduccion de emigrados de otros países, ha hecho hasta ahora, que tantos valles y montañas, que con su eterno verdor y lozanía ofrecen su gratitud á la mano y cuidados del Labrador, permanescan solamente haciendo una inútil ostentacion de su fuerza y capacidad. Casi todos los caminos abiertos con los solos pies del que los transita: los rios poco o nada aprovechados para la navegacion interior; y las diversas elevaciones no cultivadas con las plantas que las corresponden, sino adornadas con la confusa variedad con que las colocó la naturaleza.⁵⁹

El lenguaje de la «sociedad comercial» estuvo ausente durante más de una década, debido a su contrariedad con el pactismo neoescolástico reflejado en la Constitución de 1811, y a la preferencia de las élites por la ortodoxia religiosa por encima de su propósito de promover la prosperidad material. Además, la guerra, que combina las penurias económicas con la exaltación del sacrificio virtuoso del soldado, no era tampoco propicia a las ideas del republicanismo comercial. Solo la paz aclaró las prioridades entre la élite de republicanos interesados en la secesión venezolana, que veían con alarma a la Iglesia y su relación cada vez más estrecha con el poder de Bolívar en Bogotá. Mientras en esa ciudad circulaban, casi con sanción oficial, panfletos y folletos defendiendo la pureza religiosa, en Caracas y Valencia prevaecía otra inclinación, en la que se consideraba la religión un lastre para la libertad política y la prosperidad social. En contraposición, la República «[...] toleró el tolerantismo, y de este principio de política tan eficaz como saludable dimanó la rápida y pronta inmigración de extranjeros. [...] Caracas con este motivo aumentaba pródigamente su población [...] [y los extranjeros] concurrirían a hacer su esplendor, a hermosearla y hacerla el centro del poder y de los recursos de su afortunado suelo». ⁶⁰ En ese sentido, la libertad y la prosperidad solo serían posibles con la instauración de nuevas virtudes en el cuerpo social, las cuales solo podían ser establecidas tras el desarraigo de los

a otros países, ha notado la gran falta que tiene su patria de 1° debido población, agricultura, artes, manufacturas, y comercio; y que le debe a la lamentable política que la ha oprimido por tanto tiempo. [...] Sí, Americanos, para aprovecharos de los beneficios de la inmigración, os es necesario promover establecimientos facilitando las ventajas que podáis a los extranjeros. Haced ver á estos que adquieran por medio de su industria una libre y segura habitación; y por su mérito y calificaciones todos los derechos de Ciudadano [...]» Siguen los derechos de la América del Sur y México, en Gaceta de Caracas, núm. 144, 01-03-1811.

59 Estadística, en: Semanario de Caracas, vol. VII, 16 de diciembre de 1810.

60 Editorial, El Colombiano, Semanario comercial bilingüe, núm. 149, 22-03-1826.

hábitos propios de un pueblo retraído por el fanatismo, holgazaneado por los ritos y cuya miseria era «premio» para su molicie y «falsa piedad». ⁶¹ La religión católica era un obstáculo, heredado de la arbitrariedad monárquica, para la prosperidad de la sociedad y para la introducción de las nuevas virtudes de industriosisidad, probidad y ahorro que vendrían con nuevas poblaciones:

La patria está desierta. Pocos millares de hombres habitan una numerosa cantidad de millares de leguas, claro es que necesitamos de población. Las familias no emigran adonde no son respetadas, adonde principian por ser vejadas. Hermoso es el clima de la patria, y feraces sus tierras; pero con la opresión religiosa que en ella establecieron los abominables reyes de España, coligados con los inquisidores más abominables aun [...] hacemos estériles tan preciosas ventajas. Vienen y vendrán únicamente los hombres más osados, y vienen sólo a especular para regresarse lo más pronto posible. ⁶²

De esta manera, resultó lógico en Venezuela que el predominio del lenguaje «de la sociedad comercial» viniera acompañado de la instauración de reformas referentes a la supresión definitiva de los fueros, la estatización de las propiedades e instituciones eclesiásticas, el establecimiento de la libertad de cultos y de la separación entre la Iglesia y el poder civil. Todo esto, en el contexto de la República venezolana, derivó en el desarrollo y la expansión del poder civil, dentro de los límites objetivos e institucionales de la época. Asimismo, la Iglesia fue sometida la primera al Patronato Republicano. Tomando como hito la Ley de Libertad de Cultos de 1834, de este triunfo político emergería la institución ideológica casi ininterrumpida del liberalismo y la secularización en Venezuela.

4. Implicaciones normativas

Tras la aprobación de la Ley de Libertad de Cultos en 1834, el sacerdote liberal Domingo Bruzual propuso ante el Congreso de Venezuela un proyecto de ley de reforma de la política eclesiástica, en el cual contemplaba la recopilación y extensión de todas las medidas anticlericales instituidas por el gobierno de José Antonio Páez: la libertad de cultos, el Patronato republicano, la abolición de los diezmos, la censura a la impresión y circulación de

61 Tomás Lander (1835), Fragmentos, núm. 12, citado en: PINO ITURRIETA (2003) 39–40.

62 Libertad de cultos, en: Fragmento Semanal, núm. 3, 24-12-1833, en: LANDER (1983) 219.

papeles religiosos, el desafuero a los sacerdotes, la exclusión de estos de la enseñanza pública y el cierre de los conventos, la eliminación de las órdenes religiosas regulares, etc.⁶³ Bajo el término de «política eclesiástica» podían encapsularse todas estas nuevas normas que atendieron las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico, encontrándose en medio las creencias religiosas de la sociedad. Que esta propuesta legislativa y de medidas económicas fuera políticamente viable refleja lo mucho que había cambiado el marco normativo en materia religiosa. ¿Cuáles fueron los hitos de este cambio? Un modo de responder esto es atendiendo a la interacción de los diversos lenguajes descritos.

La interacción política efectiva de los lenguajes políticos se daba entre el pactismo católico, el republicanismo de la sociedad comercial y el republicanismo clásico, dado que el uso del lenguaje del absolutismo de derecho divino quedó relegado como propaganda defensiva del antiguo régimen (solo atizando medidas de censura de las novedades y de restauración institucional allí donde lograrse una breve recuperación del poder). Igualmente, el peculiar republicanismo cristiano de Roscio sería ignorado durante más de un siglo. La reafirmación del catolicismo como esencial al cuerpo político, junto con la restauración de las viejas autonomías de las corporaciones sociales – en particular la Iglesia – como parte del pacto entre Dios y la población, eran lo primordial para el discurso del pactismo católico. La instrumentalización de la religión en el mantenimiento de la salud pública atormentada por la carencia de virtud de los habitantes era el propósito más constante de los republicanos «clásicos». Para los republicanos de la «sociedad comercial», su objetivo principal era la procura del progreso material de la nueva república, con la promoción de las virtudes «liberales» y la mengua de la impronta católica.

Las cuestiones de política eclesiástica más contenciosas en este tiempo fueron la asunción o no de una religión de Estado, la definición de las relaciones legales entre Iglesia y poder civil (es decir, la continuidad o no del Patronato Indiano), y como consecuencia, la declaratoria o no de la libertad de cultos.

63 BRUZUAL (1834).

4.1 La religión de estado y las constituciones

En este período, fueron promulgadas para Venezuela cuatro constituciones (1811, 1819, 1821 y 1830, incluyendo entre estas a las dos dentro de la República de Colombia), sin contar las constituciones provinciales y el Decreto Orgánico de la dictadura de Simón Bolívar. En todas fue debatida la declaración de una religión de Estado.

