

PILAR MEJÍA
OTTO DANWERTH
BENEDETTA ALBANI (EDS.)

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

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) | 117–152



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>

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

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

1. Las Reformas Borbónicas en materia eclesiástica

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

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

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

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

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

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

3 GONZÁLEZ (1992) 800–801.

4 LEÓN-PORTILLA et al. (1990) 272.

5 PACHECO (1986).

6 BIDEGAIN (2004) 145–181.

7 SOTO ARANGO (1993, 2004).

8 SILVA (1981).

9 MARTÍNEZ (1995).

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

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

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

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

10 Sosa (1998) 167–180.

11 Bidegain (2004) 148–149.

12 Pacheco (1986) 26.

13 Ramos Gómez-Pérez (1995) 514.

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

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

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

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

15 PACHECO (1986) 29.

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

2. Los dominicos, la sociedad y el estado colonial

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

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

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

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

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

17 CALVO (1998) 99.

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

19 TOQUICA (2008) 83–190.

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

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

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

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

20 PASTOR/MAYER (2000) 95.

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

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

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

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

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

23 LAvALLÉ (1992), tomo 1, 293–294.

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

25 IBÁÑEZ (2004) 106.

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

3. Primeras reformas: la supresión de la actividad doctrinera

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

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

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

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

27 LORETO LÓPEZ (2000) 87.

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

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

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

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

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

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

31 Sosa (1998) 168–169.

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

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

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

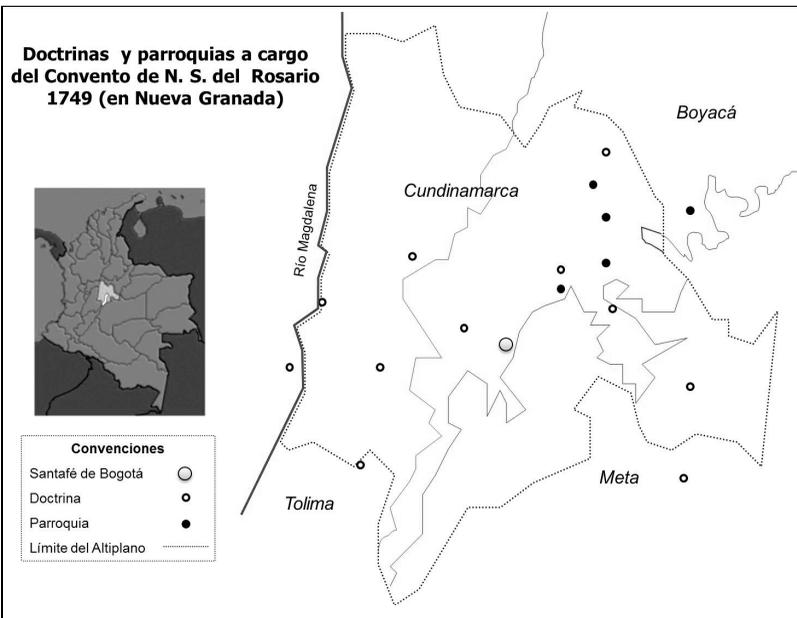
32 En 1709, bajo el provincialato de Fr. Telifé Tobar y Buendía, se restauraron varias misiones en Barinas y Apure, que habían sido fundadas inicialmente en 1560 y dejadas en 1614. ARIZA (1993), tomo 1, 175–176; tomo 2, 1201.

33 ARIZA (1993), tomo 2, 1201.

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

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

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



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

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

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

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

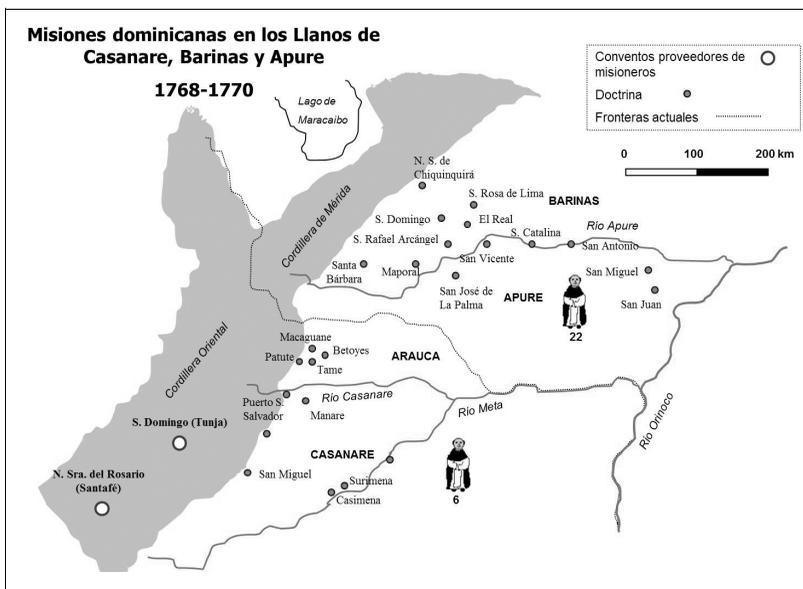
Otra causa muy importante que ayudó a que los dominicos de Santafé no se alejaran del ejercicio doctrinero y parroquial fue el otorgamiento, en 1768 de parte de las antiguas misiones de los Llanos Orientales que otrora habían dirigido los Jesuitas, expulsados en 1767. Al ser expropiadas, tales haciendas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

