**Política y Religión en la Independencia de Venezuela**

**Narciso Coll y Prat y Juan Germán Roscio:**

**los “agustinismos” diferentes**

**José Rodríguez Iturbe**

**Universidad de La Sabana**

**I. EL CUADRO GENERAL. OBJETIVOS DEL TRABAJO**

**1. Introducción**

Hablar de religión y política en la independencia venezolana supone tener en cuenta varios elementos culturales e históricos. En primer lugar, el regalismo borbónico en su proyección hispánica había generado la visión de la estructura eclesiástica como un elemento no secundario de la institucionalidad del régimen monárquico. En segundo lugar, a la *forma mentis* generada por el regalismo hay que añadir la doctrina común para la época en el mundo católico de que el Estado confesional era lo deseable, por no decir lo óptimo, en el ámbito propiamente jurídico-político. En tercer lugar, resultaron no sólo no coincidentes sino, a veces, antagónicas, las visiones de las relaciones entre la política y la religión y las relaciones Iglesia-Estado, vistas desde un ángulo estricta o prioritariamente europeo o desde una óptica independentista americana. Es comprensible que, tanto para España como incluso para el pontificado de Pío VII, la realidad del proceso hispanoamericano intentase ser interpretada y comprendida desde el ángulo de la convulsa situación europea del período napoleónico y postnapoleónico. Pasados algunos años, ya en el pontificado de Gregorio XVI, la ruptura de relaciones de la Santa Sede con España facilitó, entonces, el proceso del reconocimiento de las nuevas Repúblicas y la normalización en ellas de las relaciones Iglesia-Estado.

Para la más adecuada comprensión de las complejas relaciones entre religión y política en las Independencias Hispanoamericanas, y específicamente en la venezolana, se requiere superar la mutua ignorancia. Desde el ámbito académico español no se ha hecho, hasta tiempos recientes, un esfuerzo relevante para comprender a Hispanoamérica desde las perspectivas hispanoamericanas; ni desde Hispanoamérica se había realizado, hasta el último tercio del siglo XX, una tarea necesaria para la propia comprensión de su proceso histórico, consistente en el conocimiento y comprensión del proceso histórico de España como elemento necesario para superar una autorreferencia a todas luces limitante (cuando no deformante) en la propia captación y comprensión cabal de la criollidad.

El particular proceso venezolano poseyó unas características muy singulares. Quizá en pocas latitudes hispanoamericanas se dio una sociedad colonial con un núcleo de nobleza comprada (las *gracias al sacar*) con conciencia de *élite* dirigente[[1]](#footnote-1) y una *intelligentsia* importante que dotó de cuerpo doctrinal al movimiento emancipador. Quizá sólo en Venezuela se hizo patente una dimensión internacional de la Independencia, tanto por la doctrina política de la *intelligentsia* como por el variado origen de los protagonistas, tanto civiles como militares. Quizá en ninguna otra parte de Hispanoamérica se hizo patente la contraposición entre oriundos de regiones de la España Peninsular, como la pugna que se evidenció en Venezuela mientras al impulso de la *Compañía de Caracas* (Compañía Guipuzcoana) se iba vertebrando institucionalmente, a lo largo del s. XVIII, el orden colonial hasta ser erigida, tan tardíamente como en 1777, la Capitanía General de Venezuela por Carlos III. Me refiero a la confrontación entre Vascos y Canarios, que tuvo su punto más álgido en el Movimiento de Juan Francisco de León [1699-1752], quien harto de la arbitrariedad de los funcionarios de la Guipuzcoana, quienes ejercían el poder *de facto* no sólo en lo económico sino también en lo político, dirigió un movimiento de protesta, con amplio respaldo popular a mediados del XVIII [1749], que figura entre los precedentes de la Independencia venezolana.

A las características singulares del caso venezolano hay que agregar el impacto en la Capitanía General de Venezuela de las tensiones histórico-políticas y de la crisis de su monarquía que se vivían en la España Metropolitana desde el reinado de Carlos IV.

**2. Reacción y Reforma**

Una España dividida entre reacción y reforma intentó frenar la avanzada independentista en la América hispana, sabiendo que el reformismo emancipador no contaba, al menos en el momento inicial, con el respaldo decidido de las mayorías populares. Así, pues, tanto en la España Peninsular como en aquella que Roscio llamó la *España Americana*, la división en la discusión sobre el futuro (que eso, en buena parte, es la política de ideas) resultaba un hecho claramente perceptible.

El choque entre reacción y reforma se hizo evidente en España desde los años iniciales del reinado de Carlos III. Jesús Arellano[[2]](#footnote-2) [1921-2009] vio la primera batalla decisiva en el *Motín de Esquilache* ─o *Conjuración de Esquilache*, como prefirió llamarla Vicente Rodríguez Casado[[3]](#footnote-3) [1918-1990]─, en 1766. “La revolución burguesa —escribe Arellano— es en España un fenómeno tardío. Los primeros síntomas —meramente intelectuales aún— se esbozan, al final del siglo XVIII, en el descalabro político que mina progresivamente la sociedad española a lo largo del reinado de Carlos IV. Su acción político-social sólo adquiere realidad histórica a partir de 1808”[[4]](#footnote-4). Téngase presente que si la acción político-social a la que se refiere Arellano sólo adquiere realidad histórica a partir de 1808, los antecedentes de tales circunstancias son, para la historia hispanoamericana en general y la de Venezuela en particular, de gran importancia. Los implicados en el *Motín de San Blas* (1796) van a tener influencia directísima en la *Conspiración de Gual y España* (Caracas, 1797) [[5]](#footnote-5), que puede ser llamada, con toda propiedad, el *Prólogo de la Emancipación de América Latina*. Por si esto fuera poco, Francisco de Miranda lanzó, en su invasión prematura de 1806, su *Proclama a los Pueblos Habitantes del Continente Américo-Colombiano*, y, justamente tan pronto como en 1808, se produjo la llamada *Conjuración* o *Conspiración de Caracas*, con el objeto de formar una Junta Suprema Gubernativa, (donde aparece complicado el joven Simón Bolívar)[[6]](#footnote-6).

No hay que olvidar, pues, que desde fines del XVIII e inicios del XIX —con singular fuerza desde 1808— las evidencias de una crisis en la monarquía española se vieron reforzadas por la crisis de gobierno y régimen político[[7]](#footnote-7) que, más que solucionarse con las Cortes convocadas por el Consejo de Regencia en 1810, encontraron, en las disputas sobre la representación de Europa, América y Asia (Filipinas), toda una nueva faceta de crítica, distanciamiento y ruptura hacia la España Peninsular en no pocos núcleos dirigentes ilustrados de la España de Ultramar[[8]](#footnote-8).

3. Los “años cruciales”.

Los “años cruciales” denomina François-Xavier Guerra [1942-2000] al binomio 1808-1809[[9]](#footnote-9). La invasión napoleónica a España y las abdicaciones de Bayona (Fernando VII en su padre Carlos IV; Carlos IV en Napoleón, quien traspasa la corona a su hermano José) abrieron, en mayo de 1808, “la gran crisis del mundo hispánico”[[10]](#footnote-10). El imaginario hispánico identificaba, por entonces, la *nación española* como una única nación compuesta por dos reinos y pueblos iguales, el español y el americano, y puede hablarse, como lo hace Arturo Uslar Pietri [1906-2001], de un enlace del pensamiento liberal peninsular con el criollo[[11]](#footnote-11).

El mundo hispánico tenía, para entonces, tres rasgos característicos:

* Era una *sociedad tradicional*, pero con suficiente conocimiento de los hechos políticos[[12]](#footnote-12). Era una sociedad del Antiguo Régimen, pero culta: “con una educación de tipo antiguo en plena expansión”[[13]](#footnote-13).
* La invasión napoleónica generó una *exaltación patriótica* que remitió a los valores tradicionales de fidelidad al rey, defensa de la Religión, apego a las costumbres nacionales, etc. Ello fue acompañado de una hostilidad a la Revolución Francesa (vista como impía y regicida) muy extendida en la opinión[[14]](#footnote-14).
* El tradicionalismo español se mostró, entonces, sin embargo, compatible con un deseo de cambio y el rechazo al invasor francés apareció unido al *deseo de construir un gobierno constitucional*[[15]](#footnote-15).

La Junta Central, que había funcionado en Aranjuez, se retiró e instaló en Sevilla el 17 de diciembre de 1808. Un año después (19 de diciembre de 1809) las fuerzas españolas son derrotadas en Ocaña, Wellington retrocedió a Portugal y las tropas francesas ingresaron en Andalucía. Un motín popular acusó a la Junta Central de traición y una nueva Junta Provincial se proclamó representante de la soberanía. Los miembros de la Junta Central, “desprestigiados, perseguidos y refugiados en Cádiz”, transmitieron sus poderes a un Consejo de Regencia el 29 de enero de 1810[[16]](#footnote-16). El 1 de febrero de 1810 Sevilla fue ocupada por las fuerzas francesas, las cuales pusieron rápidamente cerco a Cádiz. Tales hechos influyeron poderosamente en la formación de las Juntas Americanas[[17]](#footnote-17).

4. La Proclama a los pueblos de la España de América

El Consejo de Regencia que sustituyó, en ambiente de crisis, a la Junta Central y Gubernativa del Reino, lanzó el 14 de febrero de 1810 su famosa *Proclama*, dirigida a los pueblos de la España de América. Aunque el Consejo no tuvo igual aceptación en las distintas latitudes de Hispanoamérica, el contenido de su *Proclama* generó notable impacto en los ambientes de una sociedad colonial, ya estremecida por las noticias que le llegaban atinentes a la invasión francesa y la Guerra de Independencia (1810-1812) en la España Peninsular. La *Proclama* en cuestión decía así:

“Entre los primeros cuidados de la Regencia tiene un principal lugar la celebración de las Cortes extraordinarias anunciadas ya a los Españoles, y convocadas para el día 1º del próximo Marzo. En este gran Congreso cifran los buenos ciudadanos la esperanza de su redención y su felicidad futura. Y si los sucesos de la guerra obligan a dilatar esta gran medida hasta que pueda realizarse con la solemnidad y seguridad conveniente, esta misma dilación ofrece al nuevo Gobierno la oportunidad de dar al próximo Congreso nacional la representación completa del vasto imperio cuyos destinos le confían.

Desde el principio de la revolución declaró la Patria esos dominios parte integrante y esencial de la Monarquía Española. Como tal le corresponden los mismos derechos y prerrogativas que a la metrópoli. Siguiendo este principio de eterna equidad y justicia fueron llamados esos naturales a tomar parte en el Gobierno representativo que ha cesado: por él la tienen en la Regencia actual; y por él la tendrán también en la representación de las Cortes nacionales, enviando a ella Diputados, según el decreto que va a continuación de este Manifiesto.

Desde este momento, Españoles Americanos, os veis elevados a la dignidad de hombres libres: no sois ya los mismos que antes encorvados baxo un yugo mucho más duro mientras más distantes estabais del centro del poder; miradlos con indiferencia, besados por la codicia, y destruidos por la ignorancia. Tened presente que al pronunciar o al escribir el nombre del que ha de venir a representaros en el Congreso Nacional, vuestros destinos ya no dependen ni de los Ministros, ni de los Virreyes, ni de los Gobernadores; están en vuestras manos.

Es preciso que en este acto, el más solemne, el más importante de vuestra vida civil, cada elector se diga a sí mismo: a este hombre envío yo, para que unido a los Representantes de la Metrópoli haga frente a los designios destructores de Bonaparte: este hombre es el que ha de contribuir a formar con justas y sabias leyes un todo bien ordenado de tantos, tan vastos y tan separados dominios: este en fin el que ha de determinar las cargas que he de sufrir, las gracias que me han de pertenecer, la guerra que he de sostener, la paz que he de jurar.

Tal y tanta es, Españoles de América, la confianza que vais a poner en vuestros diputados. No duda la Patria, ni la Regencia que os habla por ella ahora, que estos mandatarios serán dignos de las altas funciones que van a exercer. Enviadlos pues, con la celeridad que la situación de las cosas públicas exige: que vengan a contribuir con su celo y con sus luces a la restauración y recomposición de la Monarquía: que formen con nosotros el plan de felicidad y perfección social de esos inmensos países; y que concurriendo a la execución de obra tan grande, se revistan de una gloria, que sin la revolución presente, ni España, ni América, pudieron esperar jamás.

Real Isla de León, 14 de febrero de 1810.

Xavier de Castaños, Presidente.

Francisco de Saavedra.

Antonio de Escaño.

Miguel de Lardizábal y Uribe”[[18]](#footnote-18).

El llamado a la autodeterminación y el autogobierno fue, pues, hecho por quienes asumían la máxima autoridad de la nación en guerra. Era un llamado al ejercicio de la representación popular en el marco de la unidad española, representada en aquel momento por una monarquía que experimentaba un proceso de erosión de su *auctoritas* desde el lamentable reinando de Carlos IV hasta desembocar en las abdicaciones de Bayona (5 de mayo de 1808, en el Castillo de Marrac)[[19]](#footnote-19).

5. La Guerra de Independencia en España

La guerra contra el invasor francés fue en la España peninsular una lucha de independencia, expresión de patriotismo[[20]](#footnote-20). Fue una guerra que fue de lo local a lo global, que tuvo como notas de la actitud popular la resistencia al invasor, la defensa de la patria y la cultura de la muerte[[21]](#footnote-21). El problema de la legitimidad se planteó, entonces, junto al de la soberanía, unido al de la representación, en la cual, numéricamente, América y Filipinas, teniendo un volumen de población semejante al de la Península, tuvieron, sin embargo, menos representantes. Así, fue previsto por la Junta Central antes de disolverse, en sus Reglamentos para elección de Diputados a Cortes, la elección de 30 Diputados por América y Filipinas frente a 250 de la España peninsular[[22]](#footnote-22). “La desigualdad de trato político, dada por el gobierno central a esta América cuya igualdad política había proclamado ―y proclamaba todavía― acrecentaba todavía más los agravios a los americanos y hacía de la reivindicación de la igualdad de la representación una de las principales causas de los nacientes movimientos de Independencia”[[23]](#footnote-23). El problema de la legitimidad y la representación tenía, evidentemente, un entorno diferente en la Península y en América[[24]](#footnote-24). Ello generó incertidumbre y desconfianza. En Hispanoamérica (con excepción de México) se terminó reconociendo a la Junta de Sevilla “que fingía ser el gobierno legítimo de toda la Monarquía, precisamente para evitar la formación de Juntas en América”[[25]](#footnote-25). El fingimiento de la Junta sevillana “dejó una profunda traza de desconfianza para el futuro que ejercerá su efecto en 1810 y propiciará la formación de Juntas en América”[[26]](#footnote-26).

En la España Peninsular existían entonces al menos tres corrientes políticas (“no se trata evidentemente de partidos políticos”[[27]](#footnote-27)):

* Los *absolutistas ilustrados*, representados por José Moñino y Redondo [1728-1808], Conde de Floridablanca, Presidente de la Junta Central, que veían la Junta como poder provisional, que suplía al Rey y dirigía la guerra.
* Los *constitucionalistas históricos*, que tenían su figura más destacada en Gaspar Melchor de Jovellanos [1744-1811], que deseaban una monarquía constitucional mediante la restauración de las Cortes.
* Los *revolucionarios o liberales*, ejemplificados en el poeta Manuel José Quintana [1772-1857], partidarios de la soberanía popular y la Constitución francesa[[28]](#footnote-28).

6. De la Guerra de Independencia en España a la Independencia Hispanoamericana

Según François-Xavier Guerra, de la invasión napoleónica “saldrá tanto la revolución liberal española ―que desembocará en la Constitución de 1812, promulgada por las Cortes de Cádiz― como las independencias hispanoamericanas, que son en gran parte hijas suyas”[[29]](#footnote-29). Y agrega: “Crisis paradójica, ya que se pasa en un tiempo relativamente corto de la lealtad a una nación española ‘de los dos hemisferios’, que como lo dice claramente entonces Jovellanos, ‘lidia por su religión, por su constitución, por sus leyes, sus costumbres, sus usos, en una palabra por su libertad’, a la soberanía del pueblo y a las independencias”.

La Guerra de Independencia de España contra el invasor francés fue, como toda guerra, un conflicto en el cual la labor de propaganda orientada al control de la opinión fue una tarea de la mayor importancia. El frente de combate —regular e irregular— debía ser respaldado y alentado por un frente de opinión. Así la Guerra de Independencia de España fue también una guerra de opinión. Para el tema que nos ocupa no es secundaria su comprensión. Sin entender la posición de la nación española en su lucha peninsular contra la ocupación napoleónica no puede entenderse a cabalidad la postura asumida ante la Emancipación en Hispanoamérica y a la relación entre religión y política que en ésta última se presenta con elementos distintos a como se dio en la España peninsular.

En España se vio a Napoleón y a sus ejércitos como expresión de las fuerzas del mal. Y a sus partidarios, los *afrancesados* (que hoy llamaríamos *colaboracionistas*), se les calificó, sin más, como traidores y anticatólicos[[30]](#footnote-30). En ese empeño, los eclesiásticos patriotas hispanos desempeñaron un destacado e intenso papel.

Tal perspectiva, sin mayores variantes, se trasladó a la América Hispana cuando llegó el momento de la confrontación abierta contra la insurgencia emancipadora, la cual no se procuró comprender y encauzar, sino aniquilar. De allí el empeño de ideologización de la religión en base a supuestos ya dados en el marco de la cultura dominante (la religión como elemento básico de la nacionalidad, la ideologización religiosa de la monarquía por el Patronato y el Vicariato Regio) y en el imaginario colectivo, que tachaba de *afrancesados* los elementos de liberalismo político en tensión con el absolutismo en medio de la crisis del sistema político español, ya desde Carlos IV. Y de allí, también, la reacción pendular a tal empeño de ideologización monárquico-borbónica, pero, aunque luzca paradójico, desde los mismos soportes de cultura y de creencia. La reacción pendular fue motivada por una posición política distinta y antagónica a la que servía de apoyo a la Monarquía en crisis. La postura oficial de la ideologización monárquica obedecía al trípode Religión-Patria-Rey, que, a pesar de las alteraciones del orden oficial de Esquilache a Aranjuez, y de la evaporación de *auctoritas* y de la evidente torpeza (si no de complicidad) borbónica [de Carlos IV y del joven de 24 años, su hijo, Fernando VII] frente al maquiavelismo y a la rudeza cínica de Napoleón I puesta de relieve en las trágicas incidencias de Bayona, se pretendió trasladar sin matices a Hispanoamérica.

Así, pues, la Guerra de Independencia de España fue una lucha patriótica en la cual la creencia religiosa católica no fue un elemento secundario en la conciencia ciudadana que combatió proclamando su fidelidad a la Patria y al Rey. Si el Rey encarnó la nación, en aquellos complejos y dramáticos momentos, la Religión fue no sólo un factor de verdad compartida, sino, además, un elemento de razón y pasión, puesto como motor en la lucha por la defensa de las creencias que histórica y políticamente cristalizaban, en el imaginario hispánico, en su visión y comprensión de la nación en armas contra el extranjero invasor y en la idealización de la figura de un Rey como Fernando VII, cuyos méritos distaban mucho de ser aquellos que generosamente le atribuía, en medio de su lucha, su heroico y sufrido pueblo.

Sin la activa participación de eclesiásticos y sin el recurso a la religión católica como elemento aglutinante del pueblo, más allá de diferencias sociales, la Guerra de Independencia de España contra el invasor francés no hubiera tenido la global extensión social y la intensidad de la visión y sentimiento que llevó al combate a una nación entera, dispuesta a vencer o morir en la defensa de su propia identidad nacional[[31]](#footnote-31).

A partir de 1808 el vacío de poder —a la crisis de *auctoritas* se sumaba la crisis de *imperium*— fue perceptible *erga omnes*, desde fuera y desde dentro de España. Y con posterioridad a los sucesos de Bayona el vacío de poder en la España Peninsular tuvo efectos explosivos en la España Americana. Ese vacío se intentó superar con las Juntas y con la convocatoria por la Junta Suprema Gubernativa a las Cortes Generales de Cádiz. En el proceso de formación de las Juntas el soporte cultural y el imaginario social y político fue, básicamente, el mismo a un lado y otro del Atlántico, en la Metrópoli y en los extensos y lejanos territorios ultramarinos. En ese proceso se hizo evidente la vigencia de una ley social y política sin excepciones conocidas: los vacíos de poder se llenan normal o patológicamente, pues la vitalidad social no permite una permanencia en el *vacuum*. Y en el proceso de llenarse el vacío existente se bifurcaron los caminos de las dos Españas. Si en la España Peninsular la dinámica, liberal en la crisis post Aranjuez y Bayona, (como se puso en evidencia en las Cortes de Cádiz y en la Constitución de 1812), se orientó, a partir de 1814, hacia un regresionismo absolutista; en la España Americana, por el contrario, la Emancipación no tuvo, desde 1810, un signo de retroceso a un *statu quo ante bellum*, sino que se caracterizó *in crescendo* por la búsqueda de la plena autonomía política. Eso fue la Emancipación Hispanoamericana, en todas y cada una de sus partes: la América Española dejó de ser *alieni iuris* para ser *sui iuris*. Progresivamente fue logrando mayoría ciudadana una convicción que inicialmente era sólo reflejo de las ideas e intereses de una *élite* criolla y no contaba con respaldo popular mayoritario en 1810. En los dolores de la Guerra logró, así, dimensión creciente de pueblo, cristalizó una conciencia nacional, la convicción de que seguir formando parte del Imperio Español era equivalente a ser *alieni iuris*; y que la afirmación, plural y diversa, como *sui iuris* exigía históricamente la independencia política[[32]](#footnote-32). Como acertadamente dijo Víctor Andrés Belaúnde: “España sembró Cabildos y cosechó Repúblicas”[[33]](#footnote-33). Y lo hizo durante tres siglos, siguiendo el mandato de su propia historia.

Cuando el movimiento emancipador estalló el año 1810, se dio una notable similitud en la formación de las primeras Juntas, en abril, en Caracas; en mayo, en Buenos Aires; en julio, en Santa Fe de Bogotá; y, en septiembre, en Santiago[[34]](#footnote-34). Fue ese, el tiempo de crisis, el de los años de 1808 a 1814, en el cual nace y se desarrolla el movimiento de la Emancipación, el tiempo en el cual emerge un proceso de maduración de pueblos que junto a una afirmación doctrinaria nutrida principalmente de las fuentes del horizonte cultural hispánico (cualquier otra influencia resulta secundaria) trajo consigo una ruptura ideológica y política, llevada por los vientos de los maximalismos, opuestos a toda moderación, en medio de los horrores de un conflicto bélico que, visto objetivamente, tuvo mucho de fratricida.

Como señala John Lynch, la crisis de la monarquía borbónica fue más bien *ocasión* que *causa* de la Independencia[[35]](#footnote-35).

Guillermo Tell Aveledo Coll sobre el caso concreto de Venezuela destaca que la crisis social trajo consigo una crisis ideológica, “en la cual se pasó de un lenguaje legitimista, basado en el discurso absolutista católico, a la imposición de un discurso legitimador sustentado en un orden secular y en la soberanía popular”[[36]](#footnote-36). Y agrega: “Este proceso no fue de corte violento, sino de una serie de encuentros y desencuentros entre diversos lenguajes políticos que se configuraron en una serie de proyectos alternativos de república y, a su vez, en una miríada de proposiciones con respecto al tema religioso”[[37]](#footnote-37). El mismo Aveledo Coll destaca que la polarización político-ideológica generada por la profundización de la crisis llevó a una simplificación radicalizada de los bandos[[38]](#footnote-38).

7. La Iglesia en los comienzos de la Emancipación

John Lynch ha destacado que la utilización del Patronato para la designación de Obispos gratos a la Corona, el ataque a los recursos económicos de la Iglesia y la erosión de los fueros eclesiásticos, fomentó, ante la política de los Borbones, un deseo creciente de independencia en algunos medios eclesiásticos (o, al menos, la visión no antagónica de los deseos de independencia), aunque dicha política, por otra parte, desestabilizó a la Iglesia y la dividió, más allá de la unidad en la fe, en distintos sectores con intereses y reivindicaciones *a se*[[39]](#footnote-39).

“La debilidad estructural de la Iglesia ─dice Lynch─ iba acompañada de una condescendencia religiosa o de una inercia que la hacían vulnerable a todo cambio repentino. La ausencia de una real amenaza política o de un estímulo intelectual durante el período de la colonia le impidió a la Iglesia estar preparada para los acontecimientos ocurridos desde 1810. Había poco sentido de identidad entre los miembros de la Iglesia. Naturalmente, todos eran católicos, unos más fervientes que otros. Pero este carácter de católico no entrañaba una fuerte convicción de lealtad para con la Iglesia; hasta los liberales y los anticlericales eran nominalmente católicos y normalmente no atacaban a la Iglesia como tal. En consecuencia, ante el desafío que se le presentó en el curso de la Independencia, la Iglesia no reaccionó apelando a los fieles, sino dirigiendo la vista a la Corona y posteriormente a los nuevos dirigentes republicanos para que la protegieran debidamente”[[40]](#footnote-40).

La crisis interna de la sociedad española se reflejaba en todos los campos de la vida social y en los amplios espacios geográficos de su imperio. No fue, por tanto, que la Independencia generara el desajuste, sino, por el contrario, que el desajuste generó la Independencia. José Sánchez Herrero no vacila en calificar de “tormentosa” la situación de la Iglesia en la mayor parte de los países[[41]](#footnote-41). Después de la Revolución Francesa ello era, en efecto, así; y luego de la detención de Pío VII por Napoleón podría decirse que la situación empeoró. Cuando Sánchez Herrero se refiere a la Iglesia en los comienzos de la Independencia hispanoamericana ve como un factor de esa situación “tormentosa” la participación del clero en las guerras (que califica de *civiles*) de Independencia. Describiendo el papel jugado por los eclesiásticos en la etapa inicial del proceso emancipador, dice que si bien inicialmente algunos ‘prestaron’ la ideología, con la teoría sobre la soberanía popular expuesta y desarrollada por los teólogos del siglo XVI, seguidamente, aparecieron algunos clérigos ambiciosos que, utilizando su labor pastoral, quisieron “situarse como cabecillas de la nueva realidad política”[[42]](#footnote-42). Tal afirmación es muy discutible respecto a la casi totalidad de los movimientos de independencia hispanoamericana. Sánchez Herrero agrega, apoyando su aseveración: “Por eso, los eclesiásticos serán convocados a todas las reuniones en las que se discute y analice el futuro político, e incluso algún que otro clérigo deseará presentarse como máximo exponente, hasta el punto que ciertos movimientos sociales reivindicativos de aquellos años tuvieron a clérigos como instigadores, el cura Hidalgo en México, o el cura Morelos”[[43]](#footnote-43). Me parece que no acierta Sánchez Herrero en su intento de comprensión de la sociedad colonial y del proceso de Independencia. Los clérigos fueron efectivamente invitados a los debates sobre el presente y el futuro ante la crisis hispánica y la guerra en la Península contra el invasor francés, porque, en el contexto de una sociedad profundamente cristiana, como la colonial, el clero solía ser respetado por su función pastoral y por su nivel intelectual, generalmente más elevado que el promedio ciudadano. Pero si bien hubo quienes nutrieron con su pensamiento y su conducta la ambición criolla de ser como entidad social *sui iuris* y no más *alieni iuris*, no pocos integrantes del clero, convencidos de los principios del regalismo borbónico, en el cual habían sido educados y habían vivido (Patronato Regio, Regio Vicariato), no vacilaron, por el contrario, en respaldar militantemente la ideologización de la religión de los partidarios de la monarquía. Fue esa ideologización la que generó, por reacción pendular, en la coyuntura de crisis, la ideologización republicana de la religión. Respecto al ejemplo de México, pareciera más cónsono con la objetividad histórica decir que Hidalgo y Morelos, más que *instigadores* de movimientos reivindicativos, se pusieron al frente de los mismos no para buscar egoístamente el poder, sino para que fuese evidente *erga omnes* la justicia de las peticiones que ellos avalaban.

El mismo Sánchez Herrero agrega, explicando lo complejo del contexto histórico-político: “Por otro lado, se ven perturbadas las relaciones con Roma, a comienzos del siglo, por la intransigencia del propio Estado español, que no cedió sus derechos legales acerca del patronato, y después, por la aplicación abusiva por parte de los gobiernos de las nuevas repúblicas de bastantes ideas revolucionarias en sus relaciones con la Iglesia católica, así como por su constante deseo de hacerse herederos del Estado español en el mejor estilo patronal. Ello significará la expropiación generalizada de los bienes temporales de las instituciones eclesiásticas, dejándolas abandonadas a las limosnas de los fieles, como fue el caso de México, o recurriendo a una subvención gubernamental en los casos de Colombia y Venezuela”[[44]](#footnote-44).

En efecto, en muchos casos ─y en Venezuela con mayor radicalidad que en otros─ las nuevas Repúblicas consideraron que el Patronato no era un privilegio personal de los Monarcas católicos de España, sino un derecho del Estado español, y se apropiaron unilateralmente de la supuesta facultad no de presentación de Obispos, sino de designación de la jerarquía, Como es de suponer, tal postura no fue nunca aceptada por la Santa Sede, y por parte de las nuevas Repúblicas constituyó un intento de proyección legal en el tiempo de una inconveniente, inaceptable y arbitraria pretensión de sumisión de la Iglesia al Estado, y de consideración de los miembros de la Jerarquía eclesiástica como funcionarios públicos, así como la visión de los oficios y beneficios eclesiásticos, en contradicción con su naturaleza específica, como si se tratase de una rama *sui generis* de la administración pública. Lo que se vio, desde una óptica republicana como continuidad del regalismo borbónico, fue, en realidad, abierto galicanismo

8. Las ideologizaciones antagónicas

Sobre las relaciones entre religión y política en el inicio de la Independencia venezolana, la tesis que se intentará reflejar, destacando los casos de Narciso Coll y Prat y Juan Manuel Roscio, es la siguiente: se produjeron en ella dos intentos de ideologización de la religión católica, simultáneos y paralelos, de signo antagónico. La historiografía venezolana, [desde los intentos de *historia oficial* de matriz liberal (posterior a la equilibrada y literariamente no superada historia académica de Rafael María Baralt[[45]](#footnote-45)) hasta los valiosos intentos de revisionismo histórico, que van desde los trabajos de la segunda mitad del siglo XX hasta las obras recientes de fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI][[46]](#footnote-46), prácticamente sin excepciones, ha condenado la ideologización monárquica y ha visto con ojos más benévolos la ideologización republicana. La historiografía venezolana, en la mayoría de sus autores, pide a Coll y Prat lo que éste no puede dar. Juzga al Arzobispo como político y no como pastor. Algunos de los juicios intentan ser equilibrados; otros, no tanto.