En el Congreso Constituyente reunido entre marzo y diciembre de 1811 en Caracas, una cuarta parte de los representantes eran religiosos, siendo casi todos miembros del Cabildo Eclesiástico. El cuerpo no solo juró «mantener pura, ilesa é inviolable nuestra Sagrada Religión, y defender el misterio de la Concepción Inmaculada de la Virgen Maria Nuestra Señora»,⁶⁴ sino que declaró en Julio la independencia invocando «los altos designios de la Providencia»,⁶⁵ asumiendo para ella señales divinas, y una refundación de la verdadera religiosidad corrompida por la monarquía española.⁶⁶

En los debates no habría disensos notorios sobre este punto, como sí los habría sobre la abolición de los fueros eclesiásticos y nobiliarios (por parte del Cabildo Eclesiástico, y con el voto salvado sobre esos artículos de los sacerdotes-diputados). El congreso declaraba así a la religión católica como religión oficial de Estado y, más aún, la única religión aceptada por la sociedad, estableciéndose esto en el primer artículo de la Constitución.⁶⁷ Con

64 Supremo Congreso de Venezuela, Acta de Instalación, 2 de marzo de 1811, en: Congreso Constituyente de 1811–1812 (1983).

65 Acta de la sesión 5 de julio de 1811, en: Congreso Constituyente de 1811–1812 (1983).

66 «El día en que la religión celebra los más augustos misterios de la redención del género humano, en el que tenía señalado la Providencia para dar principio a la redención política de América. El Jueves Santo, [...] se desplomó en Venezuela el coloso al despotismo, se proclamó el imperio de las leyes y se expulsaron los tiranos con toda felicidad, moderación y tranquilidad [...]». El 19 de abril de 1810, fecha de la abolición de la Capitanía General, fue Jueves Santo. Pocos meses más tarde, la simetría en fechas jugará una mala pasada, ya que el terremoto que en 1812 desoló los territorios republicanos. Ocurrió en la misma fecha canónica, acicateando la propaganda monárquica. Véase Manifiesto que hace al mundo la Confederación de Venezuela en la América Meridional, 1811, en: GRASES (1988) 262–269.

67 «La Religión Católica, Apostólica, Romana, es también la única y exclusiva de los habitantes de Venezuela. Su protección, conservación, pureza e inviolabilidad será uno de los primeros deberes de la Representación nacional, que no permitirá jamás, en todo el territorio de la Confederación, ningún otro culto, público ni privado, ni doctrina privada contraria a la de Jesucristo». Constitución Federal de las Provincias Unidas de Venezuela, 21 de diciembre de 1811, 1811, cap. 1º, art. 1º, en: GRASES (1988) 144.

esto los constituyentes no solo se atenían al lenguaje del pacto, sino a dos constataciones esenciales: la indiscutible vocación católica de la población (zanjando el debate sobre la libertad de cultos), y el uso provocador de las supuestas innovaciones religiosas como bandera tanto de los pobladores opuestos a la independencia, como de los enemigos de la Confederación de Venezuela.⁶⁸ El estallido de la guerra anularía el carácter apaciguador de este artículo. La percepción de una traición clerical durante la primera restauración monárquica dificultó volver a hacer estas declaraciones más adelante (invitando al republicanismo cristiano radicalizado de Juan Germán Roscio, quien fuera una de las figuras más denunciadas y perseguidas durante la primera restauración).

Los decretos gubernativos del ejército de Occidente y de la República de Oriente no abordan el tema (salvo en materia de confiscaciones de propiedades eclesiásticas bajo el derecho de guerra, o en materia de libertad de cultos, como veremos más adelante). Pero el Congreso Constituyente de 1819 en Angostura, compuesto por algunos letrados venidos del exilio y oficiales del ejército republicano, recibe la exhortación de Bolívar al logro de un amor sagrado a las leyes republicanas, frente a la carencia de virtudes patrióticas de los pobladores.⁶⁹ En el debate del congreso, solo el padre Ramón Ignacio Méndez, diputado también en el año 1811, propuso la declaratoria de la religión de Estado. Los constituyentes optaron por el

68 Es interesante advertir cómo no en toda la Confederación tuvo lugar esta declaración de religión de Estado. Más hacia occidente, en los Andes Venezolanos, provincias como Mérida y Trujillo declararon en sus constituciones una mayor autonomía y preeminencia política de la Iglesia, mientras que en oriente, la provincia de Barcelona instituyó a la soberanía popular como principio rector incluso de los nombramientos religiosos, y a la omisión de Roma al referirse a la religión «Católica y Apostólica». La fugacidad de estas normas, nunca aplicadas, dejan abierta la pregunta sobre sus eventuales contradicciones con el texto federal. BRICE (1959) 151-252, 253-296, 297-326.

69 «El amor a la patria, el amor a las leyes, el amor a los magistrados son las nobles pasiones que deben absorber exclusivamente el alma de un republicano. Los venezolanos aman la patria, pero no aman sus leyes; porque éstas han sido nocivas, y eran la fuente del mal; tampoco han podido amar a sus magistrados, porque eran inicuos, y los nuevos apenas son conocidos en la carrera en que han entrado. Si no hay un respeto sagrado por la patria, por las leyes y por las autoridades, la sociedad es una confusión, un abismo: es un conflicto singular de hombre a hombre, de cuerpo a cuerpo.» Conclusión del discurso del General Bolívar al Congreso el día de su instalación, 4ª entrega, 15-02-1819, en: *Correo del Orinoco*, núm. 22, 13-03-1819.

silencio en esa materia, por considerar que su discusión podría llevar a nuevas crispaciones políticas que amenazaran a la apenas naciente República, y porque debía abrirse la posibilidad de la inmigración de extranjeros. En suma, la salud pública iba antes que la prosperidad material, aunque fuesen temporalmente coincidentes.⁷⁰

En 1821, el congreso de Cúcuta haría una declaración explícita de la religión de Estado, pero en el marco de unas eventuales negociaciones entre la Santa Sede y la República, con miras a la formalización de un nuevo Patronato. La declaración final de la constitución deja abierta la definición de un acuerdo entre el poder espiritual y el poder civil: la ley se apoya en las máximas religiosas, y estas son acogidas así por el Estado que protegía la exclusividad del culto (como a los celosos defensores de la ortodoxia) mientras que proveía el sustento material de la misma.⁷¹

Esto dejó abierta la posibilidad de determinar la posición de la religión de Estado *dentro* del mismo Estado, así como de declarar la argumentación republicana del Patronato colombiano, dejando de lado las pretensiones de autonomía clerical de algunos de los diputados que habían consignado esta declaración. La religión sería concebida bajo el régimen bolivariano como instrumento del poder político para el bienestar público y la estabilidad, aunque a costa de la independencia de la Iglesia. Esto se reflejó en la instauración dictatorial de 1828. Bolívar, tras un progresivo desmantelamiento

70 «[...] el cual habiéndose conferenciado larga y detenidamente, se resolvió, por la mayoría, que no profesando el pueblo de Venezuela otra religión que la Católica como única y exclusiva, que hemos recibido de nuestros mayores y la misma que siempre sostendrá el gobierno, estaba de más esta declaratoria, que por otra parte es impolítica en las circunstancias en que estamos, siendo socorridos de toda clase de extranjeros para asegurar nuestra libertad e independencia». Acta del Congreso de Angostura, núm. 56, 23-04-1819, en: Congreso de Angostura: Libro de Actas (1921) 56.