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

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

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

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

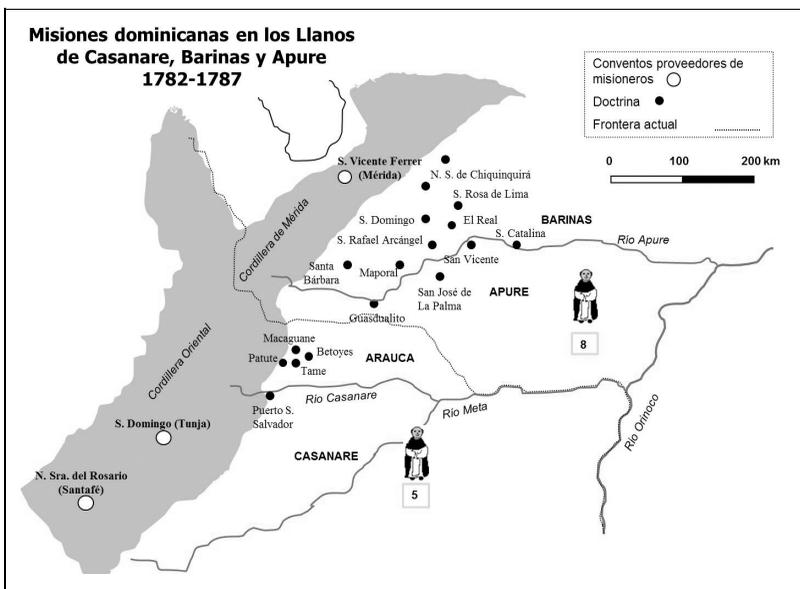


Miguel, San Regis de Surimena, San Luis de Casimena, Betoyes, Tunebos y Caribari.⁴² Los dominicos agradecieron mucho esta donación, pues significaba una prueba de la confianza real frente a su orden, en contraste con la suerte corrida por la Compañía de Jesús.⁴³ A pesar de los buenos deseos, en un comienzo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

42 ARIZA (1993), tomo 1, 201.

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

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



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

4. Visita regia

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

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

45 BARRIO GOZALO (1995) 164.

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

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

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

47 PACHECO (1986) 69.

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

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

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

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

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

51 CÁRDENAS (1992), tomo 1, 295.

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

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

5. Reformas a la vida regular

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

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

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

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

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

- 54 El convento de Cartagena, que le seguía, tenía 6.240 pesos de renta, y a continuación estaba el de Tunja, con 3.130 pesos de renta. APSBC, Fondo San Antonino, Sección Personajes, Báez, vol. 2, 308.
- 55 Al hacer comparaciones, no sobra decir que las rentas del segundo convento más numeroso de la Nueva Granada (después del de San Francisco en Santafé) no llegaban ni a la mitad de las recibidas por el Arzobispo de Santafé y el Obispo Caracas, quienes ellos solos, se beneficiaban de 24.000 y 20.000 pesos de renta anual cada uno. A su vez, estos obispos pueden considerarse de «segundo orden» en razón de sus rentas con respecto a México (60.000 de renta) Puebla de los Ángeles (60.000 de renta), o Michoacán (40.000 de renta), los tres más ricos del continente. Véase Razón del valor de las rentas de las Mitras de América (s.l.), 1808. AGI, Indiferente General, 2889.
- 56 Además de los gastos en comida (chocolate, pan, tabaco, chicha, carne y algunas verduras y legumbres), el convento tenía muchos gastos de representación por cuenta de sus frecuentes pleitos. Únicamente los servicios del abogado de la provincia y del convento costaban 241 pesos al año. Aparte estaba lo que se gastaba en los litigios propiamente dichos. Otros egresos nada despreciables lo generaban la compra de libros para la biblioteca, el salario del médico del convento, – anual y fijo –, el del barbero y el del cirujano. Había que pagar además al zapatero que hacía el calzado para la comunidad. Los numerosos criados del convento – que servían desde la sacristía hasta la cocina, pasando por servicios de mensajería y mandados – también eran un gasto fijo en dinero, ropa y alimentación. Se debía pagar además los viáticos de los religiosos que, por motivos válidos o justificados, debieran viajar y desplazarse (y se sabe que no era nada barato viajar en aquellos días); se ayudaba también con los gastos de desplazamiento de misioneros y de representantes a capítulos provinciales. Finalmente, estaban las cuotas que debía aportar el convento a la Provincia y a la Curia General. MESANZA (1936) 50.

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

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

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

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

58 MESANZA (1936) 51.

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

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

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

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

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

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

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

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

62 POSADA ERNESTO E IBÁÑEZ (1910) 217.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Intervención en el campo educativo-ideológico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

74 SOTO ARANGO (1993) 15–16.

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

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

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

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

75 SOTO ARANGO (1993) 25.

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

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

76 ARIZA (1993), tomo 2, 1472.

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

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

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

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

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

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

78 POSADA ERNESTO E IBÁÑEZ (1910) 251.

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

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

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

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

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

80 HERNÁNDEZ DE ALBA (1983) 124.

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

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

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

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

7. Epílogo: consecuencias de las políticas borbónicas

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

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

84 Citado en SALAZAR (1946) 587.

85 PALACIOS MARCO (2002) 150.

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

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

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

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

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

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

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)

Indiferente General, legs. 2889, 3061, 3063

Santa Fe, leg. 970

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

XIII – 016045, 016075

Archivo General de la Nación, Bogotá (AGNC)

Sección Colonia, Fondo Conventos, tomos 12 y 55

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

Sección Colonia, Fondo Colegios, tomo 1

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

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

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

Fuentes impresas

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

Bibliografía

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

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

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**