A decir verdad, el intento de ideologización republicano luce como intento de reacción neutralizadora de la ideologización monárquica. Pero también fue un empeño de ideologización de la religión. Fue un empeño intelectual con finalidad política. Se trató, en el caso monárquico, de la utilización de un *corpus* doctrinal ya existente, con amplia difusión en la cultura dominante y en el imaginario colectivo; y, en el caso republicano, de un esfuerzo de elaboración doctrinal cuya finalidad no se agotaba en el campo académico, sino que, sobre todo, deseaba, propagandísticamente, alcanzar el dominio de la opinión pública. Como se verá en el caso de Roscio, la ideologización republicana fue más notable, por su novedad y esfuerzo de elaboración intelectual.

El *status quo* venía dado por el *Patronato Regio*, privilegio personal de los monarcas católicos de España, había derivado, durante largo tiempo, en la teorización sobre el *Regio Vicariato*. Ambas tesis prevalecían, de manera conjunta, para el momento de la independencia, en el estamento eclesiástico y formaban parte, como queda dicho, del imaginario colectivo de la sociedad colonial.

Añade una nota de complejidad adicional la postura oficial de la Santa Sede. En los estudios de Pedro de Leturia Mendía [1891-1955][[47]](#footnote-47) se ponen de relieve no sólo las circunstancias derivadas del nuevo orden republicano en Hispanoamérica, sino también, en su momento, las originadas por el llamado *Trienio Constitucional* (1820-1823) en España. Con el desacomodo del *Ancien Régime* que supusieron, en su momento, la Revolución Francesa y el I Imperio Francés; y, después de Waterloo, la atmósfera restauracionista desatada por el Congreso de Viena y la Santa Alianza, resultaba difícil (casi imposible) para un aislado y golpeado Pontífice, antiguo prisionero de Napoleón, no mirar como amiga (no sólo del pontificado, sino del catolicismo) a aquella que *de facto* era una de las pocas coronas importantes que proclamaba adhesión y defensa a la Sede de Pedro. Tal proclama de adhesión estuvo, sin duda, en el caso español, signada de pragmatismo, buscando (y obteniendo) un apoyo que fue políticamente instrumentalizado a favor de la causa monárquica en medio del proceso de independencia hispanoamericano. Por ello, el último punto de este trabajo estará referido a la Encíclica *Etsi Longissimo* de Pío VII y a las reacciones que ella produjo.

Antes de llegar allí, como aspecto central, debe resaltarse la contrapuesta ideologización de la creencia, que caracteriza las vinculaciones entre religión y política, en el caso de la independencia venezolana. No fue solamente una contraposición teórica. La radicalización de las posturas, con un trasfondo de ideologización de la fe religiosa, se produjo tan pronto como de la fase inicialmente político-declarativa de la Emancipación se pasa a una fase de confrontación bélica entre la insurgencia y el poder real. Esa fase bélica en Venezuela fue tremendamente dura, la más dura de toda Hispanoamérica. Venezuela, en efecto, perdió en los años de guerra un tercio de su población, estimada para 1810 en un poco menos de un millón de habitantes.

La ideologización monárquica ya existía, con las tesis del Patronato regio y del Regio Vicariato. La ideologización republicana surgió como respuesta a ella.

9. Ejes del trabajo: Coll y Prat y Roscio los “agustinismos” diferentes

Para este estudio se toman como punto de apoyo las relevantes figuras del Arzobispo de Caracas, Narciso Coll y Prat, y la del que puede ser considerado el intelectual político más destacado y el jurista más importante de la emancipación venezolana, Juan Germán Roscio. Nada ilustra mejor las complejidades de las relaciones entre religión y política en la Independencia de Venezuela que los casos, ambos dramáticos, de esas dos figuras. Coll y Prat no ideologiza, aunque refleje en sus textos como Pastor o en sus *Memoriales* como testigo, al menos en la terminología y en el orden de los conceptos, la ideologización monárquica. A Coll y Prat le tocó tomar posesión de la sede metropolitana de Caracas apenas iniciado el proceso de Independencia y contando con 55 años de edad. A Roscio, católico sincero y practicante, culto y de sólida formación religiosa, nada proclive a extremismos, que estaba en el inicio de sus 40, le correspondió, desde la formación de la Junta en abril de 1810, actuar como conciencia jurídico-política de la insurgencia. Y después de haber sido una de las víctimas de la represión de Monteverde no sólo se mantuvo en el marco de la teorización jurídico-política, sino que produjo una de las obras más destacadas de la ideologización liberal republicana de la creencia católica en la cual nació, creció, vivió y murió.

En Coll y Prat y en Roscio se hicieron patentes, en aquellas convulsas circunstancias, las vivencias diferentes de la fe cristiana. El Arzobispo intentó cumplir con su deber de Pastor en momentos agitados y de cambiante signo militar y político. El jurista, académico y político intentó reflejar, con su vida y obra, su convicción de que la adhesión a la causa patriótica era la mejor consecuencia de su creencia religiosa. En ambos puede hablarse de un *agustinismo* de diferente rango. En el caso de Coll y Prat se trató de un *agustinismo* ascético-práctico. En el caso de Roscio, de un *agustinismo* de expresión que, en opinión de Josep-Ignasi Saranyana, se muestra, al modo de las *Confesiones* del Obispo de Hipona, en el estilo y la forma de *El triunfo de la libertad sobre el despotismo[[48]](#footnote-48)*.

El *agustinismo* de Coll y Prat se expresa en que, con prudencia gubernativa eclesiástica y con finura moral no entendida por quienes le miraron y le miran con prismas exclusivamente políticos, aplicó el pensamiento atribuido a S. Agustín, Doctor de la Iglesia: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* [en lo necesario o esencial, unidad; en lo dudoso, libertad; en todo, caridad]. Y ello no fue fácil, porque ante las crueldades de la guerra pudo llegar Coll y Prat a la convicción de que no era una lucha entre buenos y malos; que ambos hacían salvajadas; y que su tarea de pastor, en una situación de cambios pendulares, una y otra vez, debía tener como meta permanente la *salus animarum*, así no fuera correctamente entendido su comportamiento por quienes obtenían o perdían el poder, consecutivamente.

En el *agustinismo* de Roscio, por el contrario, aunque se exprese al modo de las *Confesiones*, sí se plasmó un marco de radical dicotomía: confesando que personalmente fue formado dentro de las ideas de la ideologización monárquica, proclamó, en su obra principal, la postura liberal republicana como la óptima y acorde con el espíritu evangélico, censurando con fuerza la opción política del *Ancien Régime* como despótica e inconciliable con la fe católica y la recta lectura de las Sagradas Escrituras.

10. Patronato y Vicariato Regio

Con Julio II, en 1508, y con Benedicto XIV, en 1753, se otorgó a los Reyes de España un Derecho Universal de Patronato. Con las Leyes de Indias se ordenó y se legisló para su mejor aplicación el Patronato concedido por la Bula *Universalis Ecclesiae* [1508], tarea lograda en forma detallista y rigurosa, sobre todo por obra de Felipe II. Para fines del siglo XVIII e inicios del XIX el regalismo hispánico había logrado una precisa connotación borbónica. El regalismo no fue un fenómeno exclusivamente hispánico[[49]](#footnote-49), pero sí tuvo características propias en el caso español. Para el momento del comienzo de la independencia las tesis que postulaban el Vicariato Regio estaban muy extendidas y eran generalmente aceptadas. No existen antes de 1808 manifestaciones intelectuales de relieve, ni en la Península ni en Hispanoamérica, de cuestionamiento doctrinal del Patronato y el Vicariato Regio. Frente a tal fenómeno de cultura dominante, en cuyo contexto recibió su formación original, reaccionará, con fuerza y vehemencia, en *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, Juan Germán Roscio.

Si el Patronato concedía al monarca el derecho de presentación de candidatos para ocupar los altos oficios y beneficios eclesiásticos, los juristas y políticos habían durante largo tiempo proclamado, sin censura eclesiástica alguna, como extrapolación del Patronato, la visión del Rey como Delegado o Vicario del Papa[[50]](#footnote-50).

El derecho patronal otorgó a los Reyes el derecho de presentación para todos los beneficios eclesiásticos en Indias y junto al pase regio a todos los documentos eclesiásticos destinados a Indias, estuvo la exigencia, para todos los Obispos, de un juramento de fidelidad a la Corona. Además, la Corona exigía que se enviaran al Consejo de Indias y no a Roma los informes episcopales sobre el estado de las Diócesis, así como que las Diócesis fueran gobernadas por los presentados por el Rey antes de que llegasen las Bulas papales de nombramiento[[51]](#footnote-51).

La tesis vicarial consiste, en síntesis, en ver al Rey como Delegado o Vicario General de la Silla Apostólica. Juan de Solórzano Pereira, autor de la obra *De Indiarum Iure* (1629-1639) recoge la tesis del Vicariato formulada por el franciscano Juan Focher en su *Itinerarium catholicum profiscentium ad infideles convertendos* (1574). “Solórzano ─dice De la Hera─ la recibe y le da su definitiva formulación técnica y la Corte defendió siempre al autor contra las protestas y condenas procedentes de Roma, donde la Santa sede se negaba ─y se negó siempre─ a axceptar la afirmación de que loos Papas hubiesen nunca delegado en los Reyes sus facultades de gobierno para las Indias, constituyéndoles sus Vicarios en ellas”[[52]](#footnote-52).

Si con el Patronato de los Reyes se llegó a ver a los Virreyes como Vicepatronos, la persona de las máximas autoridades en los territorios de ultramar fue vista como la de quien, por delegación, ejercía el supuesto Vicariato. Así, la crítica (o el disentimiento) del Monarca fue considerada, explícita o tácitamente, como crítica o disentimiento a un orden divino, como ofensa a Dios. Tal elemento supuso, en la coyuntura de crisis de la Independencia, más que el ataque a la religión, el esfuerzo por presentar a ésta, y, más que a la religión en sí, a la Iglesia, a través de su clero y Jerarquía, como garantía de la bondad de los bandos en pugna. Frente a la ideologización monárquica de la religión, y buscando su rechazo, se generó, de tal forma, la ideologización opuesta. En la ideologización republicana —sea dicho en su beneficio— no se llegó nunca a la visión de un Vicariato de distinto sígno, sino a la afirmación, también teñida de intencionalidad política, de que la enseñanza evangélica resultaba más acorde con la llamada libertad republicana. Así, frente a ella, se consideraba como irreductiblemente antagónico el despotismo monárquico, al cual se calificó de perversión tiránica e inhumana. Tales etiquetismos fueron la respuesta a la acusación de la ideologización monárquica, que tildaba al independentismo republicano de opción herética y pecaminosa.

El asunto no quedó en rótulos propagandísticos o en una simple discusión teórico-política en los inicios de la Independencia. El Patronato Regio se convirtió, luego, en un escollo no pequeño, más en la *pasión política* que en la *razón política*, en la emotividad de las naciones neonatas (desde la creación de la Gran Colombia, en el Segundo Congreso de Venezuela, en la Angostura de 1819; de manera implícita, también en ese año, con la crítica a la Encíclica *Etsi longissimo* (de 1816); y desde 1824 con la Ley de Patronato Eclesiástico, (promulgada por Francisco de Paula Santander, como Vice-Presidente encargado del Poder Ejecutivo de la Gran Colombia), cuando los juristas y políticos pretendieron que formaba parte de la soberanía de la República heredar plenamente aquel que había sido privilegio personal de los monarcas católicos de España. De alguna manera el regalismo borbónico presentó rasgos de galicanismo[[53]](#footnote-53) y éste fue el que las nuevas repúblicas reclamaron como un derecho.

La ideologización republicana, pretendiendo heredar el Patronato, no aspiró jamás, sin embargo, como quedó señalado, a gozar del supuesto Vicariato Regio, adecuándolo a las nuevas circunstancias. Si todo atributo regio se consideró que debía ser conservado como potestad republicana, aunque el privilegio del Patronato fue visto como derecho monárquico a ser transformado en derecho republicano, ningún jurista de la República naciente pretendió una facultad vicarial *sensu stricto*, semejante a la que la doctrina hispánica había atribuido a los Reyes y sus representantes. En el caso de Venezuela, como de seguidas se verá, aunque la Primera República nació (Constitución de 1811) confesionalmente católica, a partir del Segundo Congreso (Angostura, 1819), cuando ya no es tan católica, (ni en la retórica de sus voceros, ni en los artículos de su Constitución), exigirá, como resultado de la ideologización insurgente de la religión, una Iglesia *de iure* y *de* *facto* integrada en el Estado republicano, como antes lo había estado a la institucionalidad monárquica en el período hispánico de nuestra historia. Fue el reverso de la misma medalla de la cultura dominante. Es decir, que no se superó la confesionalidad originaria de la República por una más clara libertad de cultos y por una separación Iglesia y Estado (que en el marco de la cultura dominante de inicios del XIX era casi impensable), sino que se pasó a la consideración de la Iglesia sometida al Estado. Los gobernantes de las nuevas Repúblicas consideraron que si había estado sometida al Estado con la Monarquía española debería seguirlo estando con las Repúblicas nacientes. Así, más que alardes teóricos, lo que caracterizó la postura republicana fue la postura *a priori* de reclamar para los nuevos Estados independientes lo que consideraban habían sido derechos de la Monarquía de la cual se emancipaban. La discusión sobre el supuesto derecho de la República a poseer y ejercer el Patronato que antes habían detentado los Reyes durará, en Venezuela, con sus variantes, hasta el *Modus Vivendi* de 1964.

A partir de 1810 la ideologización de la religión generada por el Patronato y Vicariato Regio, con su particular expresión en el regalismo borbónico, provocó una beligerante actitud anti-republicana en un sector del clero (sobre todo en algunas familias religiosas; p. e., en el oriente venezolano de los Capuchinos catalanes —de notable presencia e influencia en Barcelona, Cumaná, Maturín, Angostura y en las Misiones del Caroní). Las consecuencias político-prácticas de la ideologización de la religión por parte de quienes consideraban pecaminosa y proclive a la herejía la insurgencia frente al orden monárquico español, se vio clara en la reacción pendular —tan razonada como apasionada— que pretendió hacer, en defensa de su postura, una lectura ideológico-política liberal-republicana de las Sagradas Escrituras y de las verdades de la fe católica. Ambos intentos, en el caso venezolano, se radicalizaron progresivamente, en medio del contexto bélico de la Emancipación, hasta el Tratado de Regularización de la Guerra de 1821. Fue no sólo una contraposición de tesis, más para reforzar las propias posiciones que con la esperanza de convencer al contrario. Fue, también, y sobre todo, un esfuerzo con afán de propaganda en la batalla por prevalecer en la opinión pública[[54]](#footnote-54).

**II. EL ARZOBISPO NARCISO COLL Y PRAT**

**11.Coll y Prat y Caracas 1810**

Narciso Coll y Prat nació en Cornellá del Terri [Gerona] el 20 de noviembre de 1754. Recibió la ordenación sacerdotal a los 29 años, el 6 de marzo de 1784. Fue presentado formalmente para la sede de Caracas el 3 de septiembre de 1807 (“en que la piedad del Sr. D. Carlos IV habiéndonos presentado para este Arzobispado se dignó encargarnos de su gobierno”)[[55]](#footnote-55). En su primera Pastoral, menciona las Bulas Apostólicas dadas el 11 y 12 de enero de 1808 por Pío VII. Casi 24 años después de su ordenación sacerdotal, el 17 de enero de 1808, fue, así, propuesto para la sede arzobispal de Caracas. Las Bulas Apostólicas fueron recibidas en el Real Consejo de Indias, siendo expedida la Real Ejecutoria por Fernando VII el 10 de abril de ese mismo año. Teniendo 55 años y 6 meses, recibió la ordenación episcopal el 11 de junio de 1810. Salió seguidamente rumbo a La Guaira, donde llegó el 15 de julio, víspera de la fiesta de Nuestra Señora del Carmen.

En Venezuela los sucesos del 19 de abril de 1810, teniendo como eje el Cabildo de Caracas, y la constitución de la primera *Junta Suprema conservadora de los derechos del Sr. D. Fernando Séptimo en estas Provincias de Venezuela*, señalan el inicio de la Independencia. A pesar de las buenas relaciones entre el Ayuntamiento y el Cabildo Catedralicio[[56]](#footnote-56), se presentaron algunas dificultades para la feliz llegada a Caracas y la toma de posesión de Coll y Prat, segundo Arzobispo de la capital, quien sucedía al fallecido Francisco de Ibarra[[57]](#footnote-57). En el juramento que Coll y Prat presentó a la Junta caraqueña el 29 de julio de 1810, en La Guaira, se decía que el Arzobispo se comprometía a no reconocer otra autoridad que la de Fernando VII, “mientras dure el cautiverio de su real persona, o por el voto espontáneo y libre de todos sus dominios se establezca otra forma de Gobierno capaz de exercer la Soberanía en todos ellos”. La representación y la soberanía, aparecen, así, inicialmente, en el caso venezolano, armonizados en la unidad de la causa hispánica contra el invasor francés. Pero se abría la puerta política a la posibilidad de “otra forma de Gobierno”.

La primera Pastoral de Coll y Prat (15 de agosto de 1810) tiene un contenido estrictamente eclesial, referido a las providencias iniciales para el gobierno de la iglesia caraqueña y al anuncio de las disposiciones atinentes a la atención espiritual de los fieles. Cuando el 2 de marzo de 1811 se instala el Primer Congreso de Venezuela, junto a la intención independentista de la mayoría, la proclamación de fe católica caracterizó el juramento de los 30 [de un total de 42] Diputados presentes[[58]](#footnote-58), realizado en la Catedral ante el Arzobispo. Al felicitar al Congreso por su instalación, Coll y Prat realizó la exaltación de la función espiritual y social de la religión, pidiendo a los integrantes del Congreso el respeto y la protección debida a la Religión de Jesucristo, como base de la felicidad pública[[59]](#footnote-59). El Congreso respondió diciendo que el respeto y la defensa de la Religión habían sido elementos permanentes del movimiento venezolano desde el 19 de abril de 1810, con la constitución de la Junta, y que de ello quedaba constancia pública en todos los documentos oficiales.

En la sesión del 16 de marzo el Congreso designó la Comisión Redactora de la Constitución. Estuvo compuesta por los Diputados Francisco de Miranda. Juan Germán Roscio, Miguel José Sanz, Francisco Javier Ustáriz, Felipe Fermín Paul y Gabriel Ponte. El Secretario de esa Comisión fue el Secretario del Congreso, Francisco Isnardi.

**12. ¿”Conciliación paulatina” o “Crisis de catolicidad”?**

Guillermo Tell Aveledo Coll destaca que “la conciliación paulatina de la jerarquía eclesiástica con el proyecto liberal había permitido restaurar la pureza de la *auctoritas* eclesiástica que, al no ser considerada como aspirante al poder, podía elevarse como refugio espiritual de la mayoría de la sociedad y, eventualmente, en árbitro desinteresado de sus conflictos”[[60]](#footnote-60). En realidad era una *conciliación paulatina* con el poder emergente que, en el momento auroral de la revolución, como pudo constatarse luego, no contaba, en su afán independentista, con el respaldo de las mayorías populares. Los *pardos*, en efecto, inicialmente acuerparon el *lealismo* monárquico (por desconfianza frente a la aristocracia criolla, que resultaba, a los ojos de todos, la instigadora de la disidencia) y sólo en el transcurso de la guerra se produjo su progresiva identificación con la causa republicana. Ante la resistencia popular frente al *mantuanismo*, la *élite* social y política que daba vida a la insurgencia no sólo no quiso hacer del tema religioso un punto de confrontación inicial, sino que procuró (en algunos casos personales, por convicción; en otros, por cálculo) hacer patente que el movimiento emancipador se arropaba con la religión y protegía a la religión misma.

No considero, por ello, que en esos dramáticos momentos iniciales de la independencia venezolana pueda con rigor hablarse de una “crisis de la catolicidad” (expresión usada en su libro por Francisco José Virtuoso), ni en lo más representativo de la *élite* criolla, ni en el casi unánime consenso popular. Hubo, sin duda, una crisis de conciencia ciudadana. Y esa crisis de conciencia ciudadana llevó a una escisión en la comprensión y en la proyección de una sociedad como la colonial venezolana en dos bandos antagónicos: el de quienes querían el parto de la República y el de quienes, por el contrario deseaban que Venezuela siguiera integrada en una España, que, a su vez, se debatía entre absolutistas y liberales. En medio de esa crisis, la cultura dominante sirvió para que la ideologización borbónica de la religión permitiera a algunos acusar de herejía anticristiana a los republicanos; y, como reacción comprensible (sobre todo, en medio de los horrores de la guerra), que los republicanos ilustrados (Roscio es el ejemplo destacado) pusieran lo mejor de su esfuerzo intelectual en demostrar que el despotismo absolutista era la antítesis de la verdad cristiana y que la soberanía popular y la representación política, en un régimen de libertades constitucionales, era la más prístina expresión de la enseñanza bíblica.

**13. La Primera República**

Al igual que la República nacía federal o no nacía; puede decirse que la República nacía oficialmente católica o no nacía. La solemne Declaración [Acta] de Independencia aprobada por el Congreso el 5 de julio de 1811 concluye de la siguiente manera: “Nosotros, los representantes de las Provincias Unidas de Venezuela, poniendo por testigo al Ser Supremo de la justicia de nuestro proceder y de la rectitud de nuestras intenciones, implorando sus divinos y celestiales auxilios, y ratificándole, en el momento en que nacemos a la dignidad, que su Providencia nos restituye, el deseo de vivir y morir libres, creyendo y defendiendo la Santa, Católica y Apostólica Religión de Jesucristo, Nosotros, pues, a nombre y con la voluntad y autoridad que tenemos del virtuoso pueblo de Venezuela, declaramos solemnemente al mundo que sus Provincias Unidas son, y deben ser desde hoy, de hecho y de derecho, Estados libres soberanos e independientes y que están absueltos de toda sumisión y dependencia de la Corona de España o de los que se dicen o dijeren sus apoderados o representantes, y que como tal Estado libre e independiente tiene un pleno poder para darse la forma de gobierno que sea conforme a la voluntad general de sus pueblos, declarar la guerra, hacer la paz, formar alianzas, arreglar tratados de comercio, límites y navegación, hacer y ejecutar todos los demás actos que hacen y ejecutan las naciones libres e independientes. Y para hacer válida, firme y subsistente esta nuestra solemne declaración, damos y empeñamos mutuamente unas Provincias a otras, nuestras vidas, nuestras fortunas y el sagrado de nuestro honor nacional”[[61]](#footnote-61).

La Independencia fue aprobada por la casi totalidad de los Diputados del Primer Congreso. El único voto salvado, argumentando que la misma era prematura, fue del Diputado por La Grita, Pbro. Dr. Manuel Vicente Maya Los redactores principales de la Declaración de Independencia fueron Juan Germán Roscio y Francisco Isnardi[[62]](#footnote-62).

En la sesión vespertina del 5 de julio el Congreso designó la Comisión para determinar la bandera de la nueva República. La integraron Francisco de Miranda, Lino de Clemente y Palacios [Petare, 1767- Caracas, 1834] y José de Sata y Bussy [Provincia de Azángaro, Departamento de Puno, Perú, 1779- fines de 1815/inicios de 1816, Golfo de Urabá o Itsmo de Panamá]. Escogieron la bandera enarbolada por Miranda en 1806 (amarillo, azul y rojo). El Congreso la adoptó el 14 de julio y fue izada por primera vez, como bandera de Venezuela por los hijos de José María España [La Guaira, 1761- Caracas, 1799] en la misma Plaza Mayor (hoy Plaza Bolívar de Caracas) donde su padre había sido ejecutado a raíz de la llamada *Conspiración de Gual y* España, en 1799.

El 8 de julio, tres días después de la Declaración de Independencia, el Congreso pidió al Arzobispo prestar juramento de fidelidad a la República. El 13 de julio convocó Coll y Prat al Cabildo Metropolitano de la Arquidiócesis para consultarle la conveniencia de jurar la fidelidad solicitada. Oído el Cabildo Arquidiocesano, el 15 de julio, ante el Congreso reunido en la Capilla de la Universidad, prestó el Arzobispo juramento de obediencia a la nueva soberanía, según la fórmula aprobada por la Representación Nacional. En ella, junto al reconocimiento de la República, se proclamaba la plena adhesión a la Iglesia Católica (“única y exclusiva en estos países”) y la proclamación del Misterio de la Inmaculada Concepción[[63]](#footnote-63).

La fórmula con la cual el Arzobispo Coll y Prat prestó juramento decía así: “¿Juráis a Dios y a los Santos Evangelios que estáis tocando, reconocer la Soberanía y absoluta independencia que el orden de la Divina Providencia ha restituido a las Provincias Unidas de Venezuela, libres y exentas para siempre de toda sumisión y dependencia de la Monarquía Española y de cualquier representación o Gefe que la represente o representase en adelante, obedecer y respetar los magistrados constituidos y que se constituyan, y las leyes que fueren legítimamente sancionadas y promulgadas: oponeros a recibir cualquiera otra donación, y defender con vuestras personas y con todas vuestras fuerzas los Estados de la Confederación Venezolana y conservar y mantener pura e ilesa la Santa Religión Católica, Apostólica, Romana, única y exclusiva en estos países, y defender el Misterio de la Concepción Inmaculada de la Virgen María Nuestra Señora?”.

Muy posiblemente el redactor de tal fórmula fue, también, Juan Germán Roscio, pues a su pluma se deben, si no de forma exclusiva sí de manera fundamental, casi todas las fórmulas de juramento de la Junta y del Congreso, el Manifiesto a los Cabildos de la América Española (después del 19 de abril de 1810), los Reglamentos e Instrucciones de Política Exterior de la Junta, la Convocatoria al Primer Congreso, el Juramento de los Diputados del Primer Congreso, el Acta de Independencia, la Constitución Federal de 1811 y buena parte de las fórmulas subsiguientes.

Las palabras de Coll y Prat, en ocasión del Juramento de Fidelidad a la República son un ejemplo de cuidada mesura, equilibrio y búsqueda de armonía, en vista de la nueva situación: “El Estado y la Iglesia venezolana deben y van a emprender un nuevo orden en sus respectivos ramos y direcciones. El Estado se ha constituido y declarado libre e independiente de otra potencia temporal, sólo depende de Dios; mi Iglesia, verdadera hija, sabia, fiel, discípula de la Universal, Católica Romana, depende del Vicario de Jesucristo, Romano Pontífice y del mismo Dios. El Estado tiene por modelos en sus procedimientos muchos Estados, Imperios y Repúblicas que han florecido en todas las partes del mundo, observando, protegiendo y haciendo observar y guardar la santa ley evangélica y demás preceptos de nuestra sagrada religión, y mi iglesia tiene por irrefragables modelos todas las iglesias nacionales del orbe, que no se hayan separado del dogma, disciplina, ni sana moral de unidad y común sentir de la Santa Silla Apostólica”[[64]](#footnote-64).

**14. La Constitución Federal de 1811 y la Constitución Provincial de Barcelona**

La Constitución Federal fue promulgada el 4 de diciembre de 1811 por Cristóbal Mendoza [José Cristóbal Hurtado de Mendoza y Montilla, Trujillo, 1772- Caracas, 1829] y Juan Germán Roscio —primero en turno semanal del Triunvirato Ejecutivo y su Suplente, respectivamente—. En el artículo 18 de su Capítulo Primero, proclamaba al catolicismo como religión oficial del Estado. “La religión Católica, Apostólica, Romana —dice— es también la del Estado y 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 contraria a la fe de Jesús-Cristo. Las relaciones que en consecuencia del nuevo orden político deben establecerse entre Venezuela y la Silla Apostólica, serán también peculiares a la Confederación, como igualmente las que deban promoverse con los actuales Prelados Diocesanos, mientras no se logre acceso directo a la autoridad pontificia”[[65]](#footnote-65).

Ese texto constitucional es importante. El mismo refleja una *forma mentis* más hispánica de aquella que los patricios del Congreso de 1811 estaban dispuestos a admitir. Ya en 1801 el Concordato entre Francia y la Santa Sede (Napoleón-Pío VII), se limitaba a decir que “la Religión Católica es la de la mayoría de los franceses”, no “la Religión Oficial del Estado”[[66]](#footnote-66). Como el Congreso discutió si el Patronato Regio continuaba o cesaba con el cambio político, decidió, el 21 de octubre, su cesación, “estando expedita la autoridad eclesiástica para proveer los beneficios, conforme a derecho”. El buen tino de los integrantes del Primer Congreso al plantearse sensatamente si continuaba o cesaba el Patronato Regio, y decidir que cesaba, y especificar que correspondía a la autoridad eclesiástica decidir según derecho la provisión de beneficios, no tuvo, tristemente, continuidad en los Congresos posteriores[[67]](#footnote-67). En las Constituciones de 1819 (Angostura) y 1821 (Cúcuta) no aparecerá artículo alguno sobre la confesionalidad del Estado, pero no ratificó la cesación del Patronato acordada en 1811: ya el galicanismo había logrado avances republicanos, apoyado en las huellas dejadas por el Patronato Regio, que se reclamó, entonces, como derecho republicano. En 1811 recurrir “a los actuales Prelados Diocesanos” tenía su justificación en cuanto el acercamiento directo a Pío VII estaba obstaculizado por el cautiverio de que era objeto el Sumo Pontífice por parte de Napoleón, en Savona y Fontainebleau.

Algunos meses después, el 3 de septiembre de 1811, las *Cortes Extraordinarias y Constituyentes* de Cádiz aprobaron el artículo 12 (Título II, Capítulo II) de la que sería la Constitución de 1812 (Constitución singular y de estructura atípica que, luego de una mención a Fernando VII, comienza: *En nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad*). El texto aprobado dice así: “La Religión de la Nación española es y será perpetuamente la Católica, Apostólica, Romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”. La primera Constitución Republicana de Venezuela estaba, pues, en lo que atañe a la confesionalidad del Estado, en plena sintonía, con el reformismo monárquico-constitucional gaditano[[68]](#footnote-68). La influencia ideológica y semántica de la revolución española de la Guerra de Independencia en España contra el invasor francés en la doctrina política del inicio de la Emancipación en Venezuela ha sido puesta de relieve, entre otros, por Demetrio Ramos Pérez[[69]](#footnote-69).

En 1811 el Primer Congreso de Venezuela declaró abolido —con la protesta del Arzobispo Coll y Prat— el fuero eclesiástico y nombró, una Comisión compuesta por los Diputados Felipe Fermín Paúl, Juan Nepomuceno Quintana y José Ignacio Méndez para redactar un Proyecto de Concordato. La Comisión no pudo terminar su trabajo por la caída de la Primera República, en 1812[[70]](#footnote-70).

No todo, sin embargo, fueron rosas. Pudo constatarse la existencia de agudas espinas. De las siete Provincias (Caracas, Barinas, Cumaná, Barcelona, Margarita, Mérida y Trujillo) de la tardía (1777) Capitanía General de Venezuela[[71]](#footnote-71) que se sumaron a la Independencia (Coro, Maracaibo y Guayana no lo hicieron) hubo un caso de Constitución Provincial, la de Barcelona, en que, a diferencia de la Constitución Nacional y de las restantes Constituciones Provinciales, aparecieron elementos de la que sería después la Ley de Patronato (1824) que, como Ley de la Gran Colombia firmada por Francisco de Paula Santander, sería tomada por el Congreso que en 1830 sella la separación de Venezuela; y que originaría no pocos problemas hasta la firma del *Modus Vivendi* de 1964.