71 «Vuestros representantes sólo han puesto una confianza ilimitada en las leyes; porque ellas son las que aseguran la equidad entre todos y cada uno; y son también el apoyo de la dignidad del colombiano, fuente de la libertad, el alma y el consejo de la República. Pero lo que vuestros representantes han tenido siempre a la vista, y lo que ha sido el objeto de sus más serias meditaciones, es que las mismas leyes fuesen enteramente conformes con las máximas y los dogmas de la religión católica, apostólica y romana, que todos profesamos y nos gloriamos de profesar: ella ha sido la religión de nuestros padres y es y será la religión del Estado; sus ministros son los únicos que están en el libre ejercicio de sus funciones, y el gobierno autoriza las contribuciones necesarias para el culto sagrado». Constitución de la República de Colombia, declaración final, 1821, en: Congreso de Cúcuta, 1821 (1983) 27.

to de las reformas en política eclesiástica de Santander, estableció que su gobierno sostendría y protegería «la Religión Católica, Apostólica, Romana, como la religión de los colombianos» (art. 25), concentrando en el poder ejecutivo las competencias derivadas de la ley de patronato (art. 10, ord. 3).⁷²

No obstante, para 1830 toda influencia del clero en los cuerpos legislativos se vio disminuida. El padre Ramón Ignacio Méndez, en ese momento Arzobispo de Caracas y veterano de las constituyentes anteriores y de los cuerpos legislativos de Colombia, quedó fuera del cuerpo, pero no así algunos sacerdotes promovidos fuera de su influencia. Tras la revisión por parte del prelado del proyecto inicial redactado para el Congreso constituyente de Valencia, recibió una provisión para la declaratoria de la religión de Estado.⁷³ Esta no tuvo defensores dentro del cuerpo. Su propuesta no solo provocó alarmas dentro de la prensa de talante más liberal, sino amplias exposiciones de los constituyentes contra la Iglesia como aliada de los «planes liberticidas» de Bolívar,⁷⁴ y como obstáculo al progreso y la prosperidad.⁷⁵

De manera ostensible, la opinión del partido clerical, expresada en el lenguaje del pactismo católico, será desconocida una y otra vez en este ciclo constituyente. La negativa de las altas autoridades eclesiásticas a jurar la

72 Decreto Orgánico de la Dictadura de Bolívar, Bogotá, 27 de agosto de 1828, en: PÉREZ VILA (ed.) (1995) 230–236.

73 Artículo 9º La Religión de Venezuela es la Católica, Apostólica y Romana. El gobierno la protegerá, y no permitirá otro culto público, en: MÉNDEZ (1830a) 21.

74 Patronato, en: El Canario, núm. 4, Caracas, 25-08-1830.

75 «[...] en el artículo 9º, que trata de la religión del Estado, se dice que el gobierno la protegerá y no permitirá otro culto público. Esto, señor, me parece que está en contradicción con todas las bases del sistema republicano. Sancionando el Congreso Soberano que la religión del Estado es la Católica, Apostólica y Romana y que no permitirá otro culto público, es lo mismo que despedir de nuestro país a todos los extranjeros, y no es posible señores que ellos quieran venir con sus riquezas, con sus luces, y con su industria a vecindarse en un territorio donde no se les permita el libre ejercicio de su religión. Esto choca, señores, y está en contradicción con los adelantos del siglo. No entrará en a cuestión de si debe declararse religión de Estado la Católica [...] pues mi opinión es la que debe ser dominante; pero que a los extranjeros que vengan a Venezuela no se les permita el libre ejercicio de su culto, sería lo mismo que decirles que no vengan; y si vienen, señores, tal vez se casarán con venezolanas, y después de este acto, las sacarán del país llevándose consigo las dotes que les haya tocado en matrimonio; de manera que hasta la riqueza territorial sufrirá los efectos de esta disposición.» Intervención del diputado Ramón Ayala, acta del 19-07-1830, en: Actas del Congreso Constituyente de 1830 (1979), tomo I, 285.

constitución sin una religión de Estado llevará al arresto y a la expulsión de tres connotados obispos, en particular el arzobispo Méndez, quien entre otras razones trató de invocar el pacto inicial de 1810. Antes de la primera constitución venezolana, el pueblo proclamó su integridad como católico.⁷⁶

Méndez consideraba lesiva para la religión, además de la omisión de la declaración de religión de Estado, la inclusión de artículos en la Constitución de 1830 que presagiaban una política eclesiástica ostensiblemente contraria al catolicismo: el desafuero fiscal a la Iglesia (art. 215º); la posibilidad de que el Estado fijara la delimitación territorial de las parroquias eclesiásticas (art. 5º); la irresponsabilidad de los miembros del Congreso y las diputaciones provinciales por las opiniones expresadas en el ejercicio de sus funciones, lo cual dejaba abierta la posibilidad que desde el cuerpo legislativo injuriasen a la religión (arts. 84º y 165º); la competencia del poder legislativo para intervenir sobre la educación (art. 87º, ord. 17º); la instauración del juicio por jurados, que eliminaría la jurisdicción interna de la Iglesia (arts. 142º y 143º); la atribución dada a las diputaciones provinciales para solicitar a la Iglesia información sobre sacerdotes réprobos y poder removerlos de sus cargos (art. 161º, ord. 5º), y la posibilidad de emitir opiniones contra la religión sin previa censura (arts. 190º y 194º).⁷⁷ En rigor, las alarmas de Méndez se vieron confirmadas en los actos legislativos del Estado de Venezuela.

4.2 El Patronato

El modelo institucional de 1811 implicará una revisión del Patronato colonial, por considerarlo una reliquia de la soberanía monárquica y atentatorio contra la independencia eclesiástica. Aunque la Confederación venezolana asumía al catolicismo como religión de Estado, esto no implicaba que el clero se sometiera a la autoridad civil. El patronato iba a ser revisado por una comisión de diputados junto con el arzobispo Coll y Prat.⁷⁸ Defender la

76 «[...] el catolicismo exclusivo en estas provincias es la primera ley publicada por el pronunciamiento unánime y simultáneo de todos los pueblos desde el año de 1810 en que comenzaron las innovaciones: he creído deberlos seguir, y por lo tanto el concepto de Religión es fundamental en mi juramento», MÉNDEZ (1830b) 2–3.

77 MÉNDEZ (1830b) 3–7.

78 Acta de la sesión 9 de marzo de 1811, en: Congreso Constituyente de 1811–1812 (1983).

salud de la religión implicaba, abiertamente, la restauración de la jurisdicción interna de la Iglesia, aún si se cuestionaba el fuero de los sacerdotes. La Iglesia era una autoridad al mismo nivel que el poder civil, y en el nuevo orden de cosas el clero tenía la ocasión de redefinir las mutuas responsabilidades civiles de estas dos esferas de poder. Así se observa en las actas del Congreso.⁷⁹ Pero esta reforma fue interrumpida por la guerra, y ya con la instauración de la República de Colombia fue cuando apenas se volvió a discutir el Patronato. Para la historiografía clerical fue una norma de «extremo regalismo», derivada de la influencia de logias masónicas, las divisiones entre el clero, la intervención en la guerra del poder civil sobre la Iglesia, y el debilitamiento de la formación religiosa entre los líderes de Colombia.⁸⁰ Si bien esta reforma se concibió y justificó bajo las doctrinas del lenguaje del republicanismo «clásico», y reafirmando que el poder de la República había obtenido todas las prerrogativas del poder monárquico, invitando al clero a aceptar la disposición de mantener el patronato para no «tocar los privilegios de la Iglesia, no atreviéndose a separarlos distintamente de los de la Soberanía».⁸¹ En esto coincidían los republicanos más liberales, quienes temían que la autonomía eclesiástica – aunque estuviera a favor del Estado – podía servir como acicate de una mayor presencia religiosa.⁸²