La Constitución Provincial de Barcelona, si bien recogía el catolicismo como religión oficial, al igual que la Constitución Federal, indicaba que lo “protegería” de manera *sui generis*, con medidas del más exagerado galicanismo. Según esa Constitución Provincial, el pueblo elegiría el Obispo de modo semejante a como elegiría el Presidente del Estado. Señalaba, además, que el ejercicio de las facultades episcopales (provisión de los distintos cargos y beneficios eclesiásticos) debería hacerse “bajo las reglas que dicte y sean aprobadas por el Congreso [Provincial]”. Eliminaba, además, todo tipo de fuero eclesiástico y prohibía “para siempre todas las corporaciones regulares del uno y del otro sexo, las cofradías, las hermandades y toda especie de asociaciones hechas o por hacer con ocasión o con motivo del culto o con el fin de profesar una vida pública distinta a la de los demás ciudadanos, de llevar insignias que los distingan, de gozar privilegios o disfrutar y disponer de rentas para invertirlas en común, por ser todo esto opuesto a la naturaleza del Gobierno constitucional”[[72]](#footnote-72).

La situación llegó a ser en Barcelona muy grave y sólo pudo arreglarse mediante la enérgica intervención del Gobierno Central, a instancias del Arzobispo Coll y Prat. El Primer Congreso de la República declaró, en definitiva, la nulidad de la Constitución Provincial de Barcelona en lo atinente a la disciplina eclesiástica[[73]](#footnote-73).

“Al iniciarse el conflicto emancipador —escribe Mireya De Francesco Mur—, la Iglesia y sus ministros, al igual que la población en general, se vieron envueltos dentro de un vendaval de ideas y sucesos, que los afectaba tanto personal como institucionalmente; lo cual aunado a la relevancia indiscutible de la Iglesia y sus representantes sobre la totalidad de la población, les condujo a figurar como protagonistas decisivos del proceso”[[74]](#footnote-74). Refiriéndose específicamente al Arzobispo, dice: “los escritos y actuación de Coll y Prat evidencian un comportamiento calculador frente a las circunstancias inmediatas que le tocaba afrontar, teniendo que ceder ante las propuestas que los patriotas le indicaban efectuase, pero al mismo tiempo aupando internamente un sentimiento de fidelidad hacia la figura del Rey y la negación hacia los ideales que la disidencia perseguía”[[75]](#footnote-75).

**15. La Guerra en España y el fin de la Primera República**

El 25 de julio de 1812 Francisco de Miranda [Caracas, 1750-S. Fernando, Cádiz, 1816][[76]](#footnote-76), Generalísimo de las fuerzas de la Primera República, capituló, en S. Mateo, ante Domingo Monteverde [San Cristóbal de La Laguna, Tenerife, 1773- S. Fernando, Cádiz, 1832], Comandante General de las tropas de la Regencia Española. Las noticias provenientes de la Península que llegaban a Venezuela eran pocas y confusas. Los ingleses y portugueses eran aliados de España en su lucha contra los invasores franceses. Aunque suele hablarse de cuatro Ejércitos regulares en la lucha contra la *Grande Armée* napoleónica, la Guerra de Independencia española fue sobre todo una guerra popular, irregular, de guerrillas, sin pausa e implacable. España quedó destrozada, humana y materialmente, pero Napoleón resultó con su primera gran derrota, prólogo del que sería su desastre en Rusia. Las Cortes de Cádiz designaron en 1812 a Arthur Wellesley [Dublin, 1769- Castillo de Walme, Kent, 1852], Duque de Wellington, hasta ese momento Comandante de las tropas inglesas que combatían en España, General en Jefe de las Fuerzas Españolas y se le confirió el título de Duque de Ciudad Rodrigo y se le designó Grande de España. Era el mismo Wellesley con quien había hablado Simón Bolívar, en nombre de la Junta de 1810, en Londres, cuando el futuro vencedor de Waterloo estaba al frente del *Foreing Office*.

Los años de 1812 a 1814 son los de mayor turbulencia, por no decir de barbarie, en el proceso de la Independencia de Venezuela. En 1814 se produjo el regreso de Fernando VII al trono de España. Con tal retorno se enviaría a Hispanoamérica, directamente a Venezuela (para seguir después a Nueva Granada), la única expedición militar resaltante que desde la Península en los años de la Emancipación salió hacia la España Americana. Desde la victoria de Monteverde, en 1812, hasta la muerte de Boves, en 1814, la confrontación bélica adquirió caracteres inhumanos *in* *crescendo*.

Durante la campaña de Monteverde contra la Primera República comenzó a editarse en Valencia (antes de entrar en la capital y retomar el control de la *Gazeta de Caracas*) una publicación cuyo título oficial se ignora y que se suele citar como *Noticiario Realista*. Allí apareció un escrito intitulado *Verdades que estrechan y ensalzan el Estado para su conservación y seguridad*. En su texto se lee: “En los reinos católicos la Iglesia es parte del Estado y el Estado parte de la Iglesia […] La Iglesia como parte del Estado debe contribuir a la verdadera prosperidad del Estado y el Estado como parte de la Iglesia a la verdadera prosperidad de la Iglesia”[[77]](#footnote-77). Semejante monismo político-religioso no se refleja, por fortuna, en ninguno de los escritos del Arzobispo, pero sí pone de relieve cuál era la óptica prevalente, en cuanto a las relaciones Iglesia-Estado, en quienes procuraban aniquilar la insurgencia independentista.

Una de los enfoques más objetivos y equilibrados sobre el Arzobispo de Caracas en aquellas agitados y complejos tiempos es el plasmado por Tomás Straka. “Pocos hombres —dice— han sufrido un recuerdo tan controvertido como Coll y Prat. Alternativamente considerado como un enemigo por los patriotas, que no le podían perdonar su apego a las instituciones del antiguo régimen, y por los realistas, que no le pudieron perdonar su pastoral condescendencia para con los republicanos, será visto de lado y lado como un sujeto ‘maquiavélico’, tal como lo define Manuel Vicente Magallanes, que a la postre se ganó la desconfianza y la inquina de todos”. Regala Straka una síntesis valorativa, desde una perspectiva estrictamente histórico-política: “Hombre culto y piadoso, hizo todo cuanto pudo estar a su alcance para el sostenimiento de la Iglesia en medio de una tempestad que lo agarró de sorpresa y a la que no llegó a entender plenamente sino hasta después de muchos golpes y malos ratos. De este modo, penduló entre el apoyo a la república y a la monarquía según lo imponían las circunstancias y aunque pudiera decirse que en ello trató de mantener una neutralidad que preservara a su diócesis a buen resguardo, la verdad es que ni las circunstancias se lo permitieron, ni eso fue —ni pudo ser— exactamente así”. Y agrega: “Si bien juró fidelidad al gobierno venezolano en 1810 y celebró en documento público la independencia, a la sordina siempre conspiró en contra de la república y después, vueltos los realistas a Caracas, se convirtió en uno de sus grandes adalides. Esa ambivalencia será su ruina. Para los patriotas, tajantemente, fue un traidor, que jurando la constitución y codeándose con sus magistrados, sólo aguardó las primeras de cambio para saltarse al otro bando. Para los realistas, a su vez, lo dicho y escrito públicamente en las épocas patriotas sentaba un precedente demasiado grave como para que Pablo Morillo no tomara medidas al respecto. Así, el Pacificador lo denuncia ante el Rey y éste lo llama a rendir cuentas a España en 1816, siendo casi inútiles todos sus esfuerzos para comprobar su condición de buen súbdito y para volver a su silla episcopal. Cuando ya se lo permiten, Bolívar había triunfado en Carabobo. Por eso morirá en Madrid, en 1822, a los 68 años, con el recuerdo de Venezuela rondándole siempre en la cabeza y en el corazón; corazón, por cierto, que le es extraído y enterrado en la Catedral de Caracas, en la Caracas que aprendió a querer, pese a todos los tormentos que le infligió”[[78]](#footnote-78).

El 4 de septiembre de 1811, Coll y Prat escribió a Miranda una elogiosa carta llena de referencias históricas en la cual desaprobaba la actitud de una parte del clero que combatía públicamente la República neonata. Allí también pedía al Generalísimo clemencia para los gestores de la contra-rebelión monárquica de Valencia, haciendo especial referencia a los eclesiásticos envueltos en ella, solicitando que éstos le fueran enviados a él para convertirles en “elementos útiles” al Estado[[79]](#footnote-79).

El 26 de marzo de 1812, Jueves Santo, un fuerte terremoto causó destrucción y muerte en Caracas. No faltaron clérigos que vieron en el sismo un castigo del cielo: “En Jueves Santo lo hicieron [referencia al 19 de abril de 1810]. En Jueves Santo lo pagaron”. Caracciolo Parra-Pérez [1888-1964] menciona a los clérigos [Fray Juan de] La Mota y [D. Salvador] García Ortigosa como aquellos que, en Caracas, fueron “los primeros y más ardientes propagadores de la versión del castigo divino”. Y añade: “Y nada pudieron contra esas predicaciones los esfuerzos de muchos otros sacerdotes patriotas que ensayaron tranquilizar los ánimos y ayudar al gobierno en la explicación del fenómeno”[[80]](#footnote-80).

Después del terremoto el Congreso proclamó: “La Religión, único apoyo del hombre libre y virtuoso, debe ser el recurso de todos los corazones venezolanos; pero sin que la superstición o la ignorancia atribuyan los efectos naturales de la creación a las opiniones políticas, que no atacan la integridad de la fe, ni la pureza del dogma. En estos principios debe fundarse el heroísmo que nos ha de hacer superar los sentimientos naturales del dolor y la ternura, para no atender más que a salvar la Patria, único objeto de nuestros votos y lo único que pueda compensarnos las desgracias individuales que hayamos sufrido”[[81]](#footnote-81).

El Congreso solicitó formalmente que se predicara a favor de la República y que se explicara el terremoto como algo tan natural como “llover, granizar y centellar”. Se pidió al Arzobispo que los curas se abstuvieran de “alucinar a los pueblos con absurdas insinuaciones”. “Pero el Arzobispo, ─dice Caracciolo Parra-Pérez─ que sentía renacer su fe monárquica y creía posiblemente como sus ovejas que se trataba de un castigo del cielo, hízose el sueco”[[82]](#footnote-82). En efecto, la Pastoral con motivo del terremoto tardó más de dos meses en aparecer: está fechada el 1° de junio de 1812.

Irritado con el Arzobispo, Miranda pidió su expulsión del territorio de la Confederación Venezolana, encargándose para ejecutar tal medida a Francisco Javier Yanes [Puerto Príncipe (hoy Camagüey), Cuba, 1776; Caracas, 1846] y al Canónigo José Cortés de Madariaga [Santiago de Chile, 1776 (según algunos, 1774); Río Hacha, 1826]. Madariaga estaba dispuesto a conducir a La Guaira al “sujeto N.”. Yanes, al parecer, no aprobó la medida. Miranda firmó en La Victoria, el 29 de junio, las instrucciones de expatriación del Arzobispo dirigidas al Comandante Militar de La Guaira. En ellas se pedía que se tratase “en lo posible” con decoro al Prelado al encerrarlo en prisión[[83]](#footnote-83). Pero la Primera República estaba agonizando y la medida no se llevó a cabo. La Primera República fue un cierto sueño que duró, pues, *lato sensu*, desde mediados de abril de 1810 hasta fines de julio de 1812.

**16. La difícil tarea pastoral en el constante cambio bélico y político, en Venezuela y en España**

Fueron tres los *Memoriales* que escribió el Arzobispo D. Narciso Coll y Prat sobre sus agitados años venezolanos. El primero de ellos es de 1812 y fue presentado ante la Regencia del Reino, una vez caída ante Monteverde la Primera República. Allí escribió dando cuenta de los hechos vividos por él desde su llegada a Caracas en 1810. Se encuentra en el Archivo de Indias.

José Francisco de Heredia y Mieses [Santo Domingo, 1776- México, 1820], Regente de la Real Audiencia, dejó constancia de las actuaciones de Domingo Monteverde reñidas con la justicia y el derecho[[84]](#footnote-84). La valiente rectitud de los procedimientos de Heredia fue calificada por Mario Briceño-Iragorry [1897-1958] como la *piedad heroica*[[85]](#footnote-85).

De los abusos de Monteverde reclamó, también, la representación de Caracas en las Cortes de Cádiz. En su intervención ante el Congreso de los Diputados de las Cortes de Cádiz, el 13 de abril de 1813, Fermín de Clemente y Palacios (hermano de D. Lino de Clemente, signatario de las Actas del 19 de abril de 1810 y del 5 de julio de 1811) denunció al “caudillo Monteverde” y la prisión arbitraria y envío a España de ocho ciudadanos (uno de ellos Roscio), sin atenerse en sus preceptos a la Constitución política de la Monarquía y en contravención a la capitulación firmada el 25 de julio de 1812[[86]](#footnote-86).

En efecto, en una Goleta llamada *Fernando VII*, que zarpó de La Guaira el 1° de octubre, (después de haber sido apresados el 1° de agosto de 1812 y detenidos en el Cuartel S. Carlos de Caracas), fueron remitidos a Cádiz Juan Germán Roscio [S. Francisco de Tiznados, 1763- Cúcuta, 1821], Francisco Isnardi [Turín, 1750- Cádiz, 1820?], Juan Pablo Ayala [Gobernador Militar y Comandante de Armas de Caracas en 1811], Juan Paz del Castillo [Caracas, 1778- Guayaquil, 1828], José Cortés de Madariaga [Santiago de Chile, 1780- Río Hacha,1826], Manuel Ruiz [Presidente de la Sociedad Patriótica de Puerto Cabello, al fundarse ésta a fines de septiembre de 1811,†1854], José Mires [nacido en España, 1785?- Guayaquil, 1829] y José [Antonio] Barona. Monteverde escribió al Rey el 14 de agosto: “Presento a Vuestra Magestad a esos ocho monstruos, origen y raíz primitiva de todos los males de América”[[87]](#footnote-87).

El Generalísimo republicano —el Precursor de la Independencia Hispanoamericana— comenzó en 1812, con el incumplimiento de las capitulaciones por Monteverde,la trágica etapa conclusiva de su agitada existencia; fallecería en la prisión de La Carraca (S. Fernando, Cádiz), en 1816. El cambiante rumbo de la historia presentó, entonces, como figura central de la independencia venezolana al joven Coronel Simón Bolívar, quien había sido derrotado en Puerto Cabello en la agonía de la Primera República y luego, junto con otros jóvenes había entregado a los españoles a Francisco de Miranda[[88]](#footnote-88). Bolívar, luego de obtener salvoconducto a través de Francisco de Iturbe y Enciso [Villa de Salinas de Leniz [Leintz-Gatzaga], Valle de Leniz, Guipúzcoa, 1789- Caracas, 1847], había escapado a Cartagena, donde se da a conocer con el primero de sus grandes documentos políticos, el *Manifiesto de Cartagena* (1812), donde analiza las causas de la caída del primer intento republicano. Apoyado por los independentistas de Nueva Granada, realizará, ya como General, la llamada Campaña Admirable. Al frente del que llamaba Ejército del Norte Liberador de Venezuela, entró en Caracas, victorioso el 6 de agosto de 1813. Dos días después, el 8, escribió al Supremo Congreso de Nueva Granada, participando el restablecimiento de la República de Venezuela. El 9 informó a los habitantes de Caracas sus planes de reorganización de la República. Fue éste, en realidad, un intento inconcluso. La Segunda República, en sentido estricto, sólo nacerá en 1819, en Angostura; y con ella nacerá la Gran Colombia. El intento de reestructuración de la República se vio, así, aniquilado, en medio de una guerra bárbara, por las tropas realistas al mando del asturiano José Tomás Boves [Oviedo, 1782-Urica (Venezuela), 1814][[89]](#footnote-89).

Para considerar las reacciones del Arzobispo Coll y Prat no debe olvidarse que Bolívar, desde Trujillo, el 15 de junio de 1813, había firmado el *Decreto de Guerra a Muerte*. Inspirado, quizá, en la lucha que las Juntas y la Regencia habían lanzado en España contra el invasor francés, el *Decreto de Guerra a Muerte* significó un sangriento intento de convertir lo que era una guerra civil en una confrontación internacional, obligando a un deslinde forzoso entre pobladores que, hasta ese momento, en su gran mayoría, nunca se habían diferenciado por una antagónica conciencia nacional[[90]](#footnote-90).

El 30 de septiembre de 1813 murió en la batalla de Bárbula el joven oficial neogranadino Atanasio Girardot (n. en S. Jerónimo, Nueva Granada, en 1791). A pesar de la violencia que crecientemente iba cobrando la guerra en Venezuela, Coll y Prat recibió el 14 de octubre de 1813 el corazón de Girardot que, con toda la solemnidad de una semi liturgia republicana, Bolívar había enviado a Caracas. El corazón de Girardot fue colocado en la Capilla de la Santísima Trinidad, a la cual tenía particular devoción la familia Bolívar.

Un poco más de medio año después, se desmoronó el intento de reconstrucción de la República. No fue la sustitución de un orden por otro, sino la no cristalización de un intento de orden por un desorden; o, si se prefiere, de un desorden por otro. En efecto, si las cosas en el campo republicano se vieron marcadas por un dinamismo tendente al caos, en el sector realista, aunque sus fuerzas lograran sepultar la Primera República, la anarquía fue el envoltorio de los mayores excesos. Juan Manuel Cajigal y Nino [Cádiz, 1757-Guanabacoa, Cuba, 1823], quien recibió el mando de Monteverde y junto al cargo de Capitán General fue designado Mariscal de Campo en 1813, se encontró con que no podía, en forma alguna, regularizar la guerra. Boves nunca le obedeció: al mando del llamado Ejército de Barlovento, Boves hizo la guerra por su lado, sin atender jamás a los criterios u órdenes del Capitán General.

Mientras esto ocurría en latitudes americanas Fernando VII volvía al trono en España, con un absolutismo redivivo, reflejado en el llamado Decreto de Valencia (4 de mayo de 1814), que entre otras cosas decía así, proclamando la muerte de la Constitución de Cádiz (1812): "Por manera que estas base pueden servir de seguro anuncio de mis reales intenciones en el gobierno de que me voy a encargar, y harán conocer a todos no un déspota ni un tirano, sino un Rey y un padre de sus vasallos. Por tanto, habiendo oído lo que unánimemente me han informado personas respetables por su celo y conocimientos, y lo que acerca de cuanto aquí se contiene se me ha expuesto en representaciones, que de varias partes del reino se me han dirigido, en las cuales se expresa la repugnancia y disgusto con que así la constitución formada en las Cortes generales y extraordinarias, como los demás establecimientos políticos de nuevo introducidos, son mirados en las provincias; los perjuicios y males que han venido de ellos, y se aumentarían si yo autorizase con mi consentimiento, y jurase aquella constitución; conformándome con tan decididas y generales demostraciones de la voluntad de mis pueblos, y por ser ellas justas y fundadas, declaro que mi real ánimo es no solamente no jurar ni acceder a dicha constitución ni a decreto alguno de las Cortes generales y extraordinarias, a saber, los que sean depresivos de los derechos y prerrogativas de mi soberanía, establecidas por la constitución y las leyes en que de largo tiempo la nación ha vivido, sino el de declarar aquella constitución y tales decretos nulos y de ningún valor y efecto, ahora ni en tiempo alguno, como si no hubieran pasado jamás tales actos, y se quitasen de en medio del tiempo alguno, y sin obligación en mis pueblos y súbditos, de cualquiera clase y condición, a cumplirlos ni guardarlos...”[[91]](#footnote-91).

Seis años después, ante la insurrección de Rafael del Riego [1785-1823] se vería obligado Fernando VII, de nuevo, a jurar la Constitución de Cádiz en Madrid, el 10 de marzo de 1820, dando, así, inicio al llamado *Trienio Constitucional* 1820-1823[[92]](#footnote-92). Es necesario recordar que el Alzamiento de Riego, en enero de 1820, fue la culminación de una serie de conspiraciones y rebeliones militares que mostraron que la restauración del absolutismo distaba de tener unánime respaldo Fueron los *Pronunciamientos*, de los cuales se recogen históricamente 9 principales: Francisco Milans del Bosch y Francisco Javier de Elio, el 17 de marzo de 1814, en Valencia; Francisco Espoz y Mina, Pamplona, 25 de septiembre de 1814; Juan Díaz Porlier, La Coruña, 19 de septiembre de 1815; Vicente Richard ─la *Conspiración del Triángulo*─, 21 de septiembre de 1816; Luis Lacy y Gautier, Francisco Milans del Bosch, José María de Torrijos y Uriarte, Caldetas, 4 de abril de 1817; Juan Van Halen, hipsno-belga, 21 de septiembre de 1817; Joaquín Vidal, Félix Bertrán de Lis y Diego María Calatrava, Valencia, 1ª de enero de 1819; Evaristo San Miguel y Antonio Quiroga ─la llamada *Conjura del Palmar*─, 8 de julio de 1819; Rafael del Riego y Antonio Quiroga, Cabezas de S. Juan, 1ª de enero de 1820. Así, pues, la restauración absolutista no produjo, *per se*, un orden aceptado y la armonía social. Lo que siguió después de la Guerra de Independencia en España fue una dinámica semi-anárquica que facilitó, sin duda, la Independencia de Hispanoamérica, en cuanto impidió una acción eficaz desde la Península hacia Ultramar. Además, las noticias que llegaban de España a América resaltaban tal desunión y antagonismo en torno a una Monarquía que reclamaba la plenitud del *imperium* mientras más evidente era su falta de *auctoritas* que contribuyeron consecutivamente a hacer irreversible la opción por la autonomía independentista y por la República. Cuando, después del Alzamiento de Riego, a inicios de 1820, se inicia el Trienio Constitucional, a lo largo del mismo se produjeron, a su vez, los *Pronunciamientos* de distinto signo. La ingobernabilidad se hizo tan patente que en Francisco Martínez de la Rosa [1787-1862] (jefe de los liberales moderados, los *doceañistas*) protestó por la anarquía reinante. Siendo Secretario de Estado, renunció luego de la sublevación de la Guardia Real, comandada por Luis Fernández de Córdova [1798-1840], en 1822. La situación interna de la España Peninsular fue de auténtica Guerra Civil. La declaración de las Cortes señalando a Fernando VII como *moralmente imposibilitado* y la presencia militar de los *Cien Mil Hijos* *de S. Luis* (60 mil franceses y 35 mil españoles absolutistas), permitieron el regreso al poder absoluto del Monarca. Riego y otras 112 personas fueron fusiladas, mientras el mismo pueblo que los había inicialmente respaldado, acallando a los que decían *¡Viva la Constitución!*, gritaba en las calles de Madrid, con voces mayoritarias *¡Viva el Rey absolutamente absoluto!* *¡Vivan las cadenas!* Con tal marco histórico, se hizo patente que era imposible la continuidad de la España *de los dos Hemisferios*, como decía Gaspar Melchor de Jovellanos, que componían teóricamente una única Nación con dos Reinos y pueblos iguales. Y que era imposible que la España peninsular impusiera en la España americana la regresión absolutista que suponía la liquidación de su autodeterminación republicana.

Mientras en la Península se regresaba al absolutismo y se reducía a pavesas, por Real Decreto, la labor de las Cortes gaditanas, en Venezuela la guerra alcanzaba sus cotas más altas de inhumanidad. Se produjo, en aquellas circunstancias trágicas, uno de los hechos más injustificados y sangrientos, a raíz de una orden de Bolívar, que debió generar en el Arzobispo Coll y Prat rechazo horrorizado y lógica prevención frente a la irracionalidad de la violencia desatada por la contienda. En efecto, después del triunfo de Boves en la primera batalla de La Puerta (3 de febrero 1814), Bolívar ordenó el 13 de febrero de 1814 la ejecución de “españoles y canarios” detenidos en La Guaira. Fueron, así, degollados 836 españoles, en su casi totalidad civiles, que frente al conflicto no se habían caracterizado por una postura particularmente adversa a los republicanos, sino que habían sido hecho prisioneros en función del Decreto de Guerra a Muerte. No puede justificarse la matanza diciendo que fue respuesta o represalia a la inhumana actitud que, paralelamente, mostraban Boves y sus seguidores. Unas barbaridades no pueden ser justificación de otras barbaridades. Sobre todo, teniendo en cuenta que tanto Caracas como La Guaira se entregaron prácticamente sin resistencia cuando Bolívar culminó la Campaña Admirable.

La crueldad de las ejecuciones de La Guaira en lugar de fortalecer la causa patriota facilitó la reacción realista. Militarmente, el intento de reconstrucción de la República se hizo imposible por un incontenible avance de los supuestos seguidores de la monarquía, que no seguía las órdenes del Capitán General Cajigal sino de Boves. José Tomás Boves, a su vez, llamó a degüello en la toma de Caracas, en julio de 1814. En la Reunión de Notables celebrada en el templo de S. Francisco se decidió la evacuación de la ciudad. La trágica Migración a Oriente se inició, así, en la madrugada del 7 de julio de 1814. La improvisada huída de más de 20.000 caraqueños, escasamente protegidos por 1.200 soldados, representó, para la mayoría de ellos, una ruta hacia la muerte.

El Arzobispo y su clero decidieron quedarse para la atención de quienes no podían seguir la evacuación ordenada o preferían correr el riesgo de quedarse en la ciudad antes que avanzar hacia lo que consideraban (no sin razón) un peligro mayor. Cuando Boves tomó Caracas, el Teniente Coronel Juan Nepomuceno Quero ─tránsfuga del bando independentista, con el cual había sido Comandante Militar de Caracas, pasó al bando realista, siendo sustituido por José Félix Ribas; con la toma de Caracas por Boves recuperó el cargo de Comandante Militar de la ciudad ─ quiso obligar a Coll y Prat a que entregara el corazón de Girardot para hacer con él escarnio público de la causa republicana. El Arzobispo conociendo el comportamiento nada civilizado de Boves y sus seguidores, no accedió a las peticiones de Quero y se apresuró a enterrarlo en el cementerio del costado sur de la Catedral (cementerio cuyos restos en la actualidad son visibles entrando por el llamado Museo Sacro). Hoy el corazón de Girardot está enterrado muy cerca del corazón de Coll y Prat, en la misma Catedral de Caracas[[93]](#footnote-93).

En efecto, el 3 de agosto de 1814, Coll y Prat escribía al Gobernador Militar: "En contestación al oficio de V. S. del día de ayer, que á las doce y cuarto de éste acabo de recibir, relativo á que mañana á las 10 entregue yo el corazón del difunto Girardot en la puerta mayor de la Santa Iglesia Metropolitana, donde se supone colocado, al verdugo y acompañamiento que tiene V. S. dispuesto para recibirle y darle el destino que merece, y para que en el acto de la entrega manifieste yo para satisfacción del público á los espectadores con aquella influencia y energía que el caso exige, lo escandaloso de aquel hecho incompatible con la inmunidad del Santuario, y que sólo podía haberlo yo permitido á la fuerza y temeridad del monstruo Bolívar, debo cerciorar á V. S., como lo hago con la presente, de que esta misma solicitud fue confidencialmente insinuada á mí por el señor comandante general Don José Tomás de Boves, en el día mismo de su gloriosa entrada á esta ciudad el 16 de Julio último; y que habiéndome oído con alguna atención me parece haberle dejado aquietado; que de la misma ocurrencia tengo yo dado parte á Nuestra Real Majestad el señor Fernando VII (Q. D. G.) en representación de 25 del mismo mes, y no viniendo su real determinación, me será imposible y oneroso condescender á la menor innovación; que el expresado corazón fue ya sacado de mi orden al momento que hubo fugado Bolívar, de tras el altar mayor donde estaba dentro una arca vieja entre ruinas del terremoto, y que había sido trasladado y enterrado en una de las esquinas de la cárcel eclesiástica, situada en el cerco é inmediación al cementerio de la Catedral; y que para mandar yo ahora sacarle de ese santo lugar se necesitaba hacer una justificación con audiencia fiscal, superior tal vez á lo que con verdad se pueda atribuir al mismo difunto, por haber él fallecido en el gremio de la Iglesia militante como bautizado en su infancia, haber sido confesado y absuelto por Presbítero aprobado en artículo mortis, y no haber precedido como se requiere declaración canónica de estar segregado en forma de la comunión de los fieles, ó privado de sepultura”. Y añadía: " Y si con razón á estos y otros momos [sic] quedó satisfecha y tranquilizada la conocida justificación y reto por la causa de Dios y del Rey del general Boves, como antes lo había quedado el entonces comandante de vanguardia brigadier Ramón González, que citado por el capitán Rosete intentaba, ya muchos días antes que aquél llegase, la misma extracción y entrega que ahora V. S. solicita, bien me parece que de pronto podrá tranquilizarse el delicado ánimo de V. S. en asunto de tanta consideración. Lo que comunico á V. S. para su inteligencia, esperanzado en su religioso corazón de que no permitirá el menor ultraje al referido lugar sagrado para realizar el proyecto que me insinúa contra los miserables restos de un difunto, de cuya alma sentenciada ya en la presencia de nuestro Dios y Señor, no sabemos la suerte buena ó mala que en aquel inescrutable juicio divino se le haya definitivamente deparado”. Concluía con la fórmula de rigor: “Dios guarde a V.S. muchos años, Narciso, Arzobispo de Caracas”[[94]](#footnote-94).

Quero contestó al día siguiente, apenas recibió la comunicación de Coll y Prat, de la siguiente manera: "En virtud del oficio de V. S. I. que acabo de recibir por el cual quedo orientado de todo lo ocurrido con respecto al corazón del difunto Girardot, y en vista de las interesantes reflexiones que se sirve V. S. I. ofrecer á mi consideración, desde luego convengo en un todo con la madura y discreta disposición que ha tornado en este asunto. Dios guarde á V. S.I. muchos años. Caracas, 4 de Agosto de 1814. Juan Nepomuceno Quero”[[95]](#footnote-95).

El simple análisis podría extraer de los textos de las misivas cruzadas cualquier juicio de índole político. Pareciera, sin embargo, en vista de las circunstancias en las cuales las mismas fueron escritas, que la prudencia no exenta de firmeza del Arzobispo se impuso al afán de ultraje de los momentáneos vencedores, descartándose, por parte de Coll y Prat, cualquier complicidad formalmente eclesiástica a la vejación que se intentaba con finalidad descaradamente política.

El Arzobispo Coll y Prat llegó al extremo riesgoso en tan caóticas circunstancias de dar asilo seguro a más de un patriota republicano en el Palacio Arzobispal. Para que se vea a que extremos llegó la incontrolada violencia de quienes al grito de *¡Viva Fernando VII!* aniquilaron, en realidad, el orden colonial en Venezuela, dando lugar a la que Juan UslarPietri [1925-1998] llamó la *Revolución Popular de 1814* [[96]](#footnote-96), en una reacción anti-mantuana con ribetes de odio racial, Boves permitió el asesinato, entre otros, de Fernando Ignacio de Ascanio, Conde de La Granja, y de Juan José Marcano, a pesar de ser ambos, en la sociedad caraqueña, conocidos realistas, quienes habían salido al encuentro de Boves al pueblo de El Valle, en la periferia entonces de Caracas, para implorar un trato humanitario hacia los pobladores de la capital: fueron fusilados *in situ*, sin fórmula de juicio[[97]](#footnote-97).

En la Batalla de Urica, el 5 diciembre de 1814, murió José Tomás Boves. Fue entonces cuando hizo su aparición al frente de la única expedición militar enviada por España a Hispanoamérica desde el comienzo de la Emancipación [Ejército Expedicionario de Costa Firme[[98]](#footnote-98)], el Teniente General D. Pablo de Morillo y Morillo [Fuentesecas, jurisdicción de Toro, Zamora, España, 1775-Barèges, Francia, 1837], uno de los vencedores de Bailén, Mariscal de Campo, primer Conde de Cartagena (después de la rendición de Cartagena de Indias en diciembre de 1815) y Marqués de la Puerta (luego de la batalla de La Puerta, en 1816).

**17. Morillo y el Ejército Expedicionario de Costa Firme**. **Fin de la presencia en Venezuela de Coll y Prat**

Salió Morillo de Cádiz en febrero de 1815 con más de 10.000 hombres. Llegó a Venezuela por el Oriente. El 7 de abril de 1815 la flota atracó frente a Pampatar, en la isla de Margarita, donde estaba fuerte la insurgencia encabezada por Juan Bautista Arismendi. Detenido Arismendi, fue perdonado, el día 11, por Morillo, con la protesta de Tomás Morales. (El hecho de que Arismendi, después de la amnistía, recibida volviera a la lucha en cuanto Morillo se alejó, siendo inclemente en su victoria contra la guarnición realista, marcó, al parecer, de desconfianza y dureza las posteriores actuaciones del *Pacificador*).

Morillo zarpó hacia tierra firme el 20 de abril de 1815 con parte de sus fuerzas y el 23 ocurrió una catástrofe fortuita que afectó, en no poca medida, a la expedición: en el buque insignia *San Pedro de Alcántara*, que había quedado rezagado cuidando que todos los buques salieran de la isla, se desató un incendió en la bodega y, cuando el incendio alcanzó la santabárbara, el navío explotó. Con el buque se perdieron la caja de la expedición (1.100.000 pesos), 8.000 vestuarios completos de paño, 8.000 fusiles, monturas, espadas y pistolas, muchos útiles de ingenieros, 4.000 quintales de pólvora y los equipajes de los jefes y oficiales.

Morillo, a pesar del accidente, no volvió atrás. El 8 de mayo entró victorioso en Caracas y en frenética actividad procuró recaudar donaciones que cubrieran, así fuese parcialmente, las pérdidas materiales sufridas en el *San Pedro de Alcántara[[99]](#footnote-99)*. Menos de dos meses después partió hacia Nueva Granada.

El Capitán General Juan Manuel de Cajigal, a quien Boves nunca había obedecido, al contemplar como la nueva autoridad con plenos poderes políticos y militares era Morillo, renunció a su cargo, y partió para España en 1816. En su breve permanencia inicial en Venezuela, Morillo, en base a las informaciones que recibió de los más radicales partidarios del bando realista, se hizo una imagen nada favorable del Arzobispo de Caracas. Así, fue patente que Coll y Prat debería regresar a España ante el cuestionamiento a su desempeño en la sede de Caracas por parte de las autoridades político-militares. Al volver Morillo de Nueva Granada a fines de 1816, su opinión sobre el Arzobispo caraqueño se hizo irreversible y su actitud frente él resultó marcada por el recelo y la animadversión.

Coll y Prat, en su Pastoral de despedida (12 de noviembre de 1816), quizá para minimizar las acusaciones que en su contra lanzaba el *Pacificador*, D. Pablo de Morillo, causante directo de que tuviera que volver a España a justificar su conducta, se hizo eco de la doctrina del Vicariato Regio. Allí, en efecto, dijo que Dios, a través del Rey, Ministro de Dios, le había escogido para gobernar la Arquidiócesis. Podría decirse que era una fórmula para expresar que ocupaba el arzobispado en función del Regio Patronato en su versión borbónica. No se limitaba, sin embargo, a ello, sino que, traduciendo un versículo de la I Epístola de S. Pedro [2, 17: *Omnes honorate, fraternitatem diligete. Deum timete, regem honorifícate*, que tradujo *Sed afables con todos, amad a vuestros hermanos, honrad, respetad y obedeced al Rey*] parecía recomendar la sumisión al monarca ante quien debía rendir cuenta. Tomás Stakra, en su documentado y equilibrado estudio, señala, con razón, que si el Rey era “Ministro de Dios” la naturaleza de su gobierno “estaba forzosamente en la de Aquél, o por lo menos en la de su representación concreta terrenal, la Iglesia”[[100]](#footnote-100).

Como observa John Lynch, en medio de aquellas circunstancias un Obispo “no podía arriesgarse a ser neutral”; señalando que Coll y Prat “aunque básicamente de sentimientos realistas, fue considerado como simpatizante de los republicanos y en 1816 fue requerido desde España para que diera cuenta de su conducta”[[101]](#footnote-101) El Arzobispo partió, pues, hacia la Metrópoli, acompañado por su Secretario, el caraqueño Tomás de Jesús Quintero.

La postura asumida en la Pastoral de despedida de Coll y Prat fue, luego, seguida también por el Gobernador del Arzobispado en su ausencia, Manuel Vicente Maya. Éste, en Pastoral del 21 de septiembre de 1817, explica a los fieles la doctrina del origen divino del poder real: “si los Reyes de la tierra son los ungidos del Señor, su carácter debe asemejarles a Dios de quien han recibido el poder y la autoridad”. Por eso, la rebelión ante el Rey era equivalente a la rebelión contra Dios. Así, la causa realista era la *causa justa*, “por Dios y por su Rey Fernando VII”. Como es de imaginar la Carta Pastoral de Maya fue difundida a través de la *Gazeta de Caracas*, tan pronto como en su edición del 1° de octubre de ese año[[102]](#footnote-102).

Ya en España, Coll y Prat escribió en 1818 otro *Memorial* dirigido al Rey. Por el destinatario, y como respuesta a las acusaciones de Morillo, se supone que este segundo *Memorial* debe ser el más largo e importante de los tres que escribió el Arzobispo sobre la etapa inicial de la Emancipación venezolana y de la conducta asumida por él. Figura, hasta el momento, como extraviado en los Archivos españoles.

El año de su fallecimiento, 1822, escribió Coll y Prat su tercero y último *Memorial* sobre los sucesos de Venezuela, para ser enviado al Papa, a través del Nuncio en Madrid, Giacomo Giustiniani. Este documento está en el Archivo Vaticano y fue publicado, junto con el primer *Memorial*, después de la donación que de la copia del mismo hiciera Alfredo Boulton a la Academia Nacional de la Historia de Venezuela[[103]](#footnote-103).

A pesar de que en este *Memorial* al Papa habla de las autoridades republicanas como *ilegítimas* y califica al gobierno de la Primera República como *facción desorganizadora*, me parece que el juicio sobre el comportamiento de Narciso Coll y Prat, en medio de tan complejas circunstancias como aquellas que le tocó vivir en Venezuela, puede ser el que estampa Caracciolo Parra-Pérez en su insuperada *Historia de la Primera República de Venezuela*: “En todo caso —dice—, su conducta durante aquellos primeros tiempos fue prudente en cuanto a los asuntos públicos y las intervenciones que practicó ante los poderes republicanos llevaron el sello de la misión evangélica de que estaba investido”[[104]](#footnote-104).

La conducta pastoral del Arzobispo de Caracas nunca fue bien comprendida ni por los patriotas republicanos ni por los lealistas monárquicos, quienes, de parte y parte, pretendieron sacar ganancia política de su influencia. Destaca Nicolás Eugenio Navarro [1867-1960], quien fuera Presidente de la Academia Nacional de la Historia de Venezuela [1945-1947 y 1953-1957], “para gloria imperecedera del gran Prelado, que el Papa Pío VII, al aceptar su candidatura para la nueva sede (fue propuesto para la Diócesis de Palencia, España), hizo saber al Gobierno de Madrid que *si los demás Prelados recomendados por él* [el Gobierno de Madrid] *desde 1820 se hubiesen parecido en doctrina y costumbres al Illmo. de Coll y Prat, no hubieran surgido los graves conflictos existentes entre ambas Cortes*”[[105]](#footnote-105).

En efecto, Coll y Prat fue propuesto el 25 de febrero de 1822, teniendo ya 67 años y tres meses de edad, como Arzobispo (a título personal) Obispo de Palencia, siendo confirmado para dicha sede el 19 de abril de 1822. Falleció en Madrid el 30 de diciembre de ese año, recién cumplidos los 68 años[[106]](#footnote-106). La añoranza de Venezuela le acompañó hasta su muerte. Quiso que su corazón fuese llevado a Caracas. A petición del Arzobispo, su Secretario Quintero solicitó de las autoridades eclesiásticas el corazón de Coll y Prat para que sus familiares lo trasladaran a Venezuela. En el Presbiterio de la Catedral de la capital de Venezuela, donde había vivido los convulsos años del inicio de la Emancipación, y donde sus posturas pastorales fueron tan poco y tan mal comprendidas por los dos bandos en pugna, reposa hoy el corazón de Narciso Coll y Prat, segundo Arzobispo de Caracas[[107]](#footnote-107).

Como conclusiones, respecto a Coll y Prat pudieran formularse las siguientes:

* Formado en el regalismo borbónico, y siendo a su llegada a Venezuela un hombre *di mezza età*, no varió, en lo fundamental, su perspectiva intelectual sobre el Patronato Regio y el Vicariato Regio.
* Con fina conciencia pastoral, en función de la *salus animarum*, se mostró siempre dispuesto a no confrontar con el poder, en medio de una cambiante situación política, accediendo en sus relaciones con la autoridad política, de uno u otro signo, en todo lo que no supusiera un atentado contra la fe y la moral.
* Su piedad de Pastor le llevó, en esas cambiantes circunstancias, a estar dispuesto a proteger, en la medida de sus posibilidades, a quienes eran perseguidos,
* Su función fue eminentemente pastoral, por lo cual resulta una óptica deformante para enjuiciar su conducta, aplicarle criterios reductivos de índole exclusivamente política. Criterios que, en cambio, si pueden y deben ser aplicados en el plano histórico-político a la conducta de personajes de la *élite* mantuana tan volubles por oportunismo o desencanto como el Marqués de Casa León [Antonio Vicente Fernández de León e Ibarra] o el Marqués del Toro [Francisco José Rodríguez del Toro e Ibarra, 1761-1851].
* En el marco de la tragedia bélica con rasgos fratricidas, Coll y Prat representó, en el ambiente eclesiástico, lo que el Regente Heredia supuso en el ámbito administrativo.

Habría que finalizar la referencia a Coll y Prat, recordando que el Nuncio en Madrid, Giacomo [Santiago] Giustiniani, ante quien presentó su *Memorial* dirigido al Papa, fue objeto del veto de Fernando VII en 1831, en el Cónclave para elegir al sucesor de Pío VIII (1829-1830)[[108]](#footnote-108).

**III. JUAN GERMÁN ROSCIO**

**18. Roscio, la *intelligentsia* y los *mantuanos***

Juan Germán Roscio nació en San José de Tiznados (en el hoy Estado Guárico, Venezuela) en los llanos venezolanos, en 1763. Hijo de José Cristóbal Roscio, oficial retirado, hacendado, nacido en Milán (según otros,en Génova) y de Paula María Nieves, natural de La Victoria (en el actual Estado Aragua, Venezuela)[[109]](#footnote-109).

En base a Roscio, Augusto Mijares [1897-1979][[110]](#footnote-110) destacó que la esencia republicana y democrática del contenido ideológico de la Emancipación no fue el resultado de mimetismos, de influencias foráneas, de entusiasmos pasajeros. Sin llegar a la afirmación de Domingo Miliani [1934-2002][[111]](#footnote-111), en el sentido de ver en el inicio del proceso de Independencia venezolano la paradoja de una aceptación de la modernidad ideológica sin la aceptación de las consecuencias lógicas de esa modernidad, en cuanto a las variaciones de las estructuras societarias en el orden socio-económico y político, Mijares —y lo destaca en Roscio— ve en la Independencia un movimiento revolucionario y doctrinario.

Como han señalado Elías Pino Iturrieta, Inés Quintero y Aníbal Romero, entre otros, el *mantuanismo* caraqueño, que está en el ojo del huracán revolucionario, en la génesis y desarrollo del proceso emancipador, era una *élite* social y económica pero no una *intelligentsia*. Andrés Bello [Caracas, 1781-Santiago de Chile, 1865][[112]](#footnote-112), Juan Germán Roscio y Francisco de Miranda —por mencionar sólo a tres destacados venezolanos, dos de ellos, Bello y Miranda, caraqueños— no eran *mantuanos* en sentido estricto. La carrera militar del último es formalmente hispana hasta la acusación (que se comprueba, en estrados judiciales hispánicos, falsa) de espionaje, en el contexto de la Guerra de Independencia Norteamericana. Luego, la leyenda mirandina está envuelta en la mundanidad universal de su figura y en su vinculación girondina con la Revolución Francesa y con sus nexos con la corona británica en el tiempo inmediatamente precedente a la Independencia. La desconfianza del *mantuanismo* caraqueño frente a Miranda fue total y permanente[[113]](#footnote-113).

La disputa del padre de Miranda con los *mantuanos* caraqueños fue un pleito de pequeñeces. La desavenencias del *mantuanismo* con Miranda se remontaban, pues, a choques judiciales. A Miranda le tocó, desde joven, sufrir el enfrentamiento existente en Venezuela entre vascos y canarios, entre blancos criollos y peninsulares; entre *mantuanos* y *pardos*; y entre el Ayuntamiento (dominado por los *mantuanos*) y la Real Audiencia (proclive a la defensa de los *pardos*). El Padre de Miranda tuvo un pleito legal, que se inició en 1764, con el orgullo infatuado de los *mantuanos* criollos que pretendían negarle el rango de Capitán de las Milicias de Blancos de Caracas,¡por el hecho de ser europeo! El Rey zanjó, en 1770, mediante una Real Cédula, la disputa en favor del padre de Miranda, cuando el Precursor tenía ya 20 años. Sobre todo por su figuración en la Revolución Francesa como uno de los jefes militares de los girondinos, fue siempre visto con aprehensión por la sociedad colonial caraqueña.

Roscio escribió una carta a Bello el 9 de junio de 1811, casi un mes antes de la Declaración de Independencia, en la cual dejó opiniones muy críticas sobre Miranda. Es la carta en la cual Roscio se refirió a la Junta Patriótica, dominada por el jacobinismo de la juventud mantuana, como *tertulia patriótica*. La misma resulta importante para la comprensión de muchas cosas del momento auroral de la República y del proceso revolucionario de Independencia. Allí aparece sin afeites la desconfianza —mayor en la *intelligentsia* que en el *mantuanismo*, lo cual ya es decir— frente a Miranda; los temores al odio de razas (el impacto en los criollos venezolanos de la independencia de Haití, tan bien estudiado por Eleazar Córdova-Bello [† 2006])[[114]](#footnote-114); los recelos frente a la *pardocracia* (que después de los años 1813-1814 estarán presentes hasta en el Libertador, como ha destacado acertadamente Germán Carrera Damas)[[115]](#footnote-115).

Bello, por su parte, aunque integrante de la misma generación que Bolívar, no fue un romántico como el Libertador sino que puede, con precisión, ser considerado, por formación y estilo, un clásico[[116]](#footnote-116). Bello, el de la síntesis histórica de los tres siglos de Colonia en la *Guía de* *Forasteros[[117]](#footnote-117)*, tampoco fue *mantuano*. A Bello lo dejaron sus propios compatriotas abandonado en Inglaterra, como luego dejaron a Baralt en España. Bello, al igual que Baralt, (con diferentes entornos históricos) optó por la ciudadanía española antes de irse a Chile, para ser desde allí —y añorando el ambiente intelectual de la Caracas pre-revolucionaria— el *libertador intelectual* *de América*, como lo llamó Edoardo Crema [1892-1974][[118]](#footnote-118). Bello, ya en Chile, con su *Discurso Inaugural de la Universidad de Chile*, su *Reglamento de la Cancillería Chilena*, su *Código Civil*, su *Gramática*, con toda su obra, plasma el ideal de armonía, de libertad y justicia, que Juan Germán Roscio, en el momento auroral de la República, y luego exponentes de la *doxa* civilista como Fermín Toro [1806-1865] o Rafael María Baralt [1810-1860] desearon y buscaron, contra el caudillismo pretoriano, para su sufrida Patria.

Conviene recordar estas cosas, porque cuando Roscio, una vez evadido en 1814 de la prisión de Ceuta (junto con el Canónigo José Cortés de Madariaga[[119]](#footnote-119), Juan Pablo [de] Ayala y Juan Paz [del] Castillo), escribió desde Kingston, el 16 de junio 1816, a Martín de Tovar sobre el gobierno de España y la hermosa tarea de libertar a América, el Marqués del Toro (primo de Bolívar) y muchos otros integrantes del *mantuanismo* ya no pensaban tanto en la Patria sino en sus privilegios de grupo, y daban la espalda a la causa de la Independencia.

En esa misiva decía Roscio: “Morir en los campos de batalla, perecer entre las manos de los enemigos de la libertad, es muy glorioso para quien ha llegado a conocer el alto precio de ella, y la misma importancia de romper para siempre los hierros de la servidumbre, esta idea me consolaba en la prisión y no sentía sino morir antes de dejar escritas y publicadas las observaciones hechas a favor de la emancipación de todo el mundo colombiano. Son de preferencia todas aquellas que tienen por objeto el combatir los errores religiosos y políticos que afianzan la tiranía y la servidumbre”[[120]](#footnote-120).

**19. La savia de Roscio**

Roscio fue un universitario. Tenía dos doctorados: Doctor en Derecho Civil y Doctor en Cánones. Hechura de la Universidad colonial, a ella vocacionalmente se inclinó, hasta que la vorágine del cambio revolucionario determinó que la causa de la Emancipación de la Patria fuese la razón de su vida. En 1794 había ganado la primera medalla y el premio de la Academia de Derecho Español y Público, presidida por el Licenciado Miguel José Sanz. No era un improvisado en temas de gobierno. Desde 1796 había sido asistente de la Asesoría General de Gobierno. Eso le permitió ser luego el gran jurista del 19 de abril de 18l0 y del 5 de julio de 18ll. El cauce académico al cual estaba llamada su existencia quedó claro *erga omnes* cuando en 1798 el Venerable Claustro de Conciliatorios de la Real y Pontificia Universidad de Caracas le concedió la regencia perpetua de la Cátedra de Derecho Civil.

La mediocridad siempre ha sentido una hostilidad instintiva, pasional, invencible, frente al talento. Allí está para demostrarlo el conflicto, instigado por un racismo *mantuano*,entre Roscio (al parecer su abuela materna era india) y el Colegio de Abogados de Caracas cuando intentó ingresar en esa corporación en 1798, el mismo año en que obtuvo su cátedra universitaria. Tuvo que esperar hasta 1805, luego de dos juicios (a pesar de los informes favorables a él de la Real Audiencia), dos solicitudes y un proceso de siete años, para lograr su ingreso al Colegio de Abogados[[121]](#footnote-121).

El 19 de abril de 1810, Roscio, D. José Félix Sosa, el Presbítero Dr. Francisco José de Rivas y el Canónigo José Cortés de Madariaga, se autonombran Diputados del Pueblo en la agitada sesión del Cabildo caraqueño que obliga a comparecer ante él al Capitán General D. Vicente de Emparan [1747-1820][[122]](#footnote-122). Al parecer, tanto Roscio como José Félix Sosa deseaban ofrecer la Presidencia de la Junta Suprema Conservadora de los Derechos de Fernando VII al Capitán General Emparan. Cortés de Madariaga se opuso radicalmente a la designación de Emparan. La Regencia, desconociendo la destitución de Emparan en Caracas, nombró el 29 de abril de 1810, como nuevo Capitán General de Venezuela a Fernando Miyares González [también llamado Fernando Miyares Pérez y Bernal, 1749-1818], quien era, desde 1799, Gobernador de la Provincia de Maracaibo.

Ese mismo año, el 8 de octubre 1810, por gracia de la Junta Suprema, se le otorgó a Roscio su jubilación de la Universidad de Caracas[[123]](#footnote-123).

Roscio fue el autor del *Reglamento para la elección de los representantes de las provincias de Venezuela*, que apareció como folleto en 1810, para las elecciones al Primer Congreso de 1811.

El mismo día de la Declaración de Independencia, el 5 de julio de 1811, Roscio decía en la Sesión del Congreso, en su condición de Diputado por Calabozo, resaltando la prioridad de la soberanía nacional sobre la forma de gobierno, en el paso que iba a darse:

*La independencia consiste en no depender de ninguna nación extranjera y no, como dicho el señor preopinante, en la abolición del gobierno monárquico y establecimiento del republicano; los obstáculos que pueden oponerse a esta independencia no creo que son los inconvenientes externos, que hasta ahora se han apuntado por los anteriores oradores, sino los que nacen de las circunstancias mismas, en que se hallan algunos pueblos de Venezuela que aun no se nos han unido; Maracaibo, Coro y Guayana, por cuya unión y felicidad suspiro, quizá se alejarán de nosotros más que nunca y los tiranos que las dominan se aprovecharán de nuestra declaración para hacernos ver con horror y execración; ellos nos harán juzgar en estos países desgraciados como rebeldes que, abusando del nombre de Fernando VII, han*

*hecho de él un fantasma para cubrir su desenfreno y como unos malvados con* *quienes jamás se podrá tener una verdadera amistad y unión[[124]](#footnote-124)*. Y agregaba, poniendo de relieve su sincera condición de creyente: *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*[[125]](#footnote-125)*.*

En su testamento, redactado en Filadelfia, cuando pensó que estaba próximo a morir, en 1818, designando albacea testamentario a su hermano sacerdote, hace, de manera conjunta, profesión de fe religiosa y de sus convicciones políticas: “*En la ciudad de Filadelfia, en los Estados Unidos de Norte – América, a 14 de Abril de 1818, yo, el Dr. D. Juan Germán Roscio, natural de la ciudad de Caracas* [sic,(indicación errónea, pues había nacido en la llanera población de San José de Tiznados)]*, provincia de Venezuela en la América del Sur, hallándome en peligro de muerte, pero en mi entero y sano juicio, hago las siguientes declaratorias en descargo de mi conciencia.*

*Primeramente declaro y confieso que profeso la religión Santa de Jesucristo, y como más conforme a ella, profeso y deseo morir bajo el sistema de gobierno republicano, y protesto contra el tiránico y despótico gobierno de monarquía absoluta, como el de España.*

*Item declaro: que el dicho mi hermano tiene conocimiento de las propiedades que tengo en mi país, a quien suplico que, luego que lo permitan sus circunstancias y las de mi país, se ponga en posesión de ellas para que las emplee en continuar la guerra contra los tiranos que pretenden oprimir por más tiempo la América del Sur.*

*Al mismo tiempo ruego y encargo al mismo Sr. Da Cruz tenga la bondad de promover como le sea posible la impresión de otro de mis manuscritos titulado el “Catecismo de Femando VII”. E igualmente le ruego y encargo que continúe haciendo como ha hecho aquí todos los beneficios que estén a su alcance a favor de la libertad de mi país, y finalmente espero de su amistad y favor que atenderá a todo lo necesario para mi entierro”[[126]](#footnote-126)*.

Roscio resulta, históricamente hablando, el brillante redactor de manifiestos, alegatos jurídico-políticos, y textos constitucionales y legales en los cuales pretendió presentar la vía normativa para aquella que Luis Castro Leiva [1943-1999] llamó *una ilusión ilustrada[[127]](#footnote-127)*. Roscio anhelaba la institucionalización de la libertad en la que llamó, una y otra vez (eco, quizás, de Jovellanos), la *España Americana.* El Libertador percibió claramente ese constante desvelo por una Patria por hacer, en medio de los fragores de la Guerra de Independencia. Así, en carta a Santander, el 13 de septiembre de 1820, desde Ocaña, escribió: “Roscio es un Catón prematuro en una República en que no hay ni leyes ni costumbres romanas”[[128]](#footnote-128). Más que una alabanza, pareciera que tal señalamiento era una crítica por su desadaptación al recto intelectual que buscaba la razón política y la *areté* ciudadana como soporte moral necesario de la Patria que deseaba construirse, cuando militares como Bolívar o Santander colocaban ya en la fuerza la clave del futuro: la reducción de la condición del ciudadano al estamento militar, considerando que no eran los criterios de la rectitud civilista, sino los hábitos castrenses el firme soporte del existir republicano.

Hay que recordar que el republicanismo de Bolívar, sin embargo, tuvo en su formulación final una configuración *sui generis*. La peregrina formulación de la Presidencia Vitalicia, tanto en Perú como en Bolivia (1826), y su agónica presentación en Ocaña (1828), expusieron al Libertador a la acusación de *monarquismo*. Era una tesis sólo comprensible en función de su poder personal y de su entorno militar. El Presidente vitalicio era, además, la fuente de una singular “dinastía”, en cuanto poseía la facultad de designar a su sucesor. Extraña fórmula para una República. Condenar la existencia republicana a un personalismo sin fin, *sine die*, resulta la antítesis de los fines proclamados en el inicio del movimiento emancipador, al menos en Venezuela (Hubo intentos de Monarquismo en Perú ─Bases de Punchauca [José de La Serna y José de San Martín]─ y en México ─Tratado de Córdoba [Juan de O’Donojú y Agustín de Iturbide]─, en 1821). Si bien parece que, de veras, Bolívar nunca pensó en coronarse, también diera la impresión de que nunca contempló la posibilidad, mientras él viviera, de dejar el ejercicio del poder; y que si en la teoría entendía la alternabilidad presidencial como saludable para la existencia de la República (Angostura), en la práctica (Bolivia, Perú, Ocaña) sólo concebía el *imperium* político encarnado en su persona, y en aquellos a los cuales él, magnánimamente, se los delegara para que fuesen su continuidad. Para colmo de males, fueron los bolivarianos los que realizaron consultas, desde el Consejo de Ministro, en 1829, sobre un proyecto monárquico con los representantes diplomáticos [Ministros] de las coronas de Francia e Inglaterra. Hay que subrayar que el proyecto fue rechazado por el Libertador[[129]](#footnote-129).

**20. Las fuentes del pensamiento de Roscio**

¿Cuáles fueron las fuentes del pensamiento de Roscio? Me inclino a pensar que fueron, básicamente, fuentes hispánicas. Cuando Augusto Mijares afirma la influencia del *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau en el pensamiento de Roscio vertido en *El Triunfo de la Libertad* *sobre el Despotismo*, su análisis no luce convincente. No es, ciertamente el contractualismo rousseauneano el que se transparenta en la base de la argumentación de Roscio[[130]](#footnote-130). La nobleza natural de los seres humanos deriva, en su opinión, en efecto, del hecho de nacer toda persona libre, en cuanto creada a imagen y semejanza de Dios. Roscio, a diferencia de Rousseau, es cristiano; y lo refleja en sus escritos. Y, aunque tenga expresiones peyorativas sobre el aristotelismo, resulta más aristotélico de lo que estaría dispuesto a admitir. Cuando Roscio habla del *dictamen de la* *luz natural de la razón*, más que el de Rousseau es el eco de la escolástica en la cual había sido formado el que se percibe[[131]](#footnote-131).

Un Doctor en ambos Derechos por la Real y Pontificia Universidad de Caracas —Profesor Ordinario de dicha *Alma* *Mater*— como Roscio tenía, además de excelente *forma mentis* jurídica, una sólida base de filosofía escolástica y de teología católica. Prescindir de tal hecho puede llevar a no comprender o a deformar en su lectura el pensamiento de Roscio. La doctrina bebida y enseñada por Roscio plantea que el ser humano, hecho a imagen y semejanza de Dios, está dotado de alma racional inmortal que posee, como facultades superiores, la inteligencia y la voluntad. La inteligencia permite conocer el ser en cuanto verdadero; la voluntad, quererlo en cuanto bueno. La libertad, por tanto, permite la opción por el bien.

Mijares señala, respecto a las citas bíblicas autorizando la rebelión y el tiranicidio, que aparecen en el *Manifiesto que hace al Mundo la Confederación de Venezuela en la América Meridional* (30 de julio de 1811; aunque firmado por Juan Antonio Rodríguez Domínguez, Presidente del Congreso, fue redactado por Roscio) y luego se repiten en *El Triunfo de la* *Libertad sobre el Despotismo*, que las mismas afloran “según el escrúpulo que atormenta a Roscio”. A mi entender, Mijares exagera. Me parece que el pensamiento de Roscio enlaza en lo relativo al derecho de rebelión con el más clásico pensamiento de Tomás de Aquino [1224/1225-1274]; y respecto al tiranicidio a las tesis expuestas, desde el siglo XVI, por Juan de Mariana [1536-1624]. Además de que pueden sentirse en sus páginas el eco de la neoescolástica de Francisco Suárez [1548-1617] o las tesis de la Escuela de Salamanca, expuestas por su máximo representante Francisco de Vitoria [1483/1486-1546]. Autores, éstos, por cierto, citados no pocas veces en las Cortes de Cádiz.

En Roscio existe la convicción de que resulta deformante la verdad religiosa uncida a las formas políticas del antiguo régimen. Veía esa deformación en la prédica de algunos clérigos, que generaban confusión y rechazo en los fieles republicanos al tomar posición de bandería más política que eclesiástica. En Roscio hay análisis, pero no duda. Y resulta forzado, repito, encontrar en la base del *ethos* de Roscio la *docta ignorantia* socrática o el racionalismo cartesiano. Ciertamente, para él, sólo la rectitud moral de los ciudadanos permitirá la solidez política de las instituciones republicanas.

Fue Andrés Bello quien dejó, en su *Alocución a la Poesía*, un elogio cabal de Roscio, que muestra la impronta que dejó entre sus coetáneos.

*Ni menos estimada la de Roscio/ será en la más remota edad futura./ Sabio legislador le vio el senado,/el pueblo, incorruptible magistrado,  
 honesto ciudadano, amante esposo, amigo fiel, y de las prendas todas/ que honran la humanidad cabal dechado./ Entre las olas de civil borrasca,/ el alma supo mantener serena;/con rostro igual vio la sonrisa aleve/ de la fortuna, y arrastró cadena;/ y cuando del baldón la copa amarga/ el canario soez pérfidamente/ le hizo agotar, la dignidad modesta/  de la virtud no abandonó su frente./ Si de aquel ramo que Gradivo empapa/ de sangre y llanto está su sien desnuda, / ¿cuál otro honor habrá que no le cuadre?/ De la naciente libertad, no sólo/ fue defensor, sino maestro y padre.*

**21. La *España Americana***

En su estudio que sirve de *Prólogo* a la edición de las *Obras* de Roscio, Augusto Mijares puso acertadamente de relieve elementos de su forma de expresión que hacen referencia a aspectos de fondo. No son cuestiones de pura forma retórica. Es la hermosa expresión de un contenido. Más aún: la forma de Roscio es la mejor expresión del contenido. Y el contenido, en este caso, hace referencia nada menos y nada más que a la conciencia de la nacionalidad. Así, en efecto, Roscio se refiere a temas insoslayables para la afirmación de la criollidad, como el tema de nuestro mestizaje en el cual el elemento hispano es fundante.