79 La Iglesia esperaba una mayor autonomía en sus fueros internos, mientras que planteaba una mayor colaboración del poder civil en las tareas de orden moral que no podía cumplir, solicitando «que se persiguiesen y castigasen los que viven en concubinatos, y á los publicos escandalosos; declarando asi mismo que sobre los que se resistan á cumplir con el procedimiento anual de la confesión [...], que sobre la impresion de libros se observasen las licencias que hay establecidas, hasta tanto se determine otra cosa acerca de la libertad de Imprenta; y que el M.R. Arzobispo puede desde luego visitar mensualmente todas las Escuelas de primeras letras [...] previniéndole que forme los proyectos que mejor le parezca sobre la educación moral y política de la juventud.» Acta de la sesión 23 de marzo de 1811, en: Congreso Constituyente de 1811–1812 (1983).

80 SÁNCHEZ ESPEJO (1955) 121–122; RODRÍGUEZ ITURBE (1968) 66; DONÍS RÍOS (2007) 25–26.

81 Pedro Briceño Méndez al Arzobispado de Bogotá, 02-06-1820, en: O'LEARY (1881), tomo XVII, 251.

82 «[...] hacer que no se coloquen en los beneficios de las prebendas, en los obispados, sino personas de su elección y de su entera confianza. No, los soberanos no pueden desprenderse de tan especial prerrogativa; hacerlo sería traicionar los derechos e intereses de los pueblos; sería dar un golpe funesto a su seguridad y tranquilidad. Los pueblos se verían de repente gobernados por sacerdotes, por curas, por obispos independientes de la autoridad temporal, que dirigirían las voluntades de los hombres a su gusto, que les inspirarían odio y horror a sus magistrados cuando quisiesen, y que volviendo a gobernar el mundo con

Desde las voces más opuestas a la Ley de Patronato, aprobada casi sin oposición el 22 de julio de 1824,⁸³ descansaba el argumento de que se trataba de una intervención abolida junto con el poder monárquico, como fue planteado en 1811 desde Caracas: «para evitar en esta Iglesia una futura intrusión, consecuente á un Patronato de presentación, que creemos extinguido [...] no comprendemos como no podrá verificarse mientras ella no le conceda o declare á la República, y esta que no ha estado ni está en posesión de él»,⁸⁴ aunque no sin ambivalencias. En unos años, ante el favor que Bolívar llegó a obtener del clero, se planteó secretamente que el Patronato fuera cedido por Roma de manera personal al presidente colombiano, y no a la República, para promover su disolución.⁸⁵ El Estado de Venezuela, por su parte, reiteró las provisiones del Patronato en 1833, sumándola a normas de enajenación de propiedades y sustento económico de la Iglesia,⁸⁶ y poniendo

bulas, excomuniones y penitencias públicas, le sepultarían de nuevo en la ignorancia, en la superstición, en la anarquía, en guerras atroces y tal vez mayores horrores que las del siglo 10 y siguientes de la edad media». Informe que el Dr. Juan Nepomuceno Azuero Plata, cura de Soatá y vicario superintendente de cantón dio a la vice-presidencia de la Nueva Granada a principios de 1820, sobre los derechos del gobierno, en la provisión de beneficios eclesiásticos y otros puntos de inmunidad (1820, Bogotá, Imprenta de James Cowie), citado por SARANYANA/ALEJOS-GRAU (eds.) (2008) 272.

83 BUSHNELL (1974) 1–17.

84 Cabildo Metropolitano de la Santa Iglesia de Caracas (1825) 3.

85 «La República debe ser ahora gobernada por un nuevo Régimen, porque, suspendidas las Cámaras que destruyeron los derechos de la Iglesia, los pueblos han dado el poder supremo por tiempo indefinido a Simón de Bolívar. De aquí mi esperanza que todo mejore [...]. Aprovechando esta ocasión tan favorable, he descrito al jefe Supremo con vivos colores las injusticias que afean la ley del Patronato, y le he asegurado la gloria inmortal que se ganará si llega a derogar ley tan oprobiosa y usurpadora [...]. Si en tales circunstancias se dignase Vuestra Santidad oír mi voz, añadiría que conviene para el bien de la Iglesia investir al mismo Simón Bolívar por todo el tiempo de su gobierno del derecho del Patronato, con tal de que le (como se lo he aconsejado) dirija a la Sede Apostólica sus peticiones de súplicas y devuelva de buen grado a la Iglesia su inmunidad y libertad». Ramón Ignacio Méndez a León XII, Archivo Secretísimo de la Sagrada Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, 1814–1831. Acto III, núm. 265. Recogida y traducida del latín por LETURIA (1952) 374–380.

86 Nos referimos a las leyes de eliminación del diezmo y a las leyes de asignación de fondos públicos para el sostenimiento de la Iglesia, en las que se prohibió la actividad económica autónoma de la Iglesia, así como todas las demás cargas eclesiásticas (anualidades, mesadas, medias annatas). En los considerandos de la ley de cesación de los diezmos del 6 de abril de 1833, se proclamaba que esta carga era contraria al progreso y a la economía: «[...] el impuesto decimal es excesivo, pues grava no sólo la renta de los ciudadanos, sino

como único cuestionamiento la carga para el Estado de mantener a una institución improductiva.⁸⁷

4.3 La libertad de cultos

Como hemos planteado, una de las primeras polémicas dentro de la crisis de la sociedad colonial venezolana fue la de promover la tolerancia religiosa,⁸⁸ suscitada por la propuesta de William Burke en aras de favorecer la inmigración de mano de obra, que era necesaria para el progreso material de las inhóspitas provincias. La respuesta fue unánime, y en la República de 1811, dado el predominio del lenguaje del pactismo católico, resueltamente contraria, obligando al poder civil a tomar distancia de uno de los más notorios publicistas de la prensa oficial, al que prestaron una tibia defensa.⁸⁹ Quince años más tarde, se desató una polémica similar por la reimpresión en Caracas del folleto titulado «La Serpiente de Moisés» en defensa de la intolerancia religiosa, cuya aparición en Bogotá bajo la rúbrica del padre Francisco Margallo causó un revuelo distinto al de 1811. En esta ocasión, las voces predominantemente liberales de la opinión se movilizaron hasta activar la Ley de Imprenta en contra del texto, su autor y sus editores en Venezuela,⁹⁰ censu-

también frecuentemente sus capitales, y por consecuencia, es contrario a la felicidad pública». Además, alentaba un mercado oscuro de capitales, al terminar las deudas de los fieles y productivos ciudadanos «a beneficio de los rematadores y colectores». Recogido en: CARRILLO BATALLA (1993) 446-447.

87 «Los dogmas de la libertad están en choque con los de la Iglesia: cuando aquella tiene su base en la igualdad, ésta no puede existir sino de fueros excepciones, privilegios, y contribuciones onerosas a los pueblos ya por su inutilidad, ya por el vicio que traen desde su origen. [...] No hay cosa más ridícula como ver a un gobierno metiéndose á apoyar la obligación de confesarse, bautizarse, etc., etc. [...] Sobreseyendo el gobierno en la cuestión del patronato, tendríamos en primer lugar la ventaja de que pagaría diezmos, primicias, entierros y bautismos, sólo el que quisiese proceder como cristiano; y el que no, no lo pagaría, y de este modo vendría la religión á estar en consonancia con sus primeras instituciones: es decir, á que la sigan los que quiera, y la dejen los que la crean ridícula, llena de abusos y despreciable. En segundo lugar el clero de Colombia volvería al estado que tenía en 1821, libertándonos así del mismo Sr. Arzobispo [Méndez].» Patronato, en: El Canario, núm. 4, Caracas, 25-08-1830.