Mijares cita la documentación hecha por Roscio como Secretario de Relaciones Exteriores de la Junta del año 1810. Allí se lee: “Siendo ciudadanos españoles y descendientes de los primeros descubridores y pobladores...”. No se refería, evidentemente, a sí mismo. El era hijo de milanés (o genovés, según otros) y se decía que su abuela materna era india. Hablaba, pues, en nombre de una comunidad consciente de su *criollidad*. Esa *conciencia de la* *criollidad* no llevaba a la *intelligentsia* de la Emancipación, a los originarios *doctrinarios* de la República (para decirlo en términos gratos a Mijares), a negar lo hispánico como componente de los hispanoamericano. Eso sólo lo harán los liberal-positivistas más radicales de la segunda mitad del XIX y algunos fanatizados por la ignorancia de finales del XX e inicios del XXI. Los liberal-positivistas del XIX, con la consigna de *desespañolizarnos es progresar*, provocaron el mayor corte cultural-político de nuestra historia como nación soberana. Y su legado fue terrible. *Nos desespañolizaron y no progresamos*. Dejaron la conciencia de la nacionalidad acomplejada, amputada, tullida; y a los venezolanos post-guzmancistas en el absurdo empeño de no querernos reconocer como lo que de veras somos: *mestizos criollos que sin la comprensión de lo hispánico no lograremos jamás la comprensión de nosotros mismos, la comprensión auténtica de la criollidad; puesto que el hilo que une el aporte del blanco, del indio y del negro en nuestro ser de pueblo, resulta, por realidad de la historia, guste o no, el hilo de lo hispánico*. Así, desde entonces y por siempre, escupir contra España es escupir contra nosotros mismos.

La Independencia no fue la negación de España; fue la afirmación de América. Con las secuelas de pugnacidad, de rompimientos, de desencuentros, de impugnaciones, de apasionamientos, de razonamientos, que en procesos semejantes suelen desgarrar a los de una misma sangre, así sea sangre mezclada como ya era la del español peninsular que vino a la Conquista y como, sin duda, sería, más aún, el fruto de su cruce —de sangre, de cultura, de creencia, de lengua, de vitalismo fuerte— en las amplias latitudes de su imperio indiano. (Lo dijo, con acento poético, Eduardo Blanco [1838-1912], en la parte final de esa epopeya en prosa, de ese canto teñido de romanticismo, que es *Venezuela Heroica*: “España no fue vencida sino por España. Con la espada del Cid triunfó Bolívar. La histórica tizona blandíala un descendiente del héroe de Vivar”)[[132]](#footnote-132).

Roscio destaca algo principal: la Independencia no fue sólo empresa militar. Antes que eso y más que eso, fue idea, fue pensamiento, fue proyecto. Fue, en su inicio y en su desarrollo, expresión de la conjunción armónica entre la *intelligentsia* y la política. Roscio figura destacadamente entre quienes aportaron la *razón de Patria*. Es este un tema clave en la discusión sobre el pasado, en la crítica del presente y en la reflexión sobre el futuro de Venezuela. El pretorianismo no engendra patrias sino caudillos y, cuando en la guerra de Independencia, se redujo, por la urgencia bélica, la ciudadanía al servicio armado, se estaba colocando la semilla de un mal que ha sido, durante dos siglos, el lastre que ha impedido el sueño republicano tal como lo soñaron doctrinarios como Juan Germàn Roscio. Sobre este tema medular remito a los estudios de Carole Leal Curiel[[133]](#footnote-133) y Veronique Hébrard[[134]](#footnote-134); así como a los estudios de Domingo Irwin, Luis Alberto Buttó y Frédérique Langue y de Domingo Irwin e Ingrid Micett[[135]](#footnote-135) ; y a la obra extensa y formidable de autores como Luis Castro Leiva, Germán Carrera Damas y Manuel Caballero.

En la documentación de su período como Secretario de Relaciones Exteriores de la Junta posterior al 19 de abril de 1810 —figuración tan acertada que hace, sin hipérbole, a Roscio padre de la Cancillería y de la política exterior venezolana (Pedro Gual [1783-1862] y José Rafael Revenga [1786-1852] vienen a ser, en la continuidad, sus discípulos)— habla de la igualdad entre la *España Americana* y la *España Europea*. En esos documentos de los inicios del proceso independentista así como en los posteriores de los días de Angostura, la dureza de la crítica a la monarquía española es compatible con llamar a España *Madre Patria*.

**IV. “EL TRIUNFO DE LA LIBERTAD SOBRE EL DESPOTISMO”**

**22. El marco de la obra**

Cuando Francisco de Miranda capitula en 1812, Monteverde toma el poder sobre las ruinas de la Primera República. Entre las personalidades que Monteverde considera de profilaxis política necesaria alejar del medio y sancionar, está Roscio. Junto con otros prohombres es recluido en las mazmorras de La Guaira y, formando parte del grupo que Monteverde llamaba “monstruos”, es deportado a Cádiz y finalmente confinado en Ceuta. Es en la prisión donde se opera su autocrítica y su radicalización. Es entonces cuando escribe su texto doctrinario principal, cuyo manuscrito acompañará a su autor en su fuga a Gibraltar y en sus incidencias posteriores. En efecto, cuando fugados de Ceuta Roscio y algunos compañeros de infortunio buscaron refugio en Gibraltar, el Gobernador inglés del enclave los entregó a los españoles. El hecho provocó tal escándalo que el Príncipe Regente de Inglaterra intercedió por los fugitivos ante Fernando VII, quien se vio obligado a concederles la libertad. Inmediatamente Roscio se trasladó a Jamaica y, luego, a los Estados Unidos.

La obra fundamental de Juan Germán Roscio, *El triunfo de la libertad* *sobre el despotismo*, fue publicada en Filadelfia en 1817[[136]](#footnote-136). Contaba con un largo subtítulo: *En la confesión de un pecador arrepentido de sus errores políticos y dedicado a desagraviar en esta parte a la religión ofendida en el sistema de la tiranía*. Roscio firma el escrito agregando a su nombre, como toda identificación, *Ciudadano de Venezuela, en la América del Sur*.

En la obra de dos historiadores mexicanos sobre Fray Servando Teresa de Mier [1763-1827] ha aparecido la hipótesis desde que algunas partes de *El triunfo de la* *libertad sobre el despotismo* fueran, en realidad, del religioso de no pequeña figuración en el movimiento emancipador en el Virreinato de la Nueva España. “Algunos historiadores presuponen—dicen Giselle Carmona y Armando Arteaga Santoyo— que el padre Mier confió a Roscio partes de este manuscrito que se considera el más acabado discurso político-religioso escrito en la insurgencia a favor de la libertad; del cual se han hecho tres ediciones en México, en 1821, en 1828 (esta se hizo en Oaxaca) y en 1857”[[137]](#footnote-137). En realidad, la obra de Roscio editada en Filadelfia en 1817 tuvo dos reimpresiones en la misma ciudad norteamericana en 1821 y 1847. En México, la edición de 1824 es una edición abreviada. Sí fueron ediciones completas las hechas en Oaxaca en 1828 y en México en 1857[[138]](#footnote-138). Sobre la hipotética entrega de manuscrito de Fray Servando Teresa de Mier a Juan Germán Roscio, ningún elemento objetivo permite soportar semejante hipótesis. Queda claro, sí, el impacto que tuvo su escrito en toda Hispanoamérica; y el juicio, merecidamente laudatorio de estos mismos autores, que consideran la obra de Roscio *el más acabado discurso político-religioso escrito en la insurgencia a favor de la libertad*.

Roscio, con *El triunfo de la* *libertad sobre el despotismo*, se propone confesar sus errores políticos y exaltar el liberalismo republicano. Para ello usa el método de S. Agustín. Roscio no se detiene, sin embargo en muchos detalles de su vida personal, aunque sí procura dejar claro su periplo intelectual. Habiendo defendido inicialmente lo que él llama el despotismo, fue, según su testimonio, el regreso de Fernando VII en 1814 lo que hace cristalizar en él su cambio intelectual. En la introducción dice que los enemigos de la libertad iban a la enseñanza teológica en busca de textos en los cuales apoyar gobiernos temporales no concordes con la dignidad humana. Roscio manifiesta gran alegría pues dice haber descubierto, por el contrario, que el poder absoluto de los Reyes está en contradicción con las Sagradas Escrituras. Precisa que sólo se refiere a los lugares que en la Biblia destacan la política.

Pareciera que el único texto que pudo Roscio manejar durante la elaboración del libro fue la Sagrada Biblia. Además de la finalidad política del texto (rechazo de la ideologización monárquica; presentación, como perfectamente compatible con la verdad cristiana, de la postura republicana independentista) son los libros canónicos del Antiguo y el Nuevo Testamento los que permiten a Roscio una larga reflexión y le nutren de argumentos para el combate de ideas. Si bien golpea con fuerza los esfuerzos teóricos y las realidades prácticas de la ideologización de la religión, impuesta por la Corona como doctrina oficial, Roscio incurre, por la propia complejidad y apasionamiento de las circunstancias, en la ideologización opuesta. *El triunfo de la libertad sobre el despotismo* es, sin duda, el más notable esfuerzo de ideologización de la creencia católica en función de propaganda del movimiento republicano emancipador. Es un libro escrito en tono de oración. El autor se explaya en su razonamiento, siempre con abundantes referencias bíblicas, en conversación filial y respetuosa con el Señor. No es, por tanto, un texto de crítica del catolicismo, sino de una ratificación de su fe, a la cual considera mucho más cónsona con los postulados del pensamiento político liberal republicano que con los postulados del absolutismo monárquico.

**23. Visión de conjunto**

En el *Prólogo* dice que vio desplomarse en España el edificio de la Constitución. Se refiere al absolutismo restaurado por Fernando VII en 1814. Plantea, de entrada, el resentimiento hispanoamericano frente a la representación que se le había concedido a los habitantes de la *América Española* (la terminología es la que Roscio utilizó, con ocasión del 19 de abril de 1810, en el Manifiesto dirigido a los Cabildos hispanoamericanos). “Liberal, sin duda ─dice─, con el territorio de la Península, con las islas Baleares y Canarias, era muy mezquina con los países de ultramar en cuanto al derecho de representación”[[139]](#footnote-139).

Como soporte de su postura, en el mismo *Prólogo* acude a los testimonios de la historia y a los mismos ejemplos dados, hacía poco tiempo, por la misma monarquía hispánica: “me bastaba saber que los pueblos cristianos y no cristianos habían usado muchas veces del derecho que ahora en el Gobierno español se tenía y predicaba como crimen de impiedad e irreligión. Me bastaba haber visto a Carlos Tercero auxiliando a los Americanos del norte en su insurrección e independencia. Me bastaba la excelencia de la moral del Evangelio para conocer que unos usos y costumbres tales, como los de la monarquía absoluta y despótica, no podían conciliarse con el cristianismo”[[140]](#footnote-140). Y hablando de sus escritos anteriores y del presente, afirma: “Jamás fue mi intención tocar en nada de aquello cuyo criterio está reservado a la Iglesia. Mis miras puramente políticas nada tenían que hacer con el dogma y demás concernientes al reino de la gracia y de la gloria. Mi fe era invariable en estos puntos”[[141]](#footnote-141).

Deja, pues, claro desde el principio que refiriéndose a cuestiones opinables, en cuanto dejadas por Dios a la libre discusión de los hombres, no toca aspectos de fe y moral, pero tampoco admite el que se descalifique moralmente, por razones políticas, posturas doctrinales y prácticas, en el campo social y político, que resultan perfectamente lícitas para un creyente católico. Sin embargo, muy pronto entra Roscio a la descalificación ideológica de la postura contraria a la suya, acudiendo, teóricamente, a soportes bíblicos. No vacila en sentenciar: “Sería falsa la religión que patrocinase el despotismo, y como tal debe abjurarse”[[142]](#footnote-142). Y, por si acaso se dudare a cuál despotismo se refiere, arremete contra quienes arbitrariamente desconocen la soberanía del pueblo y esgrimen el Vicariato Regio. En primer lugar cita al libro de la Sabiduría [Sap., 7: *Neminem enim diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat*] “Dios no ama sino a los que viven con sabiduría”. Y comenta: “Muy lejos de ella [de la Sabiduría] marchan los Reyes que desconocen la soberanía del pueblo, arrogándose un poder arbitrario”. Y comentando con tono orante 1 Cor., 1 y 3, dice: “Las tuyas [tus obras], Señor, están reñidas con el despotismo; no pueden conciliarse con la usurpación de los derechos del hombre”. Y agrega: “Quien osare decir que un déspota es Vicario tuyo, merecerá sin duda una censura proporcionada a la que recibieron de Jesús los fariseos que decían ser de Beelzebub la virtud con que él lanzaba los demonios (Math., 12)”[[143]](#footnote-143). Más adelante añade: “Es un malvado quien sin dar más razón que su querer en la administración de los negocios públicos, exija de sus súbditos una obediencia tan ciega, que ni aún les sea dado preguntar los motivos y fines del mandato”[[144]](#footnote-144).

El capítulo II es una explicación del capítulo 6 del Libro de la Sabiduría, parta referirse al origen de la autoridad y del poder civil. Valga señalar que toda la glosa de Roscio, sin ser obra de un escriturista, y sin desconocer su finalidad ideológico-política, resulta a los ojos del lector creyente mucho más ortodoxamente cristiana que aquella plasmada por Hobbes en el *De Cive* o en el *Leviathan*. Roscio ataca, en el apartado dedicado a la *Falsa idea de la Soberanía*, la tesis del origen divino del poder de los Reyes. Cuando habla de la *Verdadera idea de la Soberanía*, muestra claramente su convicción política liberal: “La expresión del voto general ─dice─ es lo que propiamente se llama ley; y no es otra cosa que la misma razón natural reducida a escrito, o conducida por la tradición, único código conocido antes de la invención de la escritura. Es la más noble parte de la soberanía este poder legislativo, la más ventajosa facultad que el hombre recibió de su autor. Es el producto de su razón ilustrada y exenta del influjo de los malos apetitos lo que merece el santo nombre de ley: sanción recta del entendimiento que ordena lo bueno y prohíbe lo malo”[[145]](#footnote-145). Resalta, en el párrafo citado, la formación jurídica de raíz aristotélico-tomista de Roscio: la ley no es sólo ni prioritariamente voluntad del legislador, sino ordenación de la razón. De allí que sea lícito inferir que tiene en mente la definición tomista de ley: *Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*[[146]](#footnote-146). Ello es indicativo porque en toda la exposición de Roscio no hay trazos de rousseauneanismo, sino alarde de conocimiento de la Historia Sagrada y de la Sagrada Escritura, como base de su reflexión y argumentación moral y política. Así, en base al Antiguo Testamento, llama a menospreciar las imputaciones de *bandidos, rebeldes y traidores* “de que han usado siempre los tiranos” con el fin de “valerse de los ilusos e intimidar a los pusilánimes”[[147]](#footnote-147).

En su *Teología en América Latina*, Josep-Ignasi Saranyana y Carmen José Alejos Grau presentan una buena síntesis, en seis grandes puntos, de los 51 capítulos de *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*:

* Caps. I-XVI: La Soberanía popular (Roscio acude a Proverbios, 14; Deuteronomio, 17; Moisés, Abraham, Jacob, Joatán, Gedeón, Samuel, Oseas, Saúl, Salomón, Roboán y Abías).
* Caps. XVII-XXIV: La reacción (democracia, anarquía y revolución [de los Macabaeos]) frente a los gobiernos absolutistas y despóticos.
* Caps. XXV-XXIX: La política en las cartas de Pedro y Pablo.
* Caps. XXX-XXXVIII: La obediencia activa y pasiva y el derecho de resistencia.
* Caps. XXXIX-XLIV: El Evangelio de S. Juan y la historia de España, como base de los abusos de la potestad eclesiástica en lo político.
* Moisés, el Libro de los Reyes y S. Tomás de Aquino, en la base de las doctrinas sobre el regicidio y el tiranicidio.

En su escudriñar la Escritura en búsqueda de argumentos de apoyo a su postura política, Roscio percibe otra prueba en respaldo de la soberanía popular en el cap. 17 del Deuteronomio[[148]](#footnote-148). Considera que en los discursos de Samuel con el pueblo resulta comprobada su soberanía; señalando además, con citas escriturísticas, que es lícito librarse de la opresión y esclavitud de los tiranos[[149]](#footnote-149).

**24. ¿Hobbes o Rousseau, fuentes de Roscio?**

Considero que ni Thomas Hobbes [1588-1679] ni Jean-Jacques Rousseau [1712-1778] constituyen la fuente principal del pensamiento político de Roscio. “La libertad política ─dice─ no es el licencioso advedrío [sic] de hacer cada uno lo que quiere, aunque sea contrario a las leyes naturales y divinas”[[150]](#footnote-150). El hombre, en opinión de Roscio, tiene derecho a no someterse a una ley que no sea resultado de la voluntad del pueblo; y a no depender de una autoridad que no derive del mismo pueblo. “Depender de la voluntad de un hombre solo ─afirma─ es esclavitud; armarse del poder sin el consentimiento espontáneo y libre de la nación; abusar de él con detrimento de las altas miras de la sociedad; es una usurpación y tiranía. Para el bien común se comprometieron los hombres a vivir reunidos en varias demarcaciones: por la prosperidad de todos convinieron en la erección de un gobierno”[[151]](#footnote-151). Roscio es rotundo en su rechazo y condena de la esclavitud (“infame tráfico de carne humana”)[[152]](#footnote-152). Se proclama expresamente iusnaturalista: “Lo que no es justo no merece el nombre de ley, cuya esencia consiste en ser ella una sanción recta, que ordena lo bueno y prohíbe lo malo, como la definía Cicerón”[[153]](#footnote-153).

Libertad, racionalidad y asociación política aparecen en la visión de Roscio entrelazadas, para generar la antítesis del despotismo. “La libertad ─escribe─, madre y nodriza de las virtudes sociales, es irreconciliable con el despotismo, cuya duración sería efímera sin el socorro de la ignorancia, de la esclavitud y sus otros vicios consecuentes”[[154]](#footnote-154). El ser humano debe seguir no sólo el instinto o la fuerza sino, sobre todo, la recta razón. “Identificado el hombre con su razón, que es el constitutivo de su naturaleza ─dice Roscio─, viene a ser una criatura independiente y soberana: sirviéndose de sus miembros, de sus potencias y sentidos conforme al dictamen de su propia razón, es dependiente y súbdito de ella; pero de tal condición es esta dependencia y sumisión que no degenera, sino ennoblece, no abate, sino ensalza; y dignifica en tanto grado, que el súbdito queda en nivel con el soberano”. Y añade: “Combinada en las asociaciones políticas esta misma razón humana y reducida a ley nacional por la voluntad general de los asociados, llega a constituir un nuevo súbdito y un nuevo soberano en la línea del ser político. El cuerpo social, animado de su propia razón federada, y emitiendo en la calma de los apetitos los mejores dictámenes de ella, es un soberano independiente y libre”[[155]](#footnote-155).

Aunque la referencia a la voluntad general pudiera hacer pensar en Rousseau, Roscio toma el tema sin el pleno desarrollo teórico que puede encontrarse en el *Contrato Social*. El sentido finalista es intrínseco al iusnaturalismo. Roscio busca en el orden social la institucionalización de la justicia. Para él, el derecho es la norma de conducta para realizar la justicia en el orden social. La justicia refleja la existencia de una ley absoluta y eterna, una ley superior al derecho positivo. Dios ha puesto en la criatura humana las leyes propias a su naturaleza. Así, el derecho natural es el derecho de la especie humana. Como la naturaleza humana es una y fija, el derecho natural también es uno y fijo. Referido a la persona, ésta, por su naturaleza social, debe procurar la concreción de la justicia en el orden social. El orden social asegura la cohesión del grupo y la estabilidad de las relaciones sociales. Por tanto, salvo prueba en contrario, el orden social corresponde a la naturaleza de las cosas. Y para ser conforme a la naturaleza de las cosas requiere la justicia, como condición necesaria de la paz que debiera garantizar. El orden jurídico y social no es estático; es siempre dinámico, porque siempre está como en búsqueda de una dosis de justicia que no ha sido realizada. La concepción republicana, según Roscio, supone la institucionalización del poder en el Estado en base al consentimiento de los gobernados. Es la voluntad ciudadana la que da a los gobernantes su poder. Roscio sostiene que la soberanía política es *soberanía de sujeción* y no *soberanía de delegación*. Así, los ciudadanos otorgan el poder al gobernante, pero sólo para que éste lo ejerza en su nombre y en función del bien común. Para Roscio, en efecto, “la nación nunca es súbdita de sus mandatarios que ella misma elige y autoriza para la administración de sus derechos” [[156]](#footnote-156).

El sentido finalístico o teleológico del pacto societario está en el texto de Roscio explícitamente señalado. “Pensar por otra parte, —dice—, que haya de subsistir el contrato social, cesando el fin con que fue otorgado, es un imposible moral y político”[[157]](#footnote-157). Y agrega, en ese largo texto con forma de oración personal con Dios, escudriñamiento de la Escritura y teorización política liberal, lo siguiente: “Nuevo golpe de tiranía sería apremiarme a continuar en un gremio donde ya no son protegidos sino atacados mis más caros intereses. Sometimiento sin patrocinio es una monstruosidad. Desde que falta la protección, ya no puede subsistir aquel deber contraído con esta precisa circunstancia”; concluyendo sentencioso: “En donde el hombre halla expeditos sus derechos, allí es que debe contemplar su verdadera patria”[[158]](#footnote-158).

Dentro de una línea de pensamiento que recuerda el *De Rege* de Juan de Mariana [1536-1624][[159]](#footnote-159), Roscio afirma: “lícito es quitar la vida al injusto agresor, rechazar la fuerza con la fuerza, salvar con ella a los que se hallan en angustia y peligro indebidos. No es un parricida el que usa de este derecho, ni nuestra patria universal se resiente por el exercicio de esta facultad natural”[[160]](#footnote-160). Más que Jean-Jacques Rousseau, es, pues, Juan de Mariana quien puede haber influido notablemente en Roscio. Véanse las siguientes palabras del famoso cap. VIdel Libro I (*Si es lícito oprimir al tirano*) del *De Rege*: “Todos los teólogos y filósofos convienen en que el príncipe que por medio de la fuerza y de las armas ocupó el trono sin derecho alguno y sin el consentimiento de los ciudadanos, es lícito a cualquiera quitarle la vida y despojarle de aquél; pues que siendo un enemigo público y oprimiendo al país con todos los males, se reviste con todo el carácter e índole de tirano, a quien por cualquier modo es necesario que se quite y despoje de la potestad que violentamente se atribuyó. Más si el príncipe ha sido elevado al trono por consentimiento del pueblo o por derecho hereditario, entonces se deben tolerar todos sus vicios, mientras que no llegue a despojar públicamente todas las leyes, de la honestidad y del pudor que debe observar”. Y añade: “Pero si el rey atropella el reino, entrega al robo las fortunas públicas y las privadas, y desprecia y vulnera las leyes públicas y la sacrosanta religión; si su soberbia, su arrogancia y su impiedad llegasen hasta insultar a la divinidad misma, entonces no se le debe disimular de ningún modo. Como esto es peligroso, lo mejor sería deliberar sobre lo más conveniente en grandes reuniones, y después advertirle al príncipe para que se corrigiera, haciéndole la guerra, de no lograrlo, y declararlo enemigo público, darle muerte”[[161]](#footnote-161). El pacto social, según Mariana, delimita el poder. Partiendo de dicha base, considera que el pacto social no puede ser modificado por el Rey. Sólo la voluntad unánime, expresa y manifiesta de la comunidad puede alterar las leyes fundamentales del reino, entre las cuales considera las de sucesión al trono, finanzas públicas y el estado de los eclesiásticos. Si el monarca no ajusta su conducta a las leyes constitucionales puede ser depuesto por la asamblea representativa de los órdenes del reino. Si el Rey no obedece a la asamblea, los súbditos quedan libres del vínculo de fidelidad y pueden resistir con la fuerza su acción tiránica. El que merece el juicio de tirano por las personas doctas y prudentes y resulta condenado como tal públicamente por la opinión popular (*vox populi* [voz del pueblo]) puede ser ejecutado por iniciativa privada. Según Mariana ello equivaldría a la ejecución privada de una condena pública.

Me parece, pues, que es la fuente hispánica de Juan de Mariana la que puede contribuir a una objetiva relectura comprensiva de Roscio. En el texto de *El triunfo de la libertad sobre el despotismo* dedica amplio espacio a la censura de la *obediencia ciega*[[162]](#footnote-162), al igual que varios capítulos al tema de la esclavitud[[163]](#footnote-163). El capítulo XXXIX lo dedica a un tema para el momento sumamente importante: *Abuso de la potestad eclesiástica en la política*. No es que Roscio refleje una crisis de la catolicidad. Critica, como católico, el uso político de la religión por parte de un sector del clero, plegado a la causa monárquica: “metidos en las cosas del siglo aquellos mismos a quienes estaba prohibido mezclarse en lo temporal y terreno: enriquecido y ansioso de adquirir más el mismo que todavía predicaba ‘*si vis perfectus esse, vade, et vende omnia, quae possides, et da pauperibus*’: engreídos con recompensas prodigadas con designios humanos y políticos; todo conspiró contra la majestad del pueblo, contra la dignidad del hombre, contra sus derechos imprescriptibles”.

Roscio critica el poder temporal del Papado, levantado sobre “falsas decretales”[[164]](#footnote-164) y discute la infalibilidad. Faltaban muchos años para que en el Vaticano I (1870) se proclamara como verdad de fe, la infalibilidad pontificia hablando como Supremo Pastor en materias de moral y de fe. La crítica de Roscio parece dirigirse a reclamar la libertad de crítica que los católicos republicanos podían ejercer respecto a la posición favorable a la Monarquía española reflejada en la Encíclica *Etsi longissimo* de Pío VII. Y ciertamente en este breve exhortatorio no aborda temas de moral ni de fe.

**25. Sobre la soberanía popular**. **Crítica del “Sacramento Real”**

Roscio se detiene en argumentar sobre la soberanía popular tomando como base el Evangelio de S. Juan[[165]](#footnote-165), antes de hacer alarde de conocimiento de la historia de España, mostrando, en los hechos de su historia y en sus antiguas leyes, la majestad del pueblo[[166]](#footnote-166). Dice que España no se mostró enemiga de la tiranía sino de los tiranos[[167]](#footnote-167). Califica de “monstruosa paradoxa” hacer del poder real una especie de poder vicario de Nuestro Señor Jesucristo[[168]](#footnote-168). Critica la sacralización de lo regio: “pretender que generalmente sea malo todo pensamiento que no sea de la aprobación del rey, y que tú [Dios] hayas de cuidar de su castigo, es una extravagancia injuriosa a tu justicia, al poder de la razón, a la rectitud de las instituciones sociales: es una locura, pero muy lisonjera a Salomón y demás monarcas absolutos”[[169]](#footnote-169). Así, no escatima críticas a los teóricos del carácter sacramental de la condición regia. “En la opinión de los padres de esta novedad sacramental —dice—, el hombre se hace por ella impecable. Sin este admirable efecto sería disparate atribuirle perpetua inviolabilidad, siendo ésta incompatible con la criminalidad. Si por el título de Rey se hiciese impecable la persona Real, ella sería siempre inviolable y sagrada; valdrían los pactos que la ley condene como procuradores del pecado. Sin estos nuevos atractivos de la culpa, las dignidades del siglo han llegado a ser por el curso ordinario de las inclinaciones humanas peligros próximos del crimen, tanto más inductivos del mal cuanto más eminente sea el oficio. Pecaminosa sería su aceptación en quien espontáneamente se metiese en el peligro sin la idoneidad necesaria para no perecer en él. En los beneméritos no será culpable este paso. El bien común, la necesidad y utilidad pública justifican el proceder de aquellos que adornados de la virtud y talento correspondientes se aventuran a los riesgos de la administración. Mientras ella fuere más alta y elevada, tanto más rodeada estará de peligros, cuyo número se multiplicará con la idea del carácter sagrado e inviolabilidad absoluta. No tendría lugar esta multiplicación si no se hubiesen propagado y creído los sueños del poder y soberanía celestial”[[170]](#footnote-170). Y añade, criticando la consideración sacramental de la condición regia con una argumentación anti-maquiavélica de naturaleza moral: “Por grande que sea el bien que se espera de una acción mala, nunca es lícito ejecutarla. Por lucrativa y útil que sea una mentira, jamás tenemos derecho a decirla y sostenerla. Por más que se ponderen las ventajas comunes y trascendentales a la sociedad; una sola persona y familia recoge todo el fruto de la impostura. Participan también de ellas los que fomentan y propagan la ilusión. Finjámosles sin embargo refundidas en todo el pueblo. No por eso dejará de ser reprehensible y torpe el medio de su adquisición. No la purifica el bien común. ¿Cómo, pues, dejará de ser criminal por la utilidad de un individuo? El hombre no necesita de ficciones para obrar conforme a los principios del honor. Para ser héroe le basta su verdadero origen divino”[[171]](#footnote-171).

Como puede verse, en su crítica sin descanso hacia quienes llama “los inventores del moderno Sacramento real”, dice que éstos opinan que tal invento les da las “ventajas de la credulidad del vulgo”[[172]](#footnote-172). Roscio, sin embargo, al proclamar al bien común como fin social y el origen divino de la persona humana, se aleja, en tales elementos claves, de un pensamiento que pudiera llamarse típicamente liberal. A la igualdad por naturaleza de toda persona debe acompañar, para el reconocimiento de “la excelencia de un individuo sobre otro que la de su virtud y el talento”[[173]](#footnote-173). Si la excelencia depende de la virtud y el talento (en ese orden), la razón política debe ser ante todo razón moral.

Roscio ataca como “fanáticos” a los partidarios del Rey que ideologizan la religión para negar los derechos ciudadanos[[174]](#footnote-174). Y precisa la reducción de lo sobrenatural a lo natural humano, de las categorías teológicas a las políticas, que tal ideologización implica: “Invertido —dice— el orden de la caridad y de la justicia, adjudicábamos al opresor lo que era debido al oprimido. Confundidos los medios de redención espiritual con los de la redención temporal, queríamos que todo consejo fuese precepto siempre obligatorio, sin distinción de tiempos y personas, y sin admitir aquellas excepciones sostenidas por el mismo derecho natural y divino”[[175]](#footnote-175). Y agrega, más adelante: “cuando por los caminos ordinarios de tu providencia [se refiere siempre a Dios, con quien dialoga] puedo ya redimirme de la opresión, sería reo de negligencia, ofensiva a ovro [sic, ¿otro?] deber más urgente y sagrado, si todavía continuase sufriendo de rodillas la vara del poder arbitrario”[[176]](#footnote-176).