88 AVELEDO COLL (2009).

89 Contextación, en: Gaceta de Caracas, núm. 29, 22-04-1811.

90 Que insistieron, en sus libelos de defensa, invocaba los argumentos pactistas, declarando que Caracas en 1810 «primero dijo Religión que Libertad», mientras desestimaba los usuales argumentos económicos a favor de la libertad de cultos. SANTANA (1826) 3.

rando su publicación y avivando sospechas de lo que era percibido como clericalismo proveniente de la Nueva Granada,⁹¹ que iba en la dirección opuesta a los progresos institucionales de la República, «en sentido gótico e inverso de las demás naciones del orbe que tanto huyen de Roma».⁹²

Sin embargo, ninguna de estas polémicas tuvo efectos normativos inmediatos a favor de la libertad de cultos. Cuando estas fueron establecidas, la argumentación estuvo directamente influida por el propósito del republicanismismo de la «sociedad comercial»: la promoción de la inmigración y el progreso material. Aunque pudiese considerarse la tolerancia como un valor propio de una edad racional, sus efectos eran frecuentemente resaltados. La primera norma sobre la tolerancia religiosa fue un decreto en el Gobierno Oriental de Margarita,⁹³ bajo la autoridad del Congreso de Cariaco en 1817, en búsqueda del reconocimiento de Gran Bretaña:

Todos los súbditos de la Gran Bretaña y los Estados Unidos q.^o recidieren o se abecindaren en el territorio de Venezuela serán especialmente favorecidos p.^r el Gob.^{no} y disfrutarán de la mas completa libertad sibil y religiosa, en quanto no turben el orden social [...]⁹⁴

Esta no fue una declaración universal, ni la norma frecuente que dejaba este beneficio implícito a los extranjeros, sino que fue objeto de declaraciones vagas sobre la fraternidad universal y la libertad privada durante la República de Colombia. Con el advenimiento del Estado de Venezuela, este proceso se aceleró, al punto de ser uno de los objetivos explícitos del nuevo poder civil. No obstante, «a los ojos del Gobierno[,] la gran necesidad de Venezuela [...] [,] la que llama con más encarecimiento la atención protectora de la representación nacional», era la falta de personas dedicadas a esta empresa.⁹⁵ Sobre este tema hubo gran cantidad de documentos impresos (periódicos y folletos) entre 1830 y 1834, llegándose a reimprimir para los lectores

91 AVELEDO COLL (2004).

92 Cartas de un alemán (1826), carta 2ª, 10–11.

93 Recordemos que las provincias orientales ya habían proclamado cierta heterodoxia religiosa en 1811.

94 Decreto Supremo Gobierno de los Estados Unidos de Venezuela, en Pampatar, Art. 5º; J. Cortés de Madariaga – F. Zea – C. Bezares, Puerto de la Nueva Esparta, 17-05-1817, en: PARRA PÉREZ (1954) 279.

95 Memoria sobre los negocios correspondientes a los Despachos del Interior y Justicia del Gobierno de Venezuela, que presenta el encargado de ellos al Congreso Constitucional del año 1831, 28-03-1831, en: GUZMÁN (1983) 81.

venezolanos textos extranjeros sobre el particular, como, por ejemplo, una edición en 1834 de «La Libertad de Cultos» del político liberal guayaquileño Vicente Rocafuerte, quien la publicó en su exilio mexicano en 1831, con llamamientos que tenían un eco fértil entre los estadistas y publicistas criollos. Aunque el silencio de 1819 y 1821 sobre la tolerancia implicaba una legalización, era necesario promoverla abiertamente, a pesar de las objeciones que pudiese despertar entre los sectores más atrasados de la opinión.⁹⁶

También se repiten argumentos similares en la prensa de Caracas y Valencia, llenos de entusiasmo ante las perspectivas de transformación que aparejaba esta reforma. El proyecto de ley fue introducido en las cámaras con carácter de urgencia («[...] en vano sería todo [...] si subsistiese en los extranjeros el temor de ser forzados á renunciar su creencia ó el ejercicio de su culto»),⁹⁷ y no tuvo obstáculos significativos en el Congreso donde se aprobó transcurridas dos semanas su único artículo: «[...] no está prohibida en la República la libertad de cultos».⁹⁸

5. Comentarios finales

La transición desde el lenguaje del absolutismo de derecho divino hasta el lenguaje de la sociedad comercial no fue un evento brusco. Al constatar la existencia de una diversidad de lenguajes – sistematizados y simplificados –, se evidencia la complejidad del proceso, que no se circunscribió a dos tendencias monolíticas y simplificadas al extremo. No había dos alternativas claras (antiguo régimen – ilustración) que definieran la relación entre la nueva configuración política y la religión, lo que derivó en múltiples reformas institucionales y normativas (eliminación de los fueros, omisión de declaración de religión de Estado, continuación del Patronato, incautación de bienes eclesiásticos, libertad de cultos, etc.) que sometieron a la Iglesia a

96 «Solo un exceso de timidez, que raya en indiferencia por la moral pública, puede aconsejar el silencio sobre la cuestión vital de la libertad de cultos. Siendo el principio de tolerancia una consecuencia forzosa de nuestro sistema de libertad política, consecuencia que no es dado á nadie impedir y contrariar, pues nace de la misma naturaleza de las instituciones, ño dicta la prudencia prepararnos poco á poco á esta inevitable mudanza?», ROCAFUERTE (1831) 4.

97 Libertad de Cultos, en: El Conciso, Caracas, 3ª época, núm. 11, 30-01-1834.

98 Libertad de Cultos, en: El Conciso, Caracas, 3ª época, núm. 28, 16-02-1834.

las demandas de un estado crecientemente secularizado, en la medida en que la interacción de los discursos y el predominio de sus propulsores determinaban el contenido y el sentido inicial de dichas normas. Por consiguiente, las innovadoras instituciones planteadas en el momento juntista poco tuvieron que ver con las establecidas tras la separación de Venezuela de la República de Colombia.

Cabe preguntarse por qué unos lenguajes son más exitosos. ¿Qué hace que los arreglos institucionales basados en ellos no siempre perduren? Solo puede darse cuenta parcial de las causas del cambio desde la historia de las ideas, cada vez que esta, con dificultad, registra y constata orígenes y cambios en la expresión a través de algunas conexiones entre las intenciones de sus propulsores. Es imprescindible la interacción de la historia intelectual con lo institucional y lo económico, prestando también atención más detallada a los actores y sus biografías, para dilucidar las fuentes disponibles de cada individuo, las circunstancias precisas de sus actos expresivos y sus inevitables cambios de opinión. Nos atrevemos a sugerir que la supervivencia de los propulsores de un discurso determinado es un elemento necesario. Esto se observa en la desaparición del lenguaje pactista tras la muerte de los grandes publicistas religiosos. Pero no es suficiente. El acceso al espacio público, los medios para transmitir las ideas, o el apoyo de poderes fácticos, parecen ser también cruciales (como demuestra el abrupto fin de la influencia de Juan Germán Roscio, o el declive temporal del republicanismo «clásico» debido a la suerte de la facción bolivariana). Aunque muchos de estos debates se desarrollaron durante décadas entre las élites venezolanas, esto no significa que esta ruta de indagación se encuentre agotada actualmente.

Dicho esto, se hace necesario ampliar la mirada como modo de enriquecer este enfoque. En primer lugar, más allá del cambio normativo general, es preciso indagar acerca de la aplicación concreta de las nuevas leyes, y las tensiones inherentes al choque entre la aspiración superior y las prácticas heredadas. ¿Cómo interpretaban los funcionarios de aquella época los significados ambiguos de palabras similares encontradas en el discurso tradicional y las nociones emergentes de derecho natural? ¿Cómo afectó la libertad de cultos a las instituciones del matrimonio y la herencia? ¿Cómo se sostenía la Iglesia allí donde la estrechez fiscal del Estado liberal no la alcanzaba? ¿Cómo afectaba esto a los rituales ordinarios y a las prácticas religiosas particulares? ¿En qué medida la presunta obediencia clerical al Patronato republicano se debía a inercia institucional más que a la propagación de nuevas conviccio-

nes? La expectativa de influencia de las élites, así como el aparente predominio del discurso liberal puede evidenciarse de forma menos consistente.

Asumiendo esto, ha de reconocerse una limitación de la periodización y selección de fuentes presentadas en este artículo. La concentración en el centro venezolano no da cuenta sino muy superficialmente de los matices diferenciadores entre las distintas regiones venezolanas. Ciertamente, la dificultad de acceso a la prensa y las publicaciones provincianas es un obstáculo en esa dirección, pero se hace necesario rescatar esas fuentes de la llamada «historia regional». ¿Qué pasó en las provincias de mayor arraigo monárquico? ¿Eran realmente heterodoxas las provincias orientales? Otro tanto puede decirse con respecto a la comparación con Hispanoamérica, especialmente en el ámbito de las llamadas naciones bolivarianas, las cuales compartieron referentes políticos e intelectuales durante al menos una década. Proyectando los patrones de discurso aquí planteados hacia la región inmediata, se puede indagar sobre las causas de algunas diferencias bastante evidentes, como por ejemplo la ausencia de un predominio político o ideológico del conservadurismo en Venezuela en el tradicional clivaje liberal-conservador, lo cual no ocurrió ni en Colombia ni en Ecuador (y podría discutirse si lo hubo en países como Panamá, Perú y Bolivia).

Asimismo, cabe plantearse alargar el período estudiado para examinar si los lenguajes no son más que meros destellos retóricos del momento crítico de la independencia, o si tienen continuidades en una realidad política aparentemente menos interesada en los temas religiosos.⁹⁹ Muchas de las instituciones establecidas en este período permanecieron vigentes durante más de un siglo, y han sido contenciosamente reavivadas en décadas recientes: el patronato venezolano fue modificado en 1964, y en la última década ha habido llamadas a su reinstauración; y la libertad religiosa es garantía constitucional desde finales del siglo XIX, pero ello no parece haber afectado significativamente el predominio católico en los sectores populares. Por otra parte, el énfasis puesto en la prensa y demás fuentes impresas, tiende a

99 Un punto de partida para esta nueva periodización sería la consideración de la *Sattelzeit* propuesta por la *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck, que propone el siglo de 1750 a 1850 como un lapso crucial del cambio de conceptos en Occidente, y que ha cobrado un importante auge en la historia intelectual en la región gracias al proyecto *Iberconceptos* de FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (2014). Para una introducción crítica a las nociones de tiempo histórico en Koselleck, sugerimos PALTI (2004) 63–74.

desestimar el contexto intelectual local previo al ingreso de la imprenta, otorgándole una importancia excesiva a la influencia de las ideas externas a Venezuela. No obstante, es posible presumir que muchos de los temas de debate entre los leguajes aquí planteados no hayan tenido mayor relevancia, y donde se pueda examinar mejor la interacción vivaz entre los lenguajes absolutista y pactista.

Por último, estamos convencidos de que, a pesar de estas limitaciones, la indagación de los problemas de interacción entre las instituciones políticas y religiosas desde la historia intelectual puede generar nuevas explicaciones a las encontradas en la historiografía eclesiástica tradicional, cuyo énfasis en lo jurídico-institucional significó a su vez la superación de los prejuicios post-independentistas.

Fuentes y bibliografía

Periódicos

- Correo del Orinoco, Angostura, núms. 13 y 22
El Canario, Caracas, núm. 4 de 1830
El Colombiano, Semanario comercial bilingüe, Caracas, núm. 149 de 1826
El Conciso, Caracas, núms. 11 y 28 de 1834
Gaceta de Caracas, tomo III, núms. 129, 142, 144 de 1811
Semanario de Caracas, vols. VI–VII de 1810

Folletos y Recopilaciones

- Actas del Congreso Constituyente de 1830 (1979), tomo 1, Caracas: Congreso de la República
AUSTRIA, JOSÉ DE (1855), Bosquejo de la historia militar de Venezuela en la guerra de su independencia, Caracas: Imprenta y Librería de Carreño Hermanos
Anónimo (1831), Noticia Razonada de lo ocurrido en la expulsión del Muy Reverendo Arzobispo de Caracas, Dr. Ramón I. Méndez, Caracas: Imprenta de Devisme
BOLÍVAR, SIMÓN (1976), Obras Completas, Biblioteca Simón Bolívar, México: Editorial Cumbre
BRICE, ÁNGEL FELIPE (1959), Las Constituciones Provinciales, Caracas: Academia Nacional de la Historia
BRUZUAL, DOMINGO (1834), Reforma de la Política Eclesiástica, Caracas: Imprenta de Tomás Antero

- BURKE, WILLIAM ([1811] 1959), *La Libertad de Cultos*, en: FELICE CARDOT, CARLOS, *La Libertad de Cultos: polémica suscitada por William Burke*, Caracas: Academia Nacional de Historia, 191–199
- Cabildo Metropolitano de la Santa Iglesia de Caracas (1825) *Observaciones que al Congreso Nacional eleva el Cabildo Metropolitano de la Santa Iglesia de Caracas sobre la ley del 22 de julio de 1824*, Caracas: Imprenta de Valentín Espinal
- CARRILLO BATALLA, TOMÁS (1993), *Pensamiento Económico de Santos Michelena*, Caracas: Academia Nacional de Ciencias Económicas
- Cartas de un alemán a S. E. el Vicepresidente (1826)*, Caracas: Imprenta de Tomás Antero
- Congreso de Angostura: libro de actas (1921)*, Bogotá: Academia Nacional de la Historia
- Congreso Constituyente de 1811–1812 (1983)*, tomo 1, Caracas: Congreso de la República de Venezuela
- Congreso de Cúcuta, 1821 (1983)*, tomo 1, Caracas: Congreso de la República de Venezuela
- GUZMÁN, ANTONIO LEOCADIO (1983), *La Doctrina Liberal: Antonio Leocadio Guzmán*. Serie Pensamiento político venezolano del Siglo XIX, núm. 5, Caracas: Presidencia de la República
- LANDAETA ROSALES, MANUEL (1911), *Sacerdotes que sirvieron a la causa de la independencia de Venezuela, de 1797 a 1823*, Caracas: Tipografía empresa El Cojo
- LANDER, TOMÁS (1983), *La Doctrina Liberal: Tomás Lander*. Serie Pensamiento político venezolano del Siglo XIX, núm. 4, Caracas
- LETURIA, PEDRO (1952), *El caso del patronato real en la América española: la acción diplomática de Bolívar ante Pío VII, 1820–1823 a la luz del Archivo Vaticano*, Madrid: Administración de «Razón y Fe»
- MÉNDEZ, RAMÓN IGNACIO (1830a), *Exposición sobre el Patronato Eclesiástico hecha al Supremo Congreso de Venezuela*, Caracas: G. F. Devisme
- MÉNDEZ, RAMÓN IGNACIO (1830b), *Juramento de la Constitución del Estado que el Arzobispo de Caracas presta en manos del Sr. Gobernador de la Provincia, en su despacho, hoy siete de noviembre de 1830*, Caracas: G. F. Devisme
- NAVARRO, NICOLÁS EUGENIO (1929), *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, Caracas: Tipografía Americana
- NAVARRO, NICOLÁS EUGENIO (1951), *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, Caracas: Tipografía Americana
- NAVARRO, NICOLÁS EUGENIO (1957), *La Iglesia venezolana en los azares de la emancipación*, Caracas: Adsum
- O'LEARY, DANIEL FLORENCIO (1881), *Memorias del General O'Leary, publicadas por su hijo, Simón B. O'Leary*, Caracas: Imprenta y Litografía del Gobierno Nacional
- PÉREZ VILA, MANUEL (ed.). (1963) *Actas del Cabildo Eclesiástico de Caracas: compendio cronológico. 1580–1808*, Caracas: Academia Nacional de la Historia
- ROCAFUERTE, VICENTE (1831), *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, México: Imprenta de M. Rivera a cargo de T. Uribe