Roscio insiste en que si la religión es “siempre inseparable del hombre”, la política no es “del resorte de la religión”[[177]](#footnote-177). Por eso censura con dureza que un sector del clero, en nombre de la religión, se proclame partidario del partido monárquico y condene a los republicanos. “Muchos ministros del altar prosternados a los pies del trono de la tiranía, prostituyen al servicio de ella su ministerio, y de concierto condenan como heréticas, diabólicas, peligrosas, ateísticas, sediciosas, proditorias, contrarias a la fe establecida por la Iglesia y opuestas a la paz y dignidad del mismo trono, proposiciones de eterna verdad en lo político; proposiciones comprobadas con los libros de la religión y de ninguna manera ofensivas a la fe y buenas costumbres”[[178]](#footnote-178). Y refiriéndose a la ciencia del gobierno civil y a las demás ciencias, señala: “Quien procura el monopolio de ellas, quien se afana en confundirlas con los misterios de la salud espiritual, quien las marca con el sello de la religión y trastorna los principios fundamentales de cualquiera de ellas; ése es quien merece ser declarado hereje, diabólico, peligroso, ateísta, sedicioso, proditorio, enemigo de la fe y contrario a la paz y dignidad del pueblo”[[179]](#footnote-179).

El escrito culmina con un *Apéndice* que contiene una dura crítica al Obispo de Ceuta, por su alabanza a la supuesta religiosidad de Fernando VII y la justificación de la ejecución del General D. Juan Díaz Porlier, a quien Roscio exalta como patriota español de heroico proceder[[180]](#footnote-180).

Como indica Luz Ainai Morales Pino, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, fue un “tratado político enfocado en alcanzar la legitimación religiosa de la Emancipación”[[181]](#footnote-181), señalando que la obra resulta un “desmontaje ideológico, teórico y conceptual de un discurso establecido”[[182]](#footnote-182).

**V. ROSCIO Y LA MODERNIDAD POLÍTICA**

**26. Roscio y la teoría política moderna**

Roscio no pretendió hacer teoría política en sentido estricto, sino argumentación propagandística para creyentes católicos, procurando hacerles ver la opción política por la Independencia y la República, no sólo como compatible con su credo religioso, sino como la más ortodoxamente derivada de la fe; realizando, a la vez, la crítica de la visión oficial hispánica que unía, por el contrario, la ortodoxia católica a la lealtad a la corona.

Sin embargo, en base a los teóricos de la modernidad, busca respuestas filosóficas para una situación de conflicto. Si la filosofía política clásica había surgido de la experiencia de la decadencia de la *polis*, la filosofía política moderna surgió, desde Hobbes, con la experiencia de la situación de conflicto[[183]](#footnote-183). Así, mientras la teoría política clásica es teleológica, pone el énfasis en los fines, la teoría política moderna es instrumental, pues pone el énfasis en los medios. El tradicionalismo político español en el momento de la independencia hispanoamericana se afirmaba sobre los supuestos de la filosofía política clásica, que buscaba la armonía social en la *areté* ciudadana y, en base a la naturaleza social de la persona, consideraba al bien común un bien que, siendo el bien de todos, resultaba a la vez, un bien individual de cada persona. Ello no eliminaba el conflicto entre *sacerdotium* y *regnum*, entre poder espiritual y poder temporal, pero, en el caso español, se daba en un contexto singular que, con el *Patronato Regio* y el *Regio Vicariato*, había logrado su nicho en el imaginario colectivo de la sociedad colonial, casi sin disidencias hasta la evidente emergencia de la crisis. El enfoque tradicional hispánico era ajeno a la comprensión de que la filosofía política moderna partía del supuesto que el cuerpo político era resultado del conflicto entre los derechos de los individuos. Así, la cooperación para superar los efectos que naturalmente pudieran encontrarse por las diferencias individuales en la vida social debía surgir de la razón política, que, en cuánto constructora de armonía y convivencia, resultaba pacificante. Es, pues, una diferencia de fondo la que nutre los esfuerzos políticamente ideologizantes de la religión en el inicio del movimiento emancipador. Para el enfoque hispánico tradicionalista, con la razón política se trataba de mantener el orden de la *polis* colonial, en base a su visión estelar de un *ordo* que tenía por eje al Rey. Para el enfoque de la criollidad republicana ilustrada (Roscio es un ejemplo descollante de ello) con la razón política se busca resolver los conflictos surgidos de pretensiones contrapuestas (entre los intereses de quienes encarnaban la que Roscio llamó *España Americana* y aquellos intereses de quienes encarnaban prioritariamente la España Peninsular). Es verdad que en el pensamiento de los republicanos criollos se descubre un énfasis en lo comunitario que no se encuentra en el individualismo clásico del pensamiento liberal moderno. Pero hay, a mi modo de ver, un elemento que los vincula, de manera definitiva, con el pensamiento de la modernidad. Ese elemento no es otro que la visión reductiva del bien común a las estructuras de cooperación que debían (hipotéticamente) garantizar la resolución del conflicto fundamental —de concepción del fin social, del principio unitario de autoridad y del orden normativo— en la sociedad hispanoamericana a partir de la formación de las Juntas.

En la filosofía política moderna las estructuras de cooperación y de participación política ni se orientan ni se legitiman en base a un bien común preexistente: el bien común va a identificarse con esas mismas estructuras. Eso termina por verse en el texto mayor de Roscio, cuando considera que la liberación del despotismo está en la adhesión a las formas de cooperación y participación típicamente liberal-burguesas, de la revolución liberal-burguesa, nutrida ésta del pensamiento filosófico-político de los contractualistas ingleses y franceses (por más diferencias que entre éstos puedan hallarse). Además, por esa vía, más allá de la buena intención de Roscio, en el caso concreto de su persona y del proceso de la independencia de Venezuela, se llega a una última reducción, ni deseada como tal, ni formulada explícitamente: la reducción del *ethos* a la estructura. Así, para Roscio, la forma republicana representativa era el bien y la monárquica el mal; el absolutismo, la esclavitud y la exaltación de los derechos ciudadanos la liberación. Al identificarse el bien común con las estructuras se concibe a éste no como el fin social que resulta, por tanto, la primera de las causas de la *affectio societatis*, de la comunidad de ciudadanos responsables. Desde la perspectiva ilustrada moderna, el bien común es entendido como la necesaria y aceptada limitación para que la libertad individual no solo sea desde un punto de vista teórico plenamente posible, sino prácticamente asegurada desde un punto de vista institucional político.

El segundo gran tema que hace al pensamiento republicano de Roscio una expresión de la modernidad política es el tema de la soberanía. Con la soberanía, la razón política traspasa los límites de lo individual para convertirse en razón de Estado, siguiendo un cauce trazado por Niccolò Machiavelli [1469-1527] y Jean Bodin [1529/1530-1596]. La razón de Estado adquiere, entonces, —y ello resulta perceptible en Roscio— forma de razón política anti-conflictual. El individualismo político de la modernidad es una especie de nominalismo político; y, perdida la noción de *zoon politikon* y de la sociedad política como ámbito natural, se genera, por la vía del contractualismo social y político el camino para la superación de los conflictos. Si el *zoon politikon* es sustituido por el individuo aislado, el pacto social debe ser legitimado por los individuos aislados. El príncipe absoluto *Princeps legibus solutus*, como un ser superior a todo derecho, no sometido a leyes positivas, era entendido por la teoría política de la modernidad como con voluntad conformadora de todo orden jurídico-político.

La doble ideologización de la religión, sin punto posible de conciliación, fue, en el inicio de la independencia venezolana, consecuencia de un antagonismo proyectado en tres campos principales: el ideológico-político, el confesional-religioso y el socio-económico. La ideologización inevitablemente repercutía en la visión de la soberanía interna, en la visión que se tenía de la afirmación unitaria del Estado territorial; y en la soberanía externa, en la afirmación de los nuevos Estados frente a otros sujetos de derecho internacional, como condición necesaria para atender a sus propias necesidades.

Roscio es un personaje excepcional. Ciertamente leyó y tradujo a Burke y los escritos de Burke aparecidos en la *Gazeta de Caracas* fueron posiblemente vertidos al castellano por Roscio[[184]](#footnote-184). Roscio hace planteamientos radicalmente distintos a los formulados por Hobbes en el *Leviathan*: no existirá en él la visión del poder absoluto del monarca como antídoto y seguro frente al cáncer de la anarquía. El dilema trágico de un Bolívar señalando los barrancos del despotismo y de la anarquía como retos de una frágil libertad republicana, lo llevará, en su pensamiento posterior a Angostura (1819), sobre todo en las expresiones del llamado *monarquismo republicano* del Libertador Simón Bolívar, en su etapa conclusiva de 1828, a un personalismo cuasi absolutista que, es de imaginar, hubiera provocado, de haber estado con vida para entonces, el rechazo de Roscio.

El dilema de intelectuales políticos como Roscio, en los años iniciales de la Emancipación, ha sido bien descrito por Elías Pino Iturrieta. “El problema radica —dice— en la búsqueda de una sociabilidad que mire hacia horizontes flamantes sin abandonar el cauce antiguo, o reconociéndose en su trazado a pesar de las mutaciones. Nadie pretende una cosa diversa. En la cabeza y en los documentos de sus líderes, la Independencia no significa una diferencia abismal con la cultura del pasado. En el plan de la Iglesia está el cometido de que sus líderes no sobrestimen las alternativas del cambio, hasta el extremo de quebrantar la influencia espiritual y la determinación cultural que la tradición ha aceptado”. Y añade, precisando: “Sólo algunos extremistas, tanto laicos como religiosos, quieren que la Gobernación de cuño español transformada en República moderna ensaye experiencias sorpresivas e inéditas, mientras la mayoría vive con tiento un experimento en el que se juega el destino de una convivencia cuyo proceso no se limita a los negocios públicos y a los tratos privados, sino también a la relación con un mundo hasta entonces desconocido y a la posibilidad de perder el alma inmortal”[[185]](#footnote-185).

Roscio, en el decir de Guillermo Tell Aveledo Coll[[186]](#footnote-186), plantea “la posibilidad teórica de una República que fuese a la vez políticamente liberal y primordialmente católica”[[187]](#footnote-187).

**27. La Encíclica *Etsi Longissimo* de Pío VII**

La posición de Pío VII respecto a la independencia hispanoamericana fue divulgada y comentada por Roscio. Algunos datos sobre el asunto permitirán la mejor comprensión de su posición.

En 1814 Fernando VII había regresado al poder, haciendo explícita afirmación del absolutismo, como queda visto. En 1815 la situación de la guerra en América era ampliamente favorable al bando realista. El 30 de diciembre de ese año Pedro Cevallos, Ministro de Estado de Fernando VII se dirigió al Embajador de España ante la Santa Sede, Antonio de Vargas Laguna, indicándole procurar, en nombre del Rey, “persuadir al S. Padre a que dirija un exhortatorio a los Obispos y clero de América, convidándoles a la obediencia al Rey y a la tranquilidad y a la concordia”. La petición diplomática fue presentada formalmente el 22 de enero de 1816. Aceptada por Pío VII, el Breve papal estuvo listo, con inusitada celeridad, para el 30 de ese mes, gracias al especial empeño del Cardenal Ercole Consalvi [† 1824], Secretario de Estado, muy amigo de Vargas Laguna.

El Breve o Exhortatorio (Roscio usa este último término) no es otro que la corta pero decidora Encíclica *Etsi longissimo* de Pío VII, excelentemente estudiada por Pedro de Leturia (*La Encíclica de Pío VII (30 de enero de 1816) sobre la Revolución Hispanoamericana*[[188]](#footnote-188)). La *Etsi longissimo* se enmarca en una serie de medidas de Pío VII favorables a la monarquía española. La Santa Sede adoptó entonces, sin duda, una actitud adversa a la Emancipación americana.

La duda sobre la autenticidad del documento expresada por Roscio se proyectó hasta las primeras décadas del siglo XX. Después de las investigaciones de Leturia no quedan sombras sobre la existencia y autenticidad de la Encíclica. Leturia la considera *moralmente inevitable*. No comparto esa opinión. A la Corona no le interesaba tanto el aspecto pastoral cuanto instrumentalizar políticamente un documento de tal género. Hay en la *Etsi longissimo* una exuberante (y muy discutible) referencia retórica a las “ilustres y singulares virtudes” de Fernando VII, “para quien nada hay más precioso que la religión y la felicidad de sus súbditos”. La *Etsi longissimo* obedece al agradecimiento de la Santa Sede a la Corona Española por su actitud ante el Papado en el difícil Período Napoleónico y la preocupación que podía tener el Romano Pontífice sobre el seudo-galicanismo —por influencia de la ilustración y de la Revolución Francesa— de algunos de los dirigentes independentistas de las provincias españolas de América.

Además ¿por qué pedir a Pío VII lo que ni siquiera sostenían los ilustrados españoles que habían influido, desde el punto de vista cultural-político, en los más importantes movimientos de la Pre-Emancipación? El mismo Roscio, en efecto, en las *Instrucciones* para Fernando Peñalver [1765-1837] y José María Vergara, Comisionados a Londres (fechadas en Angostura el 7 de julio de 1819), les recomienda expresamente cautela en sus relaciones con los liberales españoles. Indica que si éstos están en la Península contra la tiranía, no están, sin embargo, en favor de la independencia de América. En esas *Instrucciones* menciona como desleales a la causa de la Emancipación a personajes como Sebastián Andrés y Juan Bautista Picornell [1759-1825], elementos claves en la elaboración ideológica de la *Conspiración de Gual y España* (1797), como queda claro en los estudios de Casto Fulgencio López y Pedro Grases.

Roscio, quien tradujo del latín la Encíclica *Etsi longissimo*, publicó el texto no sin aludir a las palabras del entonces Cardenal Barnaba [Gregorio, además, al entrar en religión] Chiaramonti [1742-1823] (futuro Pío VII) en 1797, favorables a la forma republicana y democrática de gobierno[[189]](#footnote-189), y señalando una contradicción entre esa posición y la asumida en 1816. Como la Encíclica fue publicada en Caracas el 15 de febrero de 1816 por el entonces Gobernador Eclesiástico de la Arquidiócesis de Caracas (en la ausencia de Coll y Prat), Pbro. D. Manuel Vicente Maya —quien como Diputado en el Congreso de 1811 no había votado por la Independencia—, Roscio, sin mencionar su nombre, lo califica como “uno de los aduladores más serviles de la tiranía española”.

La brevísima Encíclica[[190]](#footnote-190) respondía, sin duda, a los deseos de Fernando VII, pues no vacilaba en recomendar “con el mayor ahínco la fidelidad y obediencia debidas a vuestro Monarca”; uniendo, además, poco más adelante, la unión con él y con el Rey (“acrecentad el afecto que vuestro soberano y Nos os profesamos”); esperando que los esfuerzos de los fieles lograrán, así, “la recompensa prometida por Aquel que llama bienaventurados e hijos de Dios a los pacíficos”.

La dura reacción de Roscio es comprensible. La *Etsi longissimo* no fue un hecho aislado. Fue acompañada por una serie de disposiciones pontificias favorables a la monarquía española. La Encíclica está fechada el 30 de enero de 1816. La confirmación papal de la *Real Orden de Isabel la Católica*, creada por el Rey para sus leales, es del 26 de mayo. La concesión a la Corona española de un tercio de las mesas episcopales y algunos réditos de los cabildos catedralicios y conventos para ayudar a la Escuadra que saldría de Cádiz contra Buenos Aires es de fechas 23 de agosto y 17 de septiembre. La promesa de Pío VII al cabildo de México de “decir la Santa Misa Pontifical no una sino muchas veces para obtener la perseverancia en la unidad católica, la obediencia al egregio príncipe Fernando VII, la mutua concordia y la paz estable y duradera” es del 26 de enero de 1817. Y, por si fuera poco, el 4 de abril de 1817 el Pontífice declaró que no oiría ninguna propuesta del Congreso independentista de Tucumán[[191]](#footnote-191).

Leturia indica que la *Etsi longissimo* refleja la mentalidad de la Santa Sede en 1816. Y en ello puede estarse totalmente de acuerdo. Resulta, sin embargo, más difícil coincidir con Leturia en su afirmación de que el documento era “moralmente inevitable”. La nota de “exhortación pastoral” jugó, en el plano de los hechos, un papel favorable a la causa monárquica y contrario a la postura republicana independentista. La Corona quiso instrumentalizar políticamente un documento de tal género, y lo logró. El documento de Pío VII, objetivamente visto, respaldó las intenciones del gobierno monárquico español.

Leturia afirma que el documento “respondía por entonces a la mentalidad de la mayor parte del episcopado y pueblo hispanoamericano”[[192]](#footnote-192). La afirmación es discutible. El propio Leturia, señalando algunos rasgos de la *Expedición Pacificadora* de Morillo señala hechos que son una réplica a sus conceptos, al menos en lo atinente a la Jerarquía eclesiástica. “De manera indigna y arbitraria ─dice refiriéndose a Morillo─ encarceló a los gobernadores eclesiásticos del Arzobispado de Bogotá y puso en su lugar a un capellán de tropa que hubo de ser destituido después por el mismo gobierno español; contra las protestas del Virrey y el Arzobispo, desterró a religiosos y clérigos a granel; al señor Arzobispo de Santa Fe, en viaje entonces para su sede, ni se dignó contestarle en las reclamaciones que hizo al pacificador contra sus procederes impolíticos; el Arzobispo de Caracas, Mons. Coll y Prat fue, en una forma de destierro encubierto, llamado a España en días en que la orfandad de tantas catedrales afligía al clero y pueblo americano”[[193]](#footnote-193). Semejante actitud no hubiera sido necesaria si *la mayor parte del episcopado* veía, ya para 1816, en la salvación de la causa real la salvaguardia de la religión. Esa mentalidad existía en la Corte española y en la Secretaría de Estado pontificia, pues esta última (como ha señalado el mismo Leturia) formaba entonces su criterio en base a informaciones parciales provenientes sólo de fuentes oficiales hispánicas.

El criterio dominante en la Corte española no sólo era que la causa real garantizaba la causa de la fe, sino que, además consideraba el movimiento emancipador como una simple sedición, para cuyo control era importante la postura que asumieran los eclesiásticos. Así, puede leerse en las instrucciones que recibe Morillo respecto a la Capitanía General de Venezuela, lo siguiente: “El mayor respeto a las autoridades eclesiásticas y la mayor armonía con los ministros del altar, encarga S. M., y es el más seguro garante de que las empresas militares tendrán el resultado más feliz”[[194]](#footnote-194). La actitud de Morillo no ceñida a esta pauta de conducta tiene su explicación relativa en la parte final de dichas instrucciones que dice así: “Como el éxito de la expedición y tranquilidad de aquella Capitanía General está sujeta a las contingencias de la distancia a que aquella a de operar de la capital, concede S. M., amplias facultades al General en Jefe para alterar en todo o en parte estas instrucciones pues S. M. conoce los talentos y buen deseo del Mariscal de Campo Pablo Morillo hacia su Real servicio, lo que le asegura de que su conducta se arreglará a lo más conveniente para lograr aquél y por consiguiente la dicha de los amados vasallos de Ultramar”[[195]](#footnote-195).

Es de señalar que el afán de instrumentalización política de la Iglesia (de la postura de sus dignatarios, más que de la doctrina en sí), existió igualmente en el bando republicano. Manuel Palacio Fajardo [1784-1819], quien junto a Luis Delpech se encontraba en París en 1813, en gestiones diplomáticas, dice: “Entre otros medios con que el Emperador Napoleón creía contribuir al establecimiento de la Independencia de la Tierra Firme, era uno el entrar en relación con el Sumo Pontífice, entonces residente en Fontainebleau. Diéronse algunos pasos a este fin, y yo no estoy lejos de creer que por más adicto que se le suponga a las instituciones antiguas, deje de prever la caída del despotismo decrépito [el de España] que lucha contra la libertad. Pío VII parecía extrañar que los acontecimientos de nuestra revolución no le fueran transmitidos por el órgano de un hijo de aquellos países, en que la religión es poderoso agente del modo de obrar; y su silencio en un tiempo en que el Gabinete de Madrid quería incendiar la América con los rayos del Vaticano es una prueba manifiesta de su despreocupación”[[196]](#footnote-196).

Lo que se desea principalmente resaltar, y que luce fuera de toda discusión, es la instrumentalización de la *Etsi longissimo* de Pío VII por parte del bando monárquico y del sector del clero plegado a él. En el caso concreto de Venezuela, la exhortación del Provisor de Caracas, encargado del gobierno de la Arquidiócesis desde la ausencia de Coll y Prat, el Presbítero Doctor Manuel Vicente de Maya, con ocasión de dar a conocer a los fieles caraqueños el Breve legitimista, es una prueba patente de ello. Dicha exhortación, en cuyo contexto se inserta íntegra la versión castellana de la corta Encíclica, está fechada el 17 de febrero de 1817 y fue publicada en la *Gazeta de Caracas* el 5 de marzo[[197]](#footnote-197).

Pareciera que la influencia de la Encíclica no fue la que sus promotores y solicitantes esperaban. Sin ninguna crisis de conciencia los dirigentes que tenían una buena formación católica supieron sortear el obstáculo que ella suponía, sabiendo que su contenido no expresaba una doctrina ni absoluta ni permanente; es decir, que, por su génesis y contenido, era transitorio. Así, Roscio, como Presidente del Congreso de Angostura, señala claramente en sus instrucciones a los Comisionados que viajarían a Europa, Peñalver y Vergara, que procuraran tratar con Pío VII como “jefe de la Iglesia católica” y no como “señor temporal”. En 1820 tales Comisionados, ante la imposibilidad de cambiar la política oficial de neutralidad de Gran bretaña, centraron su esfuerzo en las relaciones con la Santa Sede. Les ayudó en ello Andrés Bello, quien permanecía desde la Misión de la Junta de 1810 en predios londinenses, en medio de no pocas penurias económicas. Fue Bello quien redactó en latín la carta con la cual se intentó establecer relaciones formales con Roma. Andrés Bello terminó de redactar la misiva el 27 de marzo de 1820. En su texto se describía la penosa situación de un pueblo privado de atención religiosa. También destacaba el principio de autodeterminación, señalando que a las amenazas extranjeras que sufría el nuevo Estado (la Gran Colombia nace en 1819, en el Segundo Congreso de Venezuela, en Angostura), se sumaba la incapacidad de España para resolver sus problemas políticos internos. La carta destaca, también, que, siendo imposible el regreso al orden colonial, el problema que debía atenderse radicaba en el empeño de conciliar la administración de sus propios asuntos por los nuevos Estados y la atención a las necesidades espirituales de sus ciudadanos. Se ponía de relieve ante el Sumo Pontífice que, a pesar de los esfuerzos del Estado Republicano “estamos sufriendo una extrema penuria de sacerdotes [*Inde factum est ut, quamquam tantae rei Status impensa cura consuluerint, maxima sacerdotum inopia laboremus*], temiendo por ello, en un pueblo predominantemente católico, “poco menos que la ruina total de la religión”. La exposición redactada por Bello se detenía en la crítica al Patronato Regio: si España (es decir, la Corona) conservaba el monopolio de presentación de candidatos a ocupar las sedes vacantes en Hispanoamérica, los ciudadanos de las nuevas Repúblicas se encontraban ante el dilema de tener pastores enemigos del gobierno o no tenerlos en absoluto. La carta de Bello resulta el primer documento conocido en el cual se pide el traslado del Patronato, como un derecho, a las nuevas entidades políticas. Se afirma en el texto que se solicita para las Repúblicas un derecho que ya España no puede ejercer[[198]](#footnote-198).

Iván Jakšić Andrade, comenta que la carta “ponía en el tapete uno de los dilemas fundamentales de la Independencia: cómo conciliar una realidad *de* *facto* con una legitimidad *de jure* pero inoperante”. Agrega que aunque la misiva no tuvo efectos inmediatos, en 1827 la Santa Sede aceptó nombrar nuevos Obispos para la Gran Colombia, “lo que constituyó el primer reconocimiento de este tipo en Hispanoamérica”[[199]](#footnote-199).

**28. Epílogo**

Luego de este rápido recorrido por los años iniciales de la Independencia, pareciera lógico concluir que en la coyuntura de crisis no se produjeron solamente intentos paralelos de ideologización de la religión, sino, también, esfuerzos orientados a beneficiar la causa en la cual se ubicaban antagónicamente los actores, mediante el logro de la asunción de posiciones propiamente políticas por parte del clero, en especial de las autoridades eclesiásticas. A ello se orientó una persistente y variada labor que tenía como meta la formación y dominio de la opinión pública. Cuando las autoridades eclesiásticas asumieron una postura básicamente pastoral, sin procurar tener un perfil prioritariamente político (tal fue el caso de Coll y Prat) terminaron por cosechar la crítica y la desconfianza de ambas partes. Cuando la ideologización de la religión presente en la cultura dominante previa a la Emancipación (Patronato y Vicariato Regio) se esgrimió, dando a lo opinable y temporal el pretendido carácter de dogma con la intención de anatematizar doctrinalmente la postura independentista, se produjo una reacción pendular (fue el caso de Roscio) que puso todo su esfuerzo intelectual en canonizar la opción liberal republicana y en satanizar como tiránico y despótico el absolutismo monárquico. El pontificado de Pío VII no contribuyó a clarificar las cosas. Atendiendo a las exigencias prioritariamente políticas de Fernando VII en su regresión absolutista, después de 1814, optó en su postura oficial hacia Hispanoamérica por un legitimismo que provocó reacciones antagónicas (sobre todo frente a la *Etsi longissimo*, 1816) que no sólo hicieron imposible el mantenimiento del rasgo confesional de la Emancipación (caso de la Primera Constitución de Venezuela de 1811), sino que favoreció, constitucional y legalmente, un laicismo de caracteres galicanos. Ello fue patente cuando, en el caso de la Gran Colombia (1824) y luego de su disolución en 1830 en Venezuela, se consideró que el Patronato debía ser considerado como un derecho de las nacientes Repúblicas. Desde tal perspectiva, se postuló una Iglesia sometida al Estado; a la Jerarquía y al clero se les vio como funcionarios públicos; y a toda la estructura propiamente eclesiástica se la consideró una rama de la administración pública. (Con variantes y no pocos ni menudos problemas, esa situación duró en Venezuela hasta la firma del *Modus Vivendi* de 1964). Todo ello, además, se produjo en un marco en el cual, en un contexto de guerra primero civil y luego internacional, se operó el *tránsito del súbdito al ciudadano*, con una sustitución progresiva del imaginario colectivo y de la cultura dominante, donde el elemento religioso pasó de ser un elemento de unión a ser un factor de controversia. En ambos bandos la creencia católica era mayoritariamente (casi unánimemente) aceptada. Nadie, en ningún momento, planteó su abandono o su crítica doctrinal. La *crisis de ciudadanía* (monárquica o republicana; vasallos o ciudadanos) no supuso, por tanto, una *crisis de la catolicidad* en sentido estricto. Si la situación europea, en general, y la española en particular, estuvieron como telón de fondo de la postura asumida por la Santa Sede durante el complicado y difícil pontificado de Pío VII (confianza en la Monarquía, recelo de la insurgencia, llamado a la sumisión), los posteriores conflictos entre la misma España (que había sido favorecida en sus problemas ultramarinos durante la Emancipación) con la Santa Sede, ─luego de los pontificados de León XII (1823-1829) y Pío VIII (1829-1831), en los cuales no hubo variación sustancial de la actitud pontificia frente a la Independencia hispanoamericana─ durante el pontificado de Gregorio XVI (1831-1848), permitieron una lenta y progresiva relación de reconocimiento de las nuevas Repúblicas y de normalización de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en ellas. Venezuela, en este sentido, fue una triste, prolongada y dolorosa excepción. Quizá no hubiera sido así (hipótesis de historia conjetural) si los aquí llamados *agustinismos diferentes* ─el ascético de Narciso Coll y Prat y el estilístico de Juan Germán Roscio─ hubieran dejado, en aquellos agitados años, existencial e intelectualmente, más huella de la que en realidad dejaron.

JRI

Universidad de La Sabana

Bogotá-Chía, Campus del Puente del Común

Septiembre, 2010.