- ROSCIO, JUAN GERMÁN (1817), *El Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo, en la confesión de un pecador arrepentido de sus errores políticos, y dedicado á desagraviar en esta parte á la religión ofendida con el sistema de la tiranía*, Filadelfia: Imprenta de Thomas H. Palmer
- ROSCIO, JUAN GERMÁN (1822), *Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes*, Lima: Imprenta de S. Jasinto
- ROSCIO, JUAN GERMÁN (1953), *Obras*, Caracas: Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana
- SANTANA, MIGUEL (1826), *Día que no se contará entre los de Colombia, el 18 de Marzo de 1826, en que se comenzó a hollar en Caracas la libertad de la Imprenta*, Caracas: Espinal
- SURÍÁ, JAIME (1967), *Iglesia y Estado 1810–1821*, Caracas: Comisión Nacional del Cuatricentenario de la Fundación de Caracas
- TALAVERA Y GARCÉS, MARIANO (1929), *Apuntes de historia eclesiástica de Venezuela*, Caracas: Tipografía americana

Bibliografía

- ALFONZO VAZ, ALFONSO (1999), *Bolívar Católico*, Caracas: Fundación Hermano Nectario María para la Investigación para la Investigación Histórico-Geográfica de Venezuela
- AMORES CARREDANO, JUAN BOSCO (2011), *Las Independencias Hispanoamericanas en su Bicentenario: Nuevos Planteamientos, Nuevos Enfoques*, en: SARANYANA, JOSEF-IGNASI, JUAN BOSCO AMORES CARREDANO (eds.), *Política y religión en la independencia de América hispana*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 3–18
- AVELEDO COLL, GUILLERMO TELL (2004), *¡Calla serpiente! El liberalismo y el problema de la tolerancia religiosa, reflejada en el proceso al folleto la serpiente de Moisés de Francisco Margallo, en la Caracas de 1826*, en: *Anuario de Estudios Bolivarianos* 11, 109–144
- AVELEDO COLL, GUILLERMO TELL (2009), *Razones Político-religiosas de la Intolerancia: la polémica en torno a William Burke, 1811*, en: VVAA., *Las Juntas, las Cortes y el Proceso de Emancipación (Venezuela, 1808–1812). Memoria de las IX Jornadas de Historia y Religión*, Caracas: Universidad Católica Andres Bello
- AVELEDO COLL, GUILLERMO TELL (2011), *Pro Religione et Patria: República y Religión en la crisis de la sociedad colonial venezolana, 1810–1834*, Caracas: Universidad Metropolitana
- BARRÓN, LUIS (2002), *Republicanism, Liberalismo y Conflicto Ideológico en la Primera Mitad del Siglo XIX en América Latina*, en: AGUILAR, JOSÉ ANTONIO, RAFAEL ROJAS (coords.), *El Republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de Historia Intelectual y Política*, México: Fondo de Cultura Económica, 118–137

- BEVIR, MARK (2011), The Contextual Approach, in: KLOSKO, GEORGE (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 11–23, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199238804.003.0001>
- BRADING, DAVID (2003), La Monarquía Católica, en: ANNINO, ANTONIO, FRANÇOIS-XAVIER GUERRA (coords.), *Inventando la Nación. Iberoamérica: Siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica, 15–46
- BRUNKHORST, HAUKE (2004), *Introducción a la Historia de las Ideas Políticas*, Madrid: Biblioteca Nueva
- BUSHNELL, DAVID (1974), The Religious Question in the Congress of Gran Colombia, en: *The Americas* 31:1, 1–17, <https://doi.org/10.1017/s0003161500088404>
- CANSINO, CÉSAR (1998), *Historia de las Ideas Políticas: Fundamentos filosóficos y problemas metodológicos*, México: Centro de Estudios de Política Comparada
- CARRERA DAMAS, GERMÁN (1983), *La Crisis de la sociedad colonial venezolana*, Caracas: Monte Ávila
- CASTRO LEIVA, LUIS (1991), *De la Patria Boba a la Ideología Bolivariana*, Caracas: Monte Ávila
- CASTRO LEIVA, LUIS (1994), Memorial de la modernidad: lenguajes de la razón e invención del individuo, en: ANNINO, ANTONIO et al. (eds.): *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*, Zaragoza: IberCaja, 129–165
- CASTRO LEIVA, LUIS (1999), *Sed Buenos Ciudadanos*, Caracas: Alfadil Ediciones
- CASTRO LEIVA, LUIS (2009), *Lenguajes Republicanos. Obras*, vol. II, Caracas: Fundación Polar
- CRESPO VIVAS, JORGE (1931), *Bolívar y su Catolicidad*, Caracas: Tipografía Angostura
- Diccionario de Historia de Venezuela (1998), 4 vols., Caracas: Fundación Polar
- DONÍS RÍOS, MANUEL (2007), *El Báculo Pastoral y la Espada: Relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado en Venezuela (1830–1964)*, Caracas: Bid & co. Editor
- DUNN, JOHN (1968), The Identity of the History of Ideas, in: *Philosophy* 43, no. 164, 85–104
- DUNN, JOHN (1969), *The Political Thought of John Locke*, Cambridge
- DUNN, JOHN (1985), *Rethinking Modern Political Theory*, Cambridge
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, JAVIER (2014), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, 10 vols., Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- FIGUERA, GUILLERMO (1960), *La Iglesia y su doctrina en la Independencia de América: contribución al estudio de las causas de la Independencia*, Caracas: Ediciones Guadarrama
- GONZÁLEZ OROPEZA, HERMANN ([1973] 1997), *Iglesia y Estado en Venezuela*, Caracas
- GRASES, PEDRO (1988), *Pensamiento Político de la Emancipación Venezolana*, Caracas
- GUERRA, FRANÇOIS-XAVIER (1992), *Modernidad e Independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid: Ediciones MAPFRE
- GUERRA, FRANÇOIS-XAVIER (2006), La Ruptura Originaria: Mutaciones, Debates y Mitos de la Independencia, en: CARRERA DAMAS, GERMÁN et al. (eds.), *Mitos Políticos en las Sociedades Andinas: Orígenes, invenciones y ficciones*, Cara-

cas: Institut français d'études andines, 21–42, <https://doi.org/10.4000/books.ifea.5185>