1. Cfr. QUINTERO [MONTIEL], Inés [Mercedes], *Los nobles de Caracas y la Independencia de Venezuela*, en *Anuario de Estudios* *Americanos*, 54, 2, Sevilla, julio-diciembre 2007, pp. 209-232. [↑](#footnote-ref-1)
2. ARELLANO, Jesús, *Burgueses y Proletarios*, Sucesores de Ryvadeneira, Madrid, 1956. [↑](#footnote-ref-2)
3. RODRÍGUEZ CASADO, Vicente, *La Revolución Burguesa en el Siglo XVIII Español*, en *Arbor* [Consejo Superior de Investigaciones Científicas], XVIII, 61, Madrid, 1961, pp. 367-384.. [↑](#footnote-ref-3)
4. ARELLANO, Jesús, *Burgueses y Proletarios*, cit., p. 8. [↑](#footnote-ref-4)
5. Las *Ordenanzas* de la Conspiración de Gual y España reflejan un claro intento de recurso al sentimiento religioso cuando no de ideologización de la creencia católica, que era la de la casi totalidad de los habitantes de Venezuela (Comienzan con una invocación confesional católica: “En el nombre de la Santísima Trinidad y de Jesús, María y José, Amén”). Cfr. GRASES, Pedro, *La Conspiración de Gual y España y el Ideario de la Independencia*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia [Comisión de Historia. Comité de Orígenes de la Emancipación], Caracas, 1949, pp. 170-178. Cfr. también, LÓPEZ PORTILLO TOSTADO, Felicitas, *Historia Documental de Venezuela*, 2, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003; GRASES, Pedro, *Escritos Selectos*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1989, pp. 17 y ss.; GRASES, Pedro y BECCO, Horacio Jorge, *Pensamiento Político de la Emancipación* *Venezolana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1988; LÓPEZ, Casto Fulgencio, *Juan Picornell y la Conspiración* *de Gual y España*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1997. LYNCH, John, *Las Revoluciones Hispanoamericanas, 1808-1826*, (11ª. ed.), Ariel, Barcelona, 2008. [↑](#footnote-ref-5)
6. .Cfr. *Conjuración de 1808 en Caracas* (2 vol.), Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Caracas, 1969. QUINTERO [MONTIEL], Inés [Mercedes], *La Conjura de los mantuanos: último acto de fidelidad a la monarquía*, Universidad Católica Andrés Bello / Academia Nacional de la Historia, Caracas, 2002. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cfr. LEAL CURIEL, Carole, *El árbol de la discordia*, en *Anuario de Estudios Bolivarianos*, n. 6, pp. 133 y ss., Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1997 [versión castellana de*‘L’arbre de la discorde…la guerre, la desolation’: Étude sur le phénomène* *social de la militarisation (Venezuela 1810-1814)*, Mémoire de DEA, Paris, Université de Paris I, 1992]; CASTELLS, Irene y MOLINER, Antonio, *Crisis del Antiguo Régimen y Revolución Liberal en España (1789-1845)*, Ariel, Barcelona, 2000, pp. 35-37; GARRIDO ROVIRA, Juan, *La revolución de 1810*, Universidad Monteávila, Caracas, 2009, pp. 55-65. [↑](#footnote-ref-7)
8. Cfr. HOCQUELLET, Richard, *Los reinos en orfandad: la formación de las Juntas Supremas en España en* *1808*, en AA. VV. (TERÁN, Marta y SERRANO ORTEGA, José Antonio, Editores), *Las Guerras de Independencia en la América Española*, El Colegio de Michoacán / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Instituto de Investigaciones Históricas), México, 2002, pp. 23-32. [↑](#footnote-ref-8)
9. Cfr. GUERRA, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, cit., pp. 115 y ss. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ibidem, p. 296. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cfr. GUERRA, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, cit., p. 136. Cfr. USLAR PIETRI, Arturo, *Godos, insurgentes y visionarios*, Seix Barral, Caracas, 1985. [↑](#footnote-ref-11)
12. Cfr. GUERRA, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, cit., p. 119. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ibidem, p. 120. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ibidem. [↑](#footnote-ref-14)
15. Cfr ibidem, pp. 121-122. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cfr. MOLINER PRADO, Antonio, D*e las Juntas a la Regencia. La difícil articulación del poder en la España de 1808*, en *Historia Mexicana* [El Colegio de México], vol. LVIII, n. 1, México, julio-septiembre 2008, pp. 135-177. Cfr. MARTÍNEZ DE VELASCO FARINÓS, Ángel, *La formación de la Junta Central*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1972. [↑](#footnote-ref-16)
17. Cfr. GUERRA,François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, cit., p. 132. [↑](#footnote-ref-17)
18. Cfr. el texto de la Proclama del Consejo de Regencia del 14 de febrero de 1810, en ETCHART, Martha B., *Documentos de Historia Americana*, Cesarini Hermanos Edit., Buenos Aires, 1979, pp. 123-124.. Cfr. sobre la dinámica que culmina con la Proclama citada, SUÁREZ, Federico, *El proceso de Convocatoria a Cortes* *(1808-1810)*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1982. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cfr. HOCQUELLET, Richard, *Résistance et Révolution durant l’occupation napoléonienne en Espagne 1808-1812*, La Boutique de l’Histoire, Paris, 2001. Cfr. también, ESDAILE, Charles, *La Guerra de* *Independencia. Una nueva historia*, Crítica, Barcelona, 2003. [↑](#footnote-ref-19)
20. Cfr. VIDAL, César, *España contra el invasor francés*, Península, Barcelona, 2008; CAYUELA FERNÁNDEZ, José Gregorio y GALLEGO PALOMARES, José Ángel, *La Guerra de la Independencia. Historia bélica. Pueblo y Nación en España, 1808-1814*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008. [↑](#footnote-ref-20)
21. CAYUELA FERNÁNDEZ, José Gregorio y GALLEGO PALOMARES, José Ángel, *La Guerra de la Independencia. Historia bélica. Pueblo y Nación en España, 1808-1814*, cit., p. 201. [↑](#footnote-ref-21)
22. Cfr. GUERRA,François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, cit., p. 224. También, MORÁN ORTI, Manuel, *La formación de las Cortes (1808-1810)*, en *Ayer* [Asociación de Historia Contemporánea], 1, [Número dedicado a las Cortes de Cádiz], Madrid, 1991, pp. 13-36. [↑](#footnote-ref-22)
23. GUERRA,François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, cit., p. 225. También, QUINTERO, Inés, *La Conjura de los mantuanos: último acto de fidelidad a la monarquía*, Universidad Católica Andrés Bello / Academia Nacional de la Historia, Caracas, 2002, pp. 193 y ss. [↑](#footnote-ref-23)
24. Cfr. QUINTERO, Inés, *Lealtad, representatividad y soberanía en Hispanoamérica (1808-1811),* en AA. VV. (Manuel CHUST, Coord.), *Doceañismos, Constituciones e Independencias. La Constitución de 1812 y* *América*, Mapfre, Madrid, 2006, pp. 121-140. [↑](#footnote-ref-24)
25. GUERRA,François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*,,cit., p. 129. [↑](#footnote-ref-25)
26. Ibidem, p. 129. [↑](#footnote-ref-26)
27. Ibidem, p. 139 [↑](#footnote-ref-27)
28. Cfr. ibidem, p. 139. [↑](#footnote-ref-28)
29. Ibidem, p. 296-297 [↑](#footnote-ref-29)
30. Cfr. TORRES, Rafael, 1808*-1814. España contra España. Claves y Horrores de la Primera Guerra Civil*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2008. [↑](#footnote-ref-30)
31. Cfr. DIEGO, Emilio de, *España. El infierno de Napoleón 1808-1814. Una historia de la Guerra de la Independencia*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2008. [↑](#footnote-ref-31)
32. Cfr. SAGREDO BAEZA, Rafael, *Actores políticos en los Catecismos Patriotas y Republicanos Americanos*, 1810-1827, en *Historia Mexicana* [El Colegio de México], XLV, 3, México, 1996, pp. 501-538. [↑](#footnote-ref-32)
33. Cfr. BELAÚNDE, Victor Andrés, *Bolívar y el pensamiento político de la Revolución Hispanoamericana*, Caracas, 1974, p. 17. [Hay edición más reciente, Minerva, Lima, 1983]. [↑](#footnote-ref-33)
34. Cfr. ibidem*,* p. 97. [↑](#footnote-ref-34)
35. Cfr. LYNCH, John, *La Iglesia y la Independencia Hispanoamericana*, en en AA. VV. (Pedro BORGES, Director), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, I, BAC, Madrid, 1992, p. 815. [↑](#footnote-ref-35)
36. AVELEDO COLL, Guillermo Tell, *República y Religión durante la crisis de la sociedad colonial venezolana*, en AA. VV., *Miranda, Bolívar y Bello: tres tiempos del pensar latinoamericano. (Memoria de las VI Jornadas de Historia y Religión),* Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2006, pp. 53-75. Las palabras citadas están en la p. 56. [↑](#footnote-ref-36)
37. Ibidem. [↑](#footnote-ref-37)
38. Ibidem, p. 67. [↑](#footnote-ref-38)
39. Cfr. LYNCH, John, *La Iglesia y la Independencia Hispanoamericana*, en en AA. VV. (Pedro BORGES, Director), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, I, BAC, Madrid, 1992, p. 815. [↑](#footnote-ref-39)
40. Ibidem, p. 817. [↑](#footnote-ref-40)
41. Cfr-SÁNCHEZ HERRERO, José, *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica. Desde sus inicios* *hasta el siglo XXI*, Silex, Madrid, 2008. Este autor dedica todo el cap. 12 a *La Iglesia española durante la crisis* *del Antiguo Régimen*, 1808-1843, (pp.293-319). Allí dedica un apartado a *Enfrentamientos y Relaciones* *entre la Iglesia y el poder político*, (pp. 303-315). [↑](#footnote-ref-41)
42. Ibidem, p. 236. [↑](#footnote-ref-42)
43. Ibidem. [↑](#footnote-ref-43)
44. Ibidem. [↑](#footnote-ref-44)
45. Cfr. BARALT, Rafael María y DÍAZ, Ramón, *Resumen de la Historia de Venezuela. Desde el año de 1797 hasta el año de 1830. (Tiene al fin un breve bosquejo histórico que comprende los años de 1831 hasta 1837)*. 2 vol., Imprenta de H. Fournier y Cia., Paris, 1844. Ha tenido diversas reimpresiones. BARALT, Rafael María, *Obras Completas* (7 vol.), Universidad del Zulia, Maracaibo, 1960-1972. MILLARES CARLO, Agustín, *Rafael María Baralt, 1810-1860*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1969. [↑](#footnote-ref-45)
46. Véanse, p. e., CASTRO LEIVA, Luis, *El Emilio de Narciso. De la moral tradicional a la educación cívica*, en *Insinuaciones deshonestas. Ensayos de historia intelectual*, Monte Ávila, Caracas, 1997, pp. 191-240; STRAKA, Tomás, *La voz de los vencidos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000 [existe ed. más reciente de Bid & Co. Edit / Universidad Católica Andrés Bello., Caracas, 2007]; VIRTUOSO, Francisco José, *La crisis de la catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2001; AVELEDO COLL, Guillermo Tell, *En Nombre de Dios Todopoderoso (El* *republicanismo católico venezolano a través de la polémica alrededor de la libertad de cultos en la Caracas de 1811)*, en Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela, 124, Caracas, 2002, pp. 1-24; AVELEDO COLL, Guillermo Tell, *República y Religión durante la crisis de* *la sociedad colonial venezolana*, en AA. VV., *Miranda, Bolívar y Bello: tres tiempos del pensar latinoamericano. VI Jornadas de Historia y Religión*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2007. [↑](#footnote-ref-46)
47. Cfr. LETURIA, Pedro de, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, II, Sociedad Bolivariana de Venezuela, Roma-Caracas, 1959. [↑](#footnote-ref-47)
48. Cfr. SARANYANA, Josep-Ignasi (Dir.) y ALEJOS GRAU, María José (Coord.), *Teología en América Latina*, vol, II/2, *De las Guerras de Independencia hasta finales del Siglo XIX (1810-1899)*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Frankfurt am Main, 2008, p. 258. [↑](#footnote-ref-48)
49. “El regalismo fue la respuesta (bien intencionada, pero equivocada) de los jurisconsultos católicos a la ruptura de la unidad en la fe por parte de los protestantes y al consiguiente sometimiento de la Iglesia al Estado, por parte de éstos. Con su reforma, Lutero había encuadrado el poder eclesiástico de las iglesias reformadas al poder civil, de tal modo que, en los países en que se impuso el protestantismo, los monarcas se convirtieron en las cabezas de la iglesia. Las monarquías católicas que se mantuvieron fieles al papado no pudieron disponer de tantos poderes, pero sucumbieron a la tentación de intentarlo (…) El regalismo así entendido como sistema doctrinal, adoptó formas distintas según países: galicanismo en Francia, febronianismo en los territorios alemanes, jurisdiccionalismo en Italia, josefinismo en Austria, bompalismo en Portugal y regalismo (no hubo denominación específica) en España”, ALONSO DE DIEGO, Mercedes, *La* *Historia de la Iglesia en Indias en el siglo XVIII*, en SARANYANA, Josep-Ignasi (Dir.) y ALEJOS-GRAU, Carmen José (Coord.), *Teología en América Latina*, II-I, *Escolástica Barroca, Ilustración y preparación de la* *Independencia (1665-1810)*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt am Main, 2005, pp. 63-64. [↑](#footnote-ref-49)
50. Cfr. DE LA HERA, Alberto, *El Patronato y el Vicariato Regio en Indias*, en AA. VV. (Pedro BORGES, Director), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, I, BAC, Madrid, 1992,pp,. 63-79; DE LA HERA, Alberto, *La Doctrina del Vicariato Regio en Indias*, en AA. VV., *Orbis Incognitvs. Avisos y Legajos del Nuevo Mundo. Homenaje al Profesor Luis Navarro García*, (Fernando NAVARRO ANTOLÍN, Coord), Universidad de Huelva, Huelva, 2007, pp. 89-99. CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco, *Patronato y Vicariato Regio españoles en Indias*, en AA. VV., *Derecho Canónico y Pastoral en los Descubrimientos Luso-Españoles y Perspectivas actuales (XX Semana Luso-Española de Derecho Canónico, Braga, 1986)*, Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Derecho Canónico, Salamanca, 1989. MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María, *La Iglesia Católica en la América Independiente*. Siglo XIX, Mapfre, Madrid, 1992. SÁNCHEZ BELLA, Ismael, DE LA HERA, Alberto y DÍAZ REMENTERÍA, Carlos, *Historia del Derecho Indiano*, Mapfre, Madrid, 1992. DE LA HERA, Alberto, *Iglesia y Corona en la América* *Española*, Mapfre, Madrid, 1992. GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María, *La Monarquía y la Iglesia en* *América*, Fundación Francisco López de Gómara, Madrid, 1990. [O’DONOGHUE] EGAÑA [ARRILLAGA], Antonio, *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*, Analecta Gregoriana, vol. XCV, Roma, 1958. [↑](#footnote-ref-50)
51. Cfr. DE LA HERA, Alberto, *El Patronato y el Vicariato Regio en Indias*, en AA. VV. (Pedro BORGES, Director), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, I, BAC, Madrid, 1992,pp,. 75-76. [↑](#footnote-ref-51)
52. Cfr. DE LA HERA, Alberto, *El Patronato y el Vicariato Regio en Indias*, en AA. VV. (Pedro BORGES, Director), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, I, BAC, Madrid, 1992, p. 78. [↑](#footnote-ref-52)
53. Cfr. SMIDT, Andrea J., *Bourbon Regalism and the Importation of Gallicanism: The Political Path for a State Religion in Eignhteen-Century Spain*, en *Anuario de Historia de la Iglesia* [Instituto de Historia de la Iglesia /Facultad de Teología], Universidad de Navarra, 19/2010, pp. 25-53. [↑](#footnote-ref-53)
54. Cfr. GUERRA, François-Xavier, *El escrito de la revolución y la revolución del escrito: Información, propaganda y opinión pública en el mundo hispánico (1808-1814)*, en AA. VV. (TERÁN, Marta y SERRANO ORTEGA, José Antonio, Editores), *Las Guerras de Independencia en la América Española*, El Colegio de Michoacán / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Instituto de Investigaciones Históricas), México, 2002, pp. 125-148. [↑](#footnote-ref-54)
55. Afirmación estampada en su primera Pastoral, del 15 de agosto de 1810, donde firma como “por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Arzobispo de Caracas y de Venezuela, del Consejo de su Majestad, &”. Cfr. texto completo de esta Pastoral en BLANCO, José Félix y AZPURUA, Ramón, *Documentos para la* *Historia de la Vida Pública del Libertador*, II, Ediciones de la Presidencia de la República [Bicentenario de Simón Bolívar], Caracas, 1977, pp. 582-584. [↑](#footnote-ref-55)
56. La visión del clero respaldando en forma unánime al bando monárquico formó parte de los tópicos de una historia oficial ideologizada de buena parte del s. XIX y de la primera mitad del XX. Luego de los serios aportes de Nicolás Eugenio NAVARRO (*Anales Eclesiásticos Venezolanos* [1920], 2ª. ed. corregida y aumentada, s. e. [Tipografía Americana], Caracas, 1951) y Jaime SURIÁ (*Iglesia y Estado. 1810-1821*, Ediciones del Cuatricentenario de Caracas, Caracas, 1967) tan simplista visión ha sido dejada de lado. En la obra de SURIÁ, que contiene abundante documentación, son de singular interés las páginas que dedica a las *Relaciones entre las autoridades eclesiásticas y las civiles y militares en el pontificado del señor Arzobispo Narciso Coll y Prat*, pp. 28 y ss.. [↑](#footnote-ref-56)
57. Habiendo llegado a La Guaira el 15 de julio de 1810, sólo el 31 de ese mes subió a Caracas a tomar posesión del Arzobispado, luego de prestar el 29 de julio, el juramento de fidelidad a Fernando VII y al Real Patronato, que le fuera presentado por la Junta constituida el 19 de abril. Cfr. NAVARRO, Nicolás Eugenio, *Anales…*, cit., pp. 205-215. [↑](#footnote-ref-57)
58. El texto del Juramento fue el siguiente: “Juráis a Dios por los Sagrados Evangelios que vais a tocar, y prometéis a la patria conservar y defender sus derechos y los del Señor Don Fernando VII, sin la menor relación o influjo de la Francia, independiente de toda forma de gobierno de la Península de España, y sin otra representación que la que reside en el Congreso General de Venezuela, y oponeros a toda otra dominación que pretendiera ejercer soberanía en estos países, o impedir su absoluta y legítima independencia cuando la Confederación de sus Provincias la juzgue conveniente; mantener pura e ilesa nuestra Sagrada Religión y defender el misterio de la Concepción Inmaculada de la Virgen María, Nuestra Señora; promover directa e indirectamente los intereses generales de la Confederación de que sois parte, y los particulares del distrito que os ha constituido; respetar y obedecer las leyes y disposiciones que este Congreso sancione y haga promulgar; sujetaros al régimen económico que él establezca para su interior gobierno, y cumplir bien y exactamente los deberes de la diputación”. Cfr. *La Constitución Federal de Venezuela de 1811 y Documentos Afines* [*Estudio Preliminar* de PARRA-PÉREZ, Caracciolo], Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1959, p. 22. Con este juramento, los Diputados del Primer Congreso de Venezuela, que declarará la Independencia, se mostraban en perfecta sintonía con las Cortes de Cádiz. El 24 de septiembre de 1810, en efecto, el Congreso de los Diputados de las Cortes, reunidos en el Salón del Ayuntamiento de la Isla de León, se trasladaron a la Iglesia Mayor Parroquial de S. Fernando para asistir a la Santa Misa del Espíritu Santo, con la cual procedían solemnemente a la instalación de las Cortes. Allí, en la Iglesia Mayor Parroquial de S. Fernando, prestaron el siguiente juramento: “Juráis defender la Religión Católica, Apostólica y Romana, la integridad del territorio nacional, el trono de Fernando VII y el desempeño fiel de vuestro cometido”. A la respuesta unánime: —Sí, juro, siguió la aceptación del juramento: —Dios os lo premie, si así lo hiciereis, y si no os lo demande. Para la revisión nominal de los 42 Diputados del Primer Congreso de las República, con breve indicación de procedencia y oficio, Cfr. GARRIDO ROVIRA, Juan, *La Revolución de 1810*, Universidad Monteávila, Caracas, 2009, pp. 234-237. De los Diputados elegidos 25 eran civiles, 8 militares y 9 sacerdotes. [↑](#footnote-ref-58)
59. Cfr. VIRTUOSO, Francisco José, *La crisis de la catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2001, p. 41. [↑](#footnote-ref-59)
60. AVELEDO COLL, Guillermo Tell, *República y Religión durante la crisis de la sociedad colonial venezolana*, en AA. VV., *Miranda, Bolívar y Bello: tres tiempos del pensar latinoamericano. (Memoria de las VI Jornadas de Historia y Religión),* Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2006, p. 74. [↑](#footnote-ref-60)
61. Cfr. . *La Constitución Federal de Venezuela de 1811 y Documentos Afines* [*Estudio Preliminar* de PARRA-PÉREZ, Caracciolo], Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1959, p.94-95. [↑](#footnote-ref-61)
62. Francisco Isnardi o Isnardy, natural de Turín, Italia, 1750; después de 1820, estando preso en Ceuta (después de estarlo en Cádiz), se pierde el rastro histórico sobre su existencia; se supone que murió en prisión. [↑](#footnote-ref-62)
63. Cfr. NAVARRO, Nicolás Eugenio, *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, cit., pp. 215-216. [↑](#footnote-ref-63)
64. Cfr. VIRTUOSO, Francisco José, *La crisis de la catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2001, pp. 79-80. [↑](#footnote-ref-64)
65. Cfr. *La Constitución Federal de Venezuela de 1811 y Documentos Afines*, cit. [↑](#footnote-ref-65)
66. Cfr. MARTÍN MARTÍNEZ, Isidoro, *El Concordato de 1801 entre Pío VII y Napoleón Bonaparte*, en *Cuadernos* *de Pensamiento* [Fundación Universitaria Española], 6, Madrid, 1991, pp. 101-122. Según este Concordato el Estado francés reconocía que la Santa sede designaba los Obispos de Francia; el clero juraba lealtad al Estado; el Estado pagaría el sustento del clero; la Iglesia renunciaba a reclamos por las confiscaciones que habían afectado su patrimonio durante la Revolución; Francia abandonaba el Calendario Republicano impuesto en la Revolución y retornaba al Calendario Gregoriano. [↑](#footnote-ref-66)
67. La Ley de Patronato es de 1824. La misma suponía no sólo la autoatribución del Patronato por parte de la República, sino la consideración de toda la estructura jerárquica de la Iglesia Católica (no así de ninguna otra creencia) como una rama *ad hoc* de la administración pública. [↑](#footnote-ref-67)
68. Cfr. sobre la religión en las Cortes de Cádiz y en la Constitución de 1812, ROBLES MUÑOZ, Cristóbal, *Reforma y Religión en las Cortes de Cádiz, 1810-1813*, en *Anuario de Historia de la Iglesia* [Instituto de Historia de la Iglesia/Facultad de Teología]. Universidad de Navarra, n. 19, Pamplona, 2010, pp. 95-117. También, MORÁN ORTI, Manuel, *Revolución liberal y reforma religiosa en las Cortes de Cádiz*, en *Revista de las Cortes Generales* [Congreso de los Diputados], n. 26, Madrid, 1992, pp. 117-134. [↑](#footnote-ref-68)
69. Cfr. RAMOS PÉREZ, Demetrio, *La ideología de la revolución española de la Guerra de Independencia en* *la Emancipación de Venezuela y en la organización de su Primera República*, en *Revista de Estudios* *Políticos* [Centro de Estudios Políticos y Constitucionales], n. 125, Madrid, 1962, pp. 211-272. También, RAMOS PÉREZ, Demetrio, *Los Motines de Aranjuez Americanos y los principios de la actividad emancipadora*, en *Boletín Americanista* [Universidad de Barcelona], n. 5-6, Barcelona, 1960, pp. 107-156. [↑](#footnote-ref-69)
70. Cfr. *Exposición que hace el Clero de Caracas al Supremo Congreso de Venezuela reclamando contra el artículo 180 de la Constitución Federal*, en FELICE CARDOT, Carlos, *La Iglesia y el Estado en la Primera* *República*, Guadarrama, Madrid, 1962. El artículo 180 de la Constitución de 1811 decía así: “No habrá fuero alguno personal: sólo la naturaleza de las materias determinará los Magistrados a que pertenezca su conocimiento; y los empleados de cualquier ramo, en los casos que ocurren sobre asuntos que no fueran propios de su profesión y carrera, se sujetarán al juicio de los Magistrados y Tribunales ordinarios, como los demás ciudadanos”. [↑](#footnote-ref-70)
71. Cfr. MÉNDEZ SALCEDO, Ildefonso, *La Capitanía general de Venezuela, 1777-1821. Una revisión historiográfica, legislativa y documental sobre el carácter y la significación de su establecimiento*, Universidad Católica Andrés Bello / Universidad de Los Andes, Caracas, 2002. [↑](#footnote-ref-71)
72. Ese texto del *Código Constitucional del Pueblo Soberano de Barcelona Colombiana*, como indica José GIL FORTOUL, reflejaba las ideas y la terminología de Francisco de Miranda. Cfr. *Historia Constitucional de* *Venezuela*, Ministerio de Educación Nacional, Caracas, 1953, I, pp. 252-253. Las Constituciones de Mérida y Trujillo (1811) fueron redactadas por resaltantes personalidades del clero: el Pbro. Mariano de Talavera y Garcés (futuro Obispo de Guayana) redactó la de Mérida. La de Trujillo fue redactada por Fray José Ignacio Álvarez, quien fungía de Secretario de la Junta Patriótica Provincial. La Constitución de Trujillo dice que el catolicismo será “eternamente” la religión de la Provincia y prohíbe cualquier otro culto, público o privado. La Constitución Provincial de Caracas (1812) acoge como única y exclusiva la Religión Católica, Apostólica y Romana. La Constitución Provincial de Caracas fue la más directamente influenciada por los prohombres de la Independencia. [↑](#footnote-ref-72)
73. La *Memoria* del Arzobispo Coll y Prat, escrita habiendo ya regresado a España en 1822, por encargo del Nuncio en Madrid, el Arzobispo [de Tiro, *in partibus*] Giacomo [Santiago] Giustiniani, permite arroja luz sobre los acontecimientos de Barcelona. El Prelado afirma que Barcelona había quedado “entregada a un cisma escandaloso, implicándose en él todos los gobernantes [se refiere a los mandatarios provinciales], y por sostener la independencia contra el Vicario General superintendente de Cumaná, entregados los pueblos al error, sin poderes que no les podía dar el cismático Vicario, y aún sin los antiguos que no podían ejercer los otros curas y jurado un acta constitucional esencialmente cismática”. Sobre el feliz arreglo de la situación señala que por su gestión se logró que “se hiciesen y se dirigiesen al Gobernador Político de Barcelona las más duras reconvenciones por sus excesos, logrando que el titulado Vicario se apartase de su ilegítima Vicaría, fuese absuelto y reconciliado con la Iglesia y se prestase a las satisfacciones públicas que debía dar, dejándole en la calidad de puro foráneo que antes tenía; y por fin el mismo Congreso declaró nula y sin efecto la fatal Constitución en la parte que toca al ejercicio de poderes y demás puntos de la disciplina eclesiástica” Cfr. NAVARRO, Nicolás Eugenio, Anales Eclesiásticos Venezolanos, cit., p. 257. GIL FORTOUL, José, (*Historia Constitucional de* *Venezuela*, cit.), omite el hecho de la declaración de nulidad de la Constitución Provincial de Barcelona por parte del Congreso Federal. [↑](#footnote-ref-73)
74. DE FRANCESCO MUR, Mireya, *El bajo clero durante la Guerra de Independencia venezolana (1811-1821). Análisis de sus ideas y participación a favor de la causa patriota*, en AA. VV., *Fe y Cultura en Venezuela, (Memorias de las II Jornadas de Historia y Religión)*, Universidad Católica Andrés Bello / Instituto Universitario Pedagógico Monseñor Arias Blanco, Caracas, 2002, pp, 191-208. La cita es de la p. 192. La autora precisa (nota 4, p. 192) que entiende por “bajo clero” el “conjunto de sacerdotes que no ocupaban altos cargos en la Institución Eclesiástica”. [↑](#footnote-ref-74)
75. Ibidem, p. 196. [↑](#footnote-ref-75)
76. Cfr. PICÓN SALAS, Mariano, *Miranda* [1946], (4ª. ed.) Monte Ávila, Caracas, 1972: POLANCO ALCÁNTARA, Tomás, *Francisco de Miranda, ¿Don Juan o Don Quijote?* [1996], Morales i Torres, Barcelona, 2004; REYES MATHEUS, Xavier, *Más liberal que Libertador. Francisco de Miranda y el nacimiento de la democracia moderna en Europa y América*, Gota a Gota, Madrid, 2010. [↑](#footnote-ref-76)
77. Cfr. *Noticiario Realista*, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, Tomo XXXIV, n. 135, septiembre-diciembre 1946, pp. 253-260, citado por STRAKA, Tomás, *La voz de los Vencidos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000, p. 120. [↑](#footnote-ref-77)
78. STRAKA, Tomás, *La voz de los Vencidos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000, p. 16. [↑](#footnote-ref-78)
79. Cfr. PARRA-PÉREZ, Caracciolo, *Historia de la Primera República de Venezuela*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1992, p. 476 [↑](#footnote-ref-79)
80. PARRA-PÉREZ, Caracciolo, ibídem, p. 477. [↑](#footnote-ref-80)
81. «El Congreso a todos los pueblos de Venezuela, 30 de marzo de 1812», *Textos oficiales de la primera República de Venezuela,* Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1959, vol. 2, p. 225. [↑](#footnote-ref-81)
82. Ibidem. [↑](#footnote-ref-82)
83. Cfr. ibídem. [↑](#footnote-ref-83)
84. Sobre el Regente Heredia, HEREDIA Y MIESES, José Francisco, *Memoria sobre las Revoluciones de* *Venezuela…precedidas de un Estudio biográfico de D. Enrique Pinieyro*, Garnier Hermanos, Paris, 1895; HEREDIA Y MIESES, José Francisco, *Memorias del Regente Heredia (de las Reales Audiencias de Caracas y México) divididas en cuatro épocas: Monteverde, Bolívar, Boves, Morillo*, Ed. América, Madrid, 1916; HEREDIA Y MIESES, José Francisco, *Memorias del Regente Heredia*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1986. Cfr. LÓPEZ BOHÓRQUEZ, Alí, *Los Regentes de la Real Audiencia de Caracas.* *Legislación y Actuación (1786-1821)*, en AA, VV. (Feliciano BARRIOS PINTADO, Coord.), *Derecho y Administración Pública en las Indias Hispánicas (XII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Toledo, 19-21 de octubre 1998)*, Universidad de Castilla-La Mancha / Cortes de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002, pp. 937-938. [↑](#footnote-ref-84)
85. Cfr. sobre Casa León y el Regente Heredia, BRICEÑO-IRAGORRY, Mario, en dos de sus trabajos *mayores* que vieron la luz en la segunda mitad de los años 40 del siglo XX: *Casa León y su tiempo,* de 1946 [Libros de El Nacional / Editora CEC, Caracas, 2009], y *El Regente Heredia o la Piedad Heroica* de 1947 [Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1986].En *Casa León y su tiempo* Mario Briceño señala con fortaleza algunas de las realidades viciosas del proceso sociopolítico venezolano; la instrumentalización del poder en función de los negocios; el maquiavelismo como constante cínica en la degradación de la vida pública.En El *Regente Heredia,* por el contrario, presenta la virtud hecha coraje; el sentido ético devolviendo la dimensión humana a la existencia; la rectitud del espíritu al servicio de una justicia amable.Briceño‑Iragorry acuñó, con el primero de los libros que he mencionado, un término de profundo sentido y amplio uso desde entonces en la política criolla: el *casaleonismo.* “El casaleonismo -escribió‑ no es el camaleonismo de quienes procuran, honrada o vilmente, adaptarse y medrar en toda política. El casaleonismo es la permanente ondulación de la sierpe de la oligarquía capitalina, opuesta a toda idea que contraríe la prepotencia de su grupo y dispuesta, en cambio, a tomar el matiz del gobierno que la apoye. Casa León es quien corrompe y destruye todo ideal de justicia, así ande envuelto en título de aparente honorabilidad y gravedad jurídica. Ha estado con todos los gobernantes, los ha explotado a todos y a todos los ha traicionado". Miguel Ángel BURELLI RIVAS, en la *Introducción General* a BRICEÑO-IRAGORRY, Mario, *Obras Completas,* (vol. 1, Ediciones del Congreso de la República, Caracas, 1988, p. XXII), refiriéndose a *Casa León y su tiempo* y *El Regente Heredia,* señala que posiblemente, “nunca, antes ni después de él, un escritor venezolano resumió en dos biografías la ambivalencia de la conciencia humana de frente al avatar político de una nación". [↑](#footnote-ref-85)
86. Cfr. QUINTERO, Inés, *La iniciativa gaditana y la Provincia de Venezuela*, en AA. VV. (ÁLVAREZ CUARTERO, Izaskun y SÁNCHEZ GÓMEZ, Julio, Eds.), *Visiones y Revisiones de la Independencia Americaba. La Independencia de América: la Constitución de Cádiz y las Constituciones Iberoamericanas*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2007, pp. 212-213. También, QUINTERO, Inés, y ALMARZA, Ángel Rafael, *Autoridad Militar vs. Legalidad Constitucional. El debate en torno a la Constitución de Cádiz. (Venezuela 1812-1814)*, en *Revista de Indias*, vol. 68, n.242, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2008, pp. 181-206. [↑](#footnote-ref-86)
87. Cfr. GABALDÓN MÁRQUEZ, Joaquín, *Francisco Isnardi, 1750-1814*, Ministerio de Educación Nacional. Caracas, 1973, p. 65. El destino de los prisioneros deportados fue variado. Juan Germán Roscio, José Cortés de Madariaga, Juan Paz del Castillo y Juan Pablo Ayala, lograron fugarse en febrero 1814. Después de no pocas peripecias y por vías disímiles todos volvieron a la lucha por la Independencia. Roscio, luego de escalas en Jamaica y Filadelfia, llegó a presidir el Congreso de Angostura y a dirigir el *Correo del Orinoco*, siendo finalmente Vicepresidente de la Gran Colombia recién creada. Cortés de Madariaga tuvo grandes enfrentamientos con Bolívar hasta su fallecimiento en Río Hacha. José Mires logró fugarse en septiembre de 1817. Ayala, Paz del Castillo y Mires volvieron a Venezuela y se reincorporaron al Ejército Libertador. Francisco Isnardi, José Antonio Barona y Manuel Ruiz continuaron en prisión hasta la Revolución Liberal de 1820 en España (*Pronunciamiento de Riego*, comienzo del Trienio Constitucional). Al quedar en libertad se produce un vacío de noticias sobre Isnardi. Barona volvió a Venezuela y su rastro se pierde a poco de su regreso. Manuel Ruiz se reincorporó al Ejército Libertador. [↑](#footnote-ref-87)
88. En la entrega del Generalísimo Miranda a Monteverde participan, además del Coronel Simón Bolívar [Caracas, 1783-Santa Marta, 1830], el Coronel Manuel María de las Casas y Reina (Gobernador Militar de La Guaira, designado por Miranda), el Dr. Miguel Peña [Valencia, 1781-Valencia, 1833] (Gobernador Civil, Jefe Político de La Guaira), Coronel Juan Paz del Castillo [Caracas, 1778-Guayaquil, 1828], Teniente Coronel Tomás Montilla [Caracas, 1787- Caracas, 1822], Coronel Luis Bernardo [Rafael] Chatillon [Perigord, Francia, ¿?-Santa Marta 1813], Coronel Miguel Carabaño Ponte [Cumaná, 1776- Ocaña, 1816], Coronel José Mires [nacido en España, 1785?- Guayaquil, 1829], Sargento Mayor Juan José Valdés, Manuel Cortés de Campomanes [Madrid, 1775? –Caracas, 1835?] (antiguo miembro del Real Colegio de Pajes, de Madrid y conspirador en la llamada Conjura de San Blas, en 1796, y ya en América, en la Conspiración de Gual y España, en 1797), Coronel Rafael del Castillo y José Landaeta [Caracas, 1780- Cumaná, 1814]. [↑](#footnote-ref-88)
89. Juan Vicente González [1810-1866] califica a Boves como el “primer caudillo de la democracia en Venezuela”. Cfr. GONZÁLEZ, Juan Vicente, *Biografía de José Félix Ribas* [1865]  *y Artículos polémicos*, (3ª. ed.), Jackson, Buenos Aires, 1957. Cfr. también en GONZÁLEZ, Juan Vicente, *Biografía de José Félix Ribas*, en *Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX. Textos para su Estudio. La Doctrina* *Conservadora*, vol. 2, Tomo IL, Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas, 1961, pp. 87-272. Laureano Vallenilla Lanz [1870-1936], considerado uno de los máximos exponentes del positivismo venezolano en su visión de la historia nacional, profundiza en ese aspecto, Cfr. VALLENILLA LANZ, Laureano, *Cesarismo Democrático* [1919], Monte Ávila, Caracas, 1990; *Cesarismo democrático y otros textos*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1991; VALLENILLA LANZ, Laureano, *Críticas de sinceridad y exactitud* [1921], Tipografía Garrido, Caracas, 1956. BRITO FIGUEROA, Federico [1921-2000], *La contribución de Laureano Vallenilla Lanz a la comprensión histórica de Venezuela*, Universidad Santa María, Caracas, 1984.Cfr. también, sobre Boves y los sucesos de 1814 en Venezuela, USLAR PIETRI, Juan, *Historia de la Revolución Popular de 1814*, Edime, Caracas/Madrid, 1972; CARRERA DAMAS, Germán, *Boves. Aspectos socioeconómicos de la Guerra de Independencia*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas, 1991; IZARD, Miguel, *El miedo a* *la revolución. La lucha por la libertad en Venezuela, 1777-1830*, Tecnos, Madrid, 1979; FERNÁNDEZ DOMINGO, Jesús Ignacio, *Boves, Primer Caudillo de América*, Idea, Oviedo, 2008; SEMPRÚN, José, *La División Infernal. Boves, vencedor de* *Bolívar*, Falcata Ibérica, Madrid, 2002. [↑](#footnote-ref-89)
90. Cfr. LOMBARDI BOSCÁN, Ángel Rafael, *Las Banderas del Rey (La visión realista de la Independencia)*, Ediciones del Rectorado, [Universidad Católica Cecilio Acosta / Universidad del Zulia], Maracaibo, 2006, pp. 145-181. [↑](#footnote-ref-90)
91. Sobre el llamado *Deseado de los pueblos* o el *Rey felón*, cfr. ARTOLA GALLEGO, Miguel, *La España de* *Fernando VII*, Espasa-Calpe, Madrid, 1999; SÁNCHEZ MANTERO, Rafael, *Fernando VII*, Arlanza, Madrid, 2001, [↑](#footnote-ref-91)
92. Cfr. COMELLAS, José Luis, *Los Realistas en el Trienio Constitucional (1820-1823)*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1958; *El Trienio Constitucional*, Rialp, Madrid, 1963; *Del Antiguo al Nuevo Régimen: hasta la muerte de Fernando VII*, Rialp, Madrid, 1981; y su *Historia de España Contemporánea*, Rialp, Madrid, 2002, pp. 45-118. Cfr. también los dos volúmenes de GIL NOVALES, Alberto, *Las Sociedades Patrióticas (1820-1823),* Tecnos, Madrid, 1975. COMELLAS, José Luis, *Los primeros pronunciamientos españoles, 1814-1820*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1958, p. 25, señala al pronunciamiento de Riego como la primera manifestación armada del liberalismo. [↑](#footnote-ref-92)
93. Cfr. un enfoque revisionista de estos hechos históricos en CASANOVA, Eduardo, *El malo de la película*, (Consulta 14 junio 2010) <http://literanova.eduardocasanova.com/index.php/2009/05/03el-malo-de-la-pelicula> [↑](#footnote-ref-93)
94. Cfr. el texto de estas cartas cuyo original reposa en el Archivo del Arzobispado de Caracas, en *Papel Periódico Ilustrado*, vol. 2, Año II, n. 35, Bogotá, 1 de marzo de 1883, consultado en la Edición de la Biblioteca Virtual de la Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá, julio 2007. (Consulta realizada el 6 de julio de 2010), cfr. <http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/paperi/v2/v35/35/ppi4.htm> [↑](#footnote-ref-94)
95. Cfr. ibidem. [↑](#footnote-ref-95)
96. USLAR PIETRI, Juan, *Historia de la Revolución Popular de 1814*, Edime, Caracas/Madrid, 1972. [↑](#footnote-ref-96)
97. CASANOVA, Eduardo, *El malo de la película* (Consulta realizada 14 junio 2010), <http://literanova.eduardocasanova.com/index.php/2009/05/03el-malo-de-la-pelicula> Como dice Eduardo CASANOVA, en *El Paraíso burlado (Venezuela desde 1498 hasta 2008. II. El paraíso en llamas (Venezuela durante la Guerra de Independencia)*: “Los partidarios de la Independencia se impusieron a la fuerza y en contra de la opinión de una abrumadora mayoría. La minoría que se impuso, en el argot político de hoy, sería calificada de ‘oligarquía’ impopular”. Cfr. <http://literanova.eduardocasanova.com/media/blogs/a/39-la-optica-del-otro.pdf>

    (Consulta 15 junio 2010) [↑](#footnote-ref-97)
98. Cfr. LEÓN TELLO, Pilar, *El Ejército Expedicionario de Costa Forme. Documentos del Conde de* *Toprrepando conservados en el Archivo Histórico Nacional*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1986. [↑](#footnote-ref-98)
99. Cfr. QUINTERO SARAVIA, Gonzalo M., *Pablo Morillo, General de dos mundos*, Planeta, Bogotá, 2005, pp. 266-276. [↑](#footnote-ref-99)
100. STRAKA, Tomás, *La voz de los Vencidos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000, p. 121. [↑](#footnote-ref-100)
101. LYNCH, John, *La Iglesia y la Independencia Hispanoamericana*, en en AA. VV. (Pedro BORGES, Director), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, I, BAC, Madrid, 1992, p. 823. [↑](#footnote-ref-101)
102. Cfr. STRAKA, Tomás, *La voz de los Vencidos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000, p. 121. [↑](#footnote-ref-102)
103. Cfr. GUTIERREZ, Jesús Eloy, *La Iglesia Católica en Venezuela durante la Primera República*, trabajo donde se estudia la posición de la Jerarquía Eclesiástica, en base a los *Memoriales* de Coll y Prat. Cfr. CONDE TUDANCA, Rodrigo, *La Iglesia Católica en los albores de la Independencia de Venezuela*. Éste autor califica la situación de la Iglesia de “próspera e influyente” en el momento de la Emancipación, señalando que el proceso independentista contribuyó a su desarticulación, pérdida de poder y unidad. (Trabajos presentados al VI Congreso de Investigación y Creación Intelectual de la Universidad Metropolitana (Caracas) (Consulta 17 junio 2010) <http://ares.unimet.edu.ve/academic/VI-congreso/libro_web_VI/documentos/pag-109.pdf> Respecto a los señalamientos de CONDE TUDANCA, habría que observar que la desarticulación y falta de unidad eclesiástica fue menor a la observada en el orden propiamente político en el propio campo republicano al iniciarse el período bélico, frente a Monteverde, primero, y luego, frente a Boves; y, también menor, en comparación a la observada en el bando realista entre el poder *de facto* de Boves y el poder *de iure* del Capitán General Cajigal. [↑](#footnote-ref-103)
104. PARRA-PÉREZ, Caracciolo, *Historia de la Primera República de Venezuela*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1992, p. 476. [↑](#footnote-ref-104)
105. Cfr. NAVARRO, Eugenio Nicolás, *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, cit., p. 254. [↑](#footnote-ref-105)
106. Cfr. <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bcopr.html> (Consulta 18 junio 2010) [↑](#footnote-ref-106)
107. Cfr. STRAKA, Tomás, *La voz de los vencidos. Ideas del partido realista de Caracas, 1810-1821*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000, p. 16. CASANOVA, Eduardo, *El malo de la película*, en <http://literanova.eduardocasanova.com/index.php/2009/05/03el-malo-de-la-pelicula> (Consulta 14 junio 2010) [↑](#footnote-ref-107)
108. Formalizado el veto de la Monarquía española al Cardenal Giustiniani, resultó elegido Papa el Cardenal Bartolomeo Alberto Capellari Pagani Gesa, quien tomó el nombre de Gregorio XVI. El veto, antiguo privilegio de las más relevantes monarquías católicas, duró hasta la elección de S. Pío X [Giuseppe Sarto], en 1903. En esa ocasión, el Emperador Francisco José, de Austria-Hungría, vetó al Cardenal Mariano Rampolla del Tindaro. S. Pío X eliminó radicalmente ese privilegio que suponía la posibilidad de inserción de intereses políticos en la elección papal. En 1831, el veto de Fernando VII a Giustiniani pretendió justificarse en la responsabilidad que el monarca español atribuía a quien había sido Nuncio en Madrid en el supuesto respaldo a los hechos revolucionarios ocurridos en la década anterior en España y sus dominios. Durante el pontificado de Gregorio XVI, la Santa Sede rompíó relaciones con España y Portugal (1835-1840). También rompió con Prusia, por el tema de los matrimonios mixtos; y con Rusia por la persecución zarista a los católicos rutenos. En la Encíclica *Mirari vos* (1832), Gregorio XVI condenó la separación entre la Iglesia y el Estado. En 1841, con la Encíclica *Afflictas in Hispania*, protestó por la injerencia del gobierno de Madrid en la supresión de órdenes religiosas e intentos de nombramientos de la jerarquía eclesiástica. Durante el papado de Gregorio XVI algunos países latinoamericanos fueron reconocidos como independientes por la Santa Sede. Cfr. LÓPEZ V., Álvaro, *Gregorio XVI y la Reorganización de la Iglesia Hispanoamericana. El paso del régimen del Patronato a la misión como responsabilidad directa de la Santa Sede*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004. Cfr. también, los excelentes estudios de LETURIA, Pedro de, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, II, Sociedad Bolivariana de Venezuela, Roma-Caracas, 1959. [↑](#footnote-ref-108)
109. Cfr. SARANYANA, Josep-Ignasi (Dir.) y ALEJOS-GRAU, Carmen José, (Coord.), *Teología en América* *Latina*, II-2, *De las Guerras de Independencia hasta finales del Siglo XIX (1810-1899)*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt am Main, ,2008, p. 257. [↑](#footnote-ref-109)
110. Cfr. MIJARES, Augusto*, Prólogo* a ROSCIO, Juan Germán, *Obras*, Edición de la Secretaría de la X Conferencia Interamericana, Caracas, 1953. [↑](#footnote-ref-110)
111. MILIANI, Domingo, *Prólogo* a ROSCIO, Juan Germán, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1996.. [↑](#footnote-ref-111)
112. Cfr. CALDERA, Rafael [1916-2009], *Andres Bello* [1935], Monte Ávila, Caracas, 1994; Cfr. JAKŠIĆ ANDRADE, Iván, *Andrés Bello. La pasión por el orden*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001 [↑](#footnote-ref-112)
113. Cfr. PINO ITURRIETA, Elías, *La mentalidad venezolana de la Emancipación*, Eldorado, Caracas, 1991; PINO ITURRIETA, Elías, *El divino Bolívar. Ensayo sobre una religión republicana*, Alfadil, Caracas [2003], 3ª. edic. 2006.; PINO ITURRIETA, Elías, *Nada sino un hombre. Los orígenes del personalismo en* *Venezuela*, Alfadil, Caracas, 2007; QUINTERO, Inés, *La Criolla Principal*, Fundación Bigott [2003], Caracas, 2005; ROMERO, Aníbal, *La ilusión y el engaño: La Independencia* *venezolana y el naufragio del mantuanismo*, en *Politeia*, Universidad Central de Venezuela (Instituto de Estudios Políticos), vol. 24, n. 27, Caracas, julio 2001, pp. 155-178. Cfr. CARRERA DAMAS, Germán, *El culto a Bolívar*, Alfadil, Caracas, 2003. Un agudo y valiente estudio sobre la instrumentalización (y deformación) actual del pensamiento de Bolívar es el estudio de REY, Juan Carlos, *El ideario bolivariano y la democracia en la Venezuela del siglo XXI*, en *Revista* *Venezolana de Ciencia Política*, 28, Caracas, julio-diciembre 2005, pp. 167-191. [↑](#footnote-ref-113)
114. CÓRDOVA-BELLO, Eleazar, *La Independencia de Haití y su influencia en Hispanoamérica*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Caracas, 1969. Véase, también, sobre Haití y la influencia del proceso haitiano en la Independencia Hispanoamericana, von GRAFENSTEIN, Johanna, *La revolución* *Haitiana, 1789-1804*, en AA. VV. (RODRÍGUEZ O., Jaime E., Coord.), *Revolución, Independencia y las nuevas naciones de América*, Fundación Mapfre Tavera, Madrid, 2005, pp. 41-60. [↑](#footnote-ref-114)
115. Cfr. CARRERA DAMAS, Germán, *Boves. Aspectos socioeconómicos de la Guerra de Independencia*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas, 1991. Cfr. también sobre los temores de Bolívar frente a la *pardocracia*, REY, Juan Carlos, *El ideario bolivariano y la democracia en la Venezuela del siglo XXI*, en *Revista* *Venezolana de Ciencia Política*, 28, Caracas, julio-diciembre 2005, pp. 167-191. [↑](#footnote-ref-115)
116. Cierta mitología republicana pretendió hacer de Simón Rodríguez en Venezuela una especie de Rousseau americano que encontró su *Emilio* en Bolívar. Después de las investigaciones de Manuel Pérez Vila [1922-1991] sobre la formación intelectual del Libertador [Cfr. PÉREZ VILA, Manuel, *La Formación Intelectual del Libertador*, Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas, 1979 (2ª. ed)]. nadie, con seriedad, es capaz de repetir la incalculable cantidad de leyendas, carentes de asidero real, forjadas por la imaginación o el sectarismo. Algunos pensaron, con lógica estrecha, que la exaltación de Simón Rodríguez imponía la marginación de Andrés Bello. Tremenda necedad producto del fanatismo ideologizado. [↑](#footnote-ref-116)
117. Cfr. BELLO, Andrés, *Calendario Manual y Guía Universal de Forasteros en Venezuela para el año de* *1810, con superior permiso*, Ministerio de Educación Nacional, Caracas, 1952. [↑](#footnote-ref-117)
118. Cfr. CREMA. Edoardo, *La presencia en Italia de Andrés Bello*, Universidad central de Venezuela, Caracas, 1963; CREMA, Edoardo, *Los dramas psíquicos y estéticos de Andrés Bello*, Ediciones de la Presidencia de la República, caracas, 1973. [↑](#footnote-ref-118)
119. SÁNCHEZ GARCÍA, Antonio, *José Cortés de Madariaga (1766-1826)*, Libros de *El Nacional*, Caracas, 2007. [↑](#footnote-ref-119)
120. . ROSCIO, Juan Germán, *Obras*, 3, Ministerio de Educación Nacional, Caracas, 1953, pp. 45-46. [↑](#footnote-ref-120)
121. Cfr. LOSSADA, Benito Raúl, *Juan Germán Roscio, (1763.1821),* Ediciones de la Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1953. [↑](#footnote-ref-121)
122. Francisco José de Rivas y José Cortés de Madariaga firman el Acta del 19 de abril de 1810 como “Diputados del Clero y del Pueblo”. [↑](#footnote-ref-122)
123. LEAL, Ildefonso, *Historia de la Universidad de Caracas (1721-1827)*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963, p. 89. [↑](#footnote-ref-123)
124. *Libro de Actas del Supremo Congreso de Venezuela 1811-1812*, Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1959, p. 162. [↑](#footnote-ref-124)
125. Ibidem, p. 181 [↑](#footnote-ref-125)
126. Citado por GRASES, Pedro (1960). *Nuevos Temas de Bibliografía y Cultura Venezolana*, Universidad del Zulia, Maracaibo, 1960., p. 82. [↑](#footnote-ref-126)
127. Cfr. CASTRO LEIVA, Luis, *La Gran Colombia, una ilusión ilustrada*, Monte Ávila, Caracas, 1984. [↑](#footnote-ref-127)
128. Cfr. LECUNA, Vicente, *Cartas del Libertador*, II, Banco de Venezuela / Fundación Vicente Lecuna, Caracas, 1964, p. 431. [↑](#footnote-ref-128)
129. Cfr. Documento de Archivo Privado en Proceso de Clasificación [Fondo David Mejía Velilla /Archivo Familiar de Santiago Arroyo]. Documento relativo al Proyecto del Consejo de Ministros para establecer en Colombia una Monarquía Constitucional, con la aprobación del Congreso Constituyente de 1829. Agradezco a las Profesoras Marcela REVOLLO y Alba Irene SÁCHICA BERNAL, del Departamento de Historia del Instituto de Humanidades de la Universidad de La Sabana, el acceso a tales fuentes. El tema es históricamente conocido. José Manuel GROOT [Bogotá, 1800- Bogotá, 1878] (en su clásica *Historia Eclesiástica y Civil de Nueva* *Granada* [5 vol.], Editorial ABC, Bogotá, 1953, Capítulo CIII, reproducido en GROOT, José Manuel, *Historias y Cuadros de Costumbres*, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá, 1951, pp. 291-310) da cuenta del testimonio de uno de los autores del Proyecto, José Manuel Restrepo; de cómo si el mismo contó con el respaldo del Consejo de Ministros fue rechazado, desde Popayán, por el Libertador. La propuesta de José Manuel Restrepo [La Sabaneta, Envigado1781-Bogotá, 1863] al Congreso Constituyente [*Congreso Admirable*] de 1829, recogía la propuesta semejante de José María del Castillo y Rada en la Convención de Ocaña, en 1828. Pueden verse, también, los documentos respectivos en la Biblioteca Nacional de Colombia [Antiguo Archivo Nacional]. Cfr. también sobre el tema el texto del General Tomás Cipriano de MOSQUERA [Popayán, 1798- Popayán,1878], *Memorias sobre la vida del Libertador Simón Bolívar*, Litografía Arco [Banco del Estado], Bogotá, 1980, Tomo II, pp. 38-39. Hay que precisar, sin embargo, que la discusión sobre el tema del monarquismo neogranadino y la opinión del Bolívar del ocaso excede, para su adecuado tratamiento, el espacio de estas líneas. En su misiva, fechada en Guayaquil, de 5 de agosto de 1829, dirigida al Coronel Patricio Campbell, Encargado de Negocios de su Majestad Británica, Bolívar escribe: “Lo que V. se sirve decirme con respecto al nuevo proyecto de nombrar un sucesor de mi autoridad que sea príncipe europeo, no me coge de nuevo, porque algo se me había anunciado con no poco misterio, y algo de timidez, pues conocen mi modo de pensar”; agrega que la idea tiene “mil inconvenientes” y que está dispuesto “a dejar el mando en este próximo congreso”. Pero en la misma misiva añade: “estoy muy lejos de oponerme a la reorganización de Colombia conforme a las instituciones experimentadas de la sabia Europa” Y continúa: “Por el contrario, me alegraría infinito y reanimaría mis fuerzas para ayudar a una obra que se podría llamar de salvación y que se conseguiría no sin dificultad sostenidos nosotros de la Inglaterra y de la Francia. Con estos poderosos auxilios seríamos capaces de todo, si ellos, no. Por lo mismo yo me reservo para dar mi dictámen definitivo cuando sepamos qué piensan los gobiernos de Inglaterra y de Francia sobre el mencionado cambio de sistema y la elección de dinastía”. Cfr. MOSQUERA, Tomás Cipriano de, *Memorias sobre la vida del Libertador Simón Bolívar*, cit., II, Documento 163, pp. 301-302. A fines de ese mismo año 1829, la opinión de Bolívar es oficialmente contraria. Así, en Nota del Secretario General del Ministerio del Interior [José D. Espinar, Panamá 1791-Arica, 1865] para el Ministro del Exterior [José Rafael Revenga, El Consejo, Aragua1786-Caracas, 1852], fechada en el Cuartel General en Japio el 18 de diciembre, se lee: “Versándose el acta del Consejo Ministerial sobre fundar una Monarquía, cuyo trono (cualquiera que fuese su denominación) debía ocupar S. E. el Libertador Presidente, y por lo mismo sostener a todo trance sus cimientos a beneficio del sucesor, S. E. creyó su deber improbarlo, porque su misma consagración a la causa pública sería infructuosa desde que, mancillada su reputación por un acto contradictorio de su causa y de sus principios, entrase en la trillada senda de los Monarcas”. Cfr. ibidem, Documento 132, pp. 300-301. [↑](#footnote-ref-129)
130. La raíz filosófica del anti-politicismo liberal fue plasmada, también, históricamente por Rousseau. Para él, la política era un teatro y los políticos unos actores. El odio rousseauniano a la representación teatral se trastoca en su odio a la representación política. Cuando Jean-Baptiste Le Rond d’Alembert publica en la *Encyclopédie* un artículo sobre Ginebra, Rousseau se apresura a escribir la *Lettre a M. d’Alembert sur les spectacles* (1758). Allí se opone a la creación de un teatro en Ginebra. Para él, el teatro es algo maléfico, fundado en la presunción y en la vanidad. Señala como totalmente perverso y corrupto el oficio de actor. (“Es el arte de fingir: el arte de asumir una personalidad diferente a la propia, de aparentar lo que no se es”). En el *Contrato Social* convierte su aversión a la representación teatral en aversión a la representación política: a su entender, la una es tan vituperable como la otra. En su opinión, los representantes políticos no pueden, en realidad, representar a sus electores, pues al ser elegidos se convierten en gobernantes. Por eso, Rousseau considera que el gobierno representativo es de naturaleza fraudulenta. Muchos sedicentes radicales partidarios de la *democracia basista*, tienen, en realidad, una vecindad de pensamiento con Rousseau mayor de la que suponen y desearían. J. J. Rousseau fue, más que un constante actor, un intelectual que hizo de su existencia una permanente simulación, quizá como consecuencia de su paranoia. Recuérdense, p. e., las demoledoras verdades sobre Rousseau que Jacques Maritain presenta en el ensayo inicial de *Tres Reformadores* (Cfr. MARITAIN, Jacques, *Tres Reformadores. Lutero, Descartes, Rousseau*, EPESA, Madrid, 1948). la puesta en evidencia de su descarada e insincera representación personal que hace Paul Johnson en el extenso ensayo que está al comienzo de *Los Intelectuales;* el *Rousseau*, de Robert Spaemann ( *Rousseau. Bürger ohne Vaterland: von der Polis zur Natur*, Piper, München, 1980); la obra crítica de Jakob Herman Huizinga, *Rousseau: el santo auto-hecho* (*Making of a saint: the tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*, Hamilton, London, 1976); o la insustituible trilogía crítica sobre Rousseau, producto de la exhaustiva investigación de Maurice Cranston [fallecido en 1993] (Cfr. CRANSTON, Maurice William, *Jean-Jacques. The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754*, University of Chicago Press, Chicago, 1991; *The Noble Savage. Jean-Jacques Rousseau, 1754-1762*, University of Chicago Press, Chicago, 1991; *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity*, University of Chicago Press, Chicago, 1997).; así como su lección magistral de (sobre *Ética y Política*) en la inauguración de su cátedra en la *London School of Economics,* publicada, en su momento, en la revista mexicana *Vuelta,* de Octavio Paz Cfr. CRANSTON, M., *Ética y Política*, en *Vuelta*, 14, México, septiembre 1987, pp. 11-17). La fobia anti-partidos, la epidemia de anti-politicismo o de supuesto apoliticismo, posee un *fundamento clásicamente liberal, substancialmente individualista y anti-democrático.* En Rousseau está, pues, el antecedente histórico de la *demonología bastarda* que pretende conjurar, como algo abominable, la representación política. La política, si a veces es teatro, o si tiene algo de teatro, como pudiera afirmarse, en mayor o menor medida, de cualquiera de las funciones sociales, puede (y debe) constituir, vivida con dignidad y coraje, una comprometida y exigente artesanía de la libertad. [↑](#footnote-ref-130)
131. Mijares (Cfr. MIJARES, Augusto*, Prólogo* a ROSCIO, Juan Germán, *Obras*, Edición de la Secretaría de la X Conferencia Interamericana, Caracas, 1953) destaca, acertadamente, el “exaltado fervor” de Roscio respecto al sufragio. Por ello luce improbable el impacto del *Contrato Social* en su obra. En efecto, el *Contrato* (escrito en 1754 pero sólo publicado en 1762) refleja, respecto a la representación política, la obsesiva aversión de Rousseau a la representación teatral. Rousseau consideraba que una y otra eran igualmente vituperables. Más aún: Rousseau consideraba, que el gobierno representativo era de naturaleza fraudulenta en cuanto, a su modo individualista de ver, los representantes políticos no podían representar a los electores, pues al ser elegidos se convertían en gobernantes. Acierta Mijares, a mi entender, cuando considera que *El Triunfo de la* *Libertad sobre el Despotismo* es “una nutrida y cuidadosa síntesis de principios morales y políticos”. Considera que el mérito principal de dicha obra está en su sinceridad, en cuanto resulta “un debate del autor consigo mismo”. [↑](#footnote-ref-131)
132. Cfr. BLANCO, Eduardo, *Venezuela Heroica*, [1881], Monte Ávila, Caracas, 1986. [↑](#footnote-ref-132)
133. Cfr. LEAL CURIEL, Carole, *‘L’arbre de la discorde…la guerre, la desolation’: Étude sur le phénomène* *social de la militarisation (Venezuela 1810-1814)*, Mémoire de DEA, Paris, Université de Paris I, 1992. [Cfr. versión castellana *El árbol de la discordia*, en *Anuario de Estudios Bolivarianos*, n. 6, pp. 133 y ss., Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1997]. [↑](#footnote-ref-133)
134. HÉBRARD, Veronique, *¿Patricio o Soldado: qué “uniforme” para el ciudadano? El hombre en armas en la construcción de la nación. (Venezuela, 1ª. Mitad del Siglo XIX)*, en *Revista de Indias*, vol. 62, n. 225, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2002, pp. 429-462. [↑](#footnote-ref-134)
135. Cfr. IRWIN, Domingo, BUTTÓ, Luis Alberto y LANGUE, Frédérique, *Control Civil y Pretorianismo en Venezuela. Ilusiones y realidades históricas*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2006; IRWIN, Domingo y MICETT, Ingrid, *Caudillos, Militares y Poder. Una historia del pretorianismo en Venezuela*, Universidad Pedagógica Experimental Libertador / Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2008. [↑](#footnote-ref-135)
136. Se cita según la segunda reimpresión, de la Imprenta de M. Carey e Hijos, Filadelfia, 1821. [↑](#footnote-ref-136)
137. Cfr. CARMONA, Giselle I. y ARTEAGA SANTOYO, Armando, *Fray Servando Teresa de Mier. Una visión en los tiempos*, [1ª. ed. Senado de la República, México, 2004], 2ª. ed. corregida y aumentada, Ayuntamiento de Monterrey, Monterrey, 2007, p. 234. [↑](#footnote-ref-137)
138. Cfr. SARANYANA, Josep-Ignasi (Dir.) y ALEJOS GRAU, Carmen José, *Teología en América Latina*, vol. II/2, *De las Guerras de Independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899),* Iberoamericana/Vernuert, Madrid/Frankfurt am Main, 2008, p. 257. [↑](#footnote-ref-138)
139. ROSCIO, Juan Germán, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, M. Carey e Hijos, Filadelfia, 1821, p. iv. [↑](#footnote-ref-139)
140. Ibidem, p. v. [↑](#footnote-ref-140)
141. Ibidem, p. vi. [↑](#footnote-ref-141)
142. Ibidem, p. 18. [↑](#footnote-ref-142)
143. Ibidem, p. 26. [↑](#footnote-ref-143)
144. Ibidem, p. 27. [↑](#footnote-ref-144)
145. Ibidem, p. 42. [↑](#footnote-ref-145)
146. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae., q. 90, a. 1. [↑](#footnote-ref-146)
147. ROSCIO, Juan Germán, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo,* cit., p. 52