- GUTIÉRREZ, ALBERTO (1981), *La Iglesia que entendió el Libertador Simón Bolívar*, Caracas: Universidad Católica Andres Bello
- HALE, CHRISTIAN (1973), *The Reconstruction of Nineteenth-Century Politics in Spanish America: A Case for the History of Ideas*, in: *Latin American Research Review* 8:2, 53–73
- HERMANO NECTARIO, MARÍA (1982), *Los Grandes héroes de la Independencia y la Santísima Virgen María*, Madrid: [sin pie de imprenta]
- HERMANO NECTARIO, MARÍA (1996), *Tendencias Religiosas de los próceres de Nuestra Independencia*, Caracas: [sin pie de imprenta]
- LEAL, ILDEFONSO (1978), *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial (1633–1767)*, Caracas: Academia Nacional de la Historia
- LEAL CURIEL, CAROLE (1990), *El discurso de la fidelidad: construcción social del espacio como símbolo del poder regional: Venezuela, siglo XVIII*, Caracas: Academia Nacional de la Historia
- LLORENTE, ENRIQUE (1985), *Palabras Cristianas del Libertador*, Caracas: Distribución San Pablo
- LYNCH, JOHN (1973), *Spanish American Revolutions 1808–1826*, New York: Norton
- MICHEO, ALBERTO (1980), *Proceso histórico de la Iglesia venezolana*, Caracas: Centro Gumilla
- MORADEI, CONSTANTINO (1978), *Venezuela: su Iglesia y sus gobiernos*, Caracas: Trípode
- OCANDO YAMARTE, GUSTAVO (1975), *Historia político-eclesiástica de Venezuela (1830–1847)*, 2 vols., Caracas: Academia Nacional de la Historia
- OLIVEROS VILLA, PEDRO (2000), *El derecho de libertad religiosa en Venezuela: estudio histórico-jurídico*, Caracas: Academia Nacional de la Historia
- OVEJERO, FÉLIX et al. (2004), *Nuevas Ideas Republicanas: autogobierno y libertad*, Barcelona: Paidós
- PAGDEN, ANTHONY (ed.) (1987), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, New York: Cambridge University Press
- PALTI, ELÍAS (2004), *Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad*, en: *Ayer: Revista de Historia Contemporánea* 53, 63–74
- PARRA PÉREZ, CARRACCILO (1954), *Nariño y la independencia de Venezuela*, Madrid
- PÉREZ VILA, MANUEL (ed.) (2009), *Doctrina del Libertador*, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho
- PINO ITURRIETA, ELÍAS (2003), *Las Ideas de los Primeros Venezolanos*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello
- PLAZA, ELENA (1989), *Vicisitudes de un Escaparate de Cedro con libros prohibidos*, en: *Politeia* 13, 331–360
- PLAZA, ELENA (2000), *Versiones de la Tiranía en Venezuela: el último régimen del General José Antonio Páez (1861–1863)*, Caracas: Universidad Central de Venezuela

- POCOCK, JOHN GREVILLE AGARD (1971), *Politics, Language and Time*, New York: Atheneum
- POCOCK, JOHN GREVILLE AGARD (1975a), *The Machiavellian Moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton: Princeton University Press, <https://doi.org/10.1515/9781400883516>
- POCOCK, JOHN GREVILLE AGARD (1975b), *El trabajo sobre las Ideas en el Tiempo*, en: CURTIS, JR., L. P. (ed.), *El Taller del Historiador*, México, 171–185
- POCOCK, JOHN GREVILLE AGARD (1985), *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/cbo9780511720505>
- POCOCK, JOHN GREVILLE AGARD (1999), *Barbarism and Religion, vol. 1: The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737–1764*, Cambridge: Cambridge University Press
- POCOCK, JOHN GREVILLE AGARD (2009), *Working on Ideas in Time*, en: *Political Thought and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 20–32
- POLANCO ALCÁNTARA, TOMÁS (1960), *Formas jurídicas en la Independencia*, Caracas: Universidad Central de Venezuela
- PRIEN, HANS-JÜRGEN (1985), *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca: Sígueme
- REY, JUAN CARLOS et al. (2007), *Gual y España: la independencia frustrada*, Caracas: Fundación Empresas Polar
- RODRÍGUEZ ITURBE, JOSÉ (1968), *Iglesia y Estado en Venezuela (1824–1964)*, Caracas: Universidad Central de Venezuela
- RODRÍGUEZ ITURBE, JOSÉ (2011), *Política y Religión en la Independencia de Venezuela*. Narciso Coll y Prat y Juan Germán Roscio: los «agustinismos diferentes», en: SARANYANA, JOSEP-IGNASI, JUAN BOSCO AMORES CARREDANO (eds.), *Política y religión en la independencia de América hispana*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 85–130
- ROUSSEAU, JEAN JACQUES (1762), *Du Contrat Social*, Amsterdam: Suivant la copie imprimée
- RUIZ, NYDIA (1996), *Las confesiones de un pecador arrepentido*. Juan Germán Roscio y los orígenes del discurso liberal en Venezuela, Caracas: Fondo Editorial Tropykos
- SALAZAR, JESÚS C. (1982), *Bolívar: ¿Cristiano Fiel o Estratega Político?*, Caracas: Trípode
- SÁNCHEZ ESPEJO, CARLOS (1955), *El patronato en Venezuela*, Caracas: Talleres Civa
- SARANYANA, JOSEP-IGNASI, CARMEN JOSÉ ALEJOS-GRAU (eds.) (2008), *Teología en América Latina II/2: de las guerras de Independencia hasta finales del siglo, 1810–1899*, Madrid: Iberoamericana, <https://doi.org/10.31819/9783964563569-001>
- SKINNER, QUENTIN (1969), *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, en: TULLY, JAMES (ed.), *Meaning & Context*. Quentin Skinner and his Critics, Cambridge, 29–67
- SKINNER, QUENTIN (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press

- SKINNER, QUENTIN (2002), *Visions of Politics*, vol. I: Regarding Method, Cambridge: Cambridge University
- STRAKA, TOMÁS (2000), *La Voz de los Vencidos: Ideas del partido realista de Caracas, 1810–1821*, Caracas: Universidad Central de Venezuela
- STRAKA, TOMÁS (2005), *Las alas de Ícaro. Indagación sobre ética y ciudadanía en Venezuela (1800–1830)*, Caracas: Fundación Konrad Adenauer
- STRAKA, TOMÁS (2006), *Un reino para este mundo. Catolicismo y republicanism en Venezuela*, Caracas: Universidad Católica Andres Bello
- UGALDE, LUIS (1992), *El Pensamiento teológico-político de Juan Germán Roscio*, Caracas: La Casa de Bello
- VIANA, MIKEL DE (1984), *J.G. Roscio: De la ciudad Religiosa a la religión civil*, Caracas: Instituto de Teología para Religiosos
- VIRTUOSO, FRANCISCO JOSÉ (2001), *La Crisis de la Catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela (1810–1813)*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello
- WATTERS, MARY (1933), *A History of the Church in Venezuela*, Chapel Hill: University of North Carolina Press
- ZEA, LEOPOLDO (1976), *El Pensamiento Latinoamericano*, Barcelona: Ariel

Índice

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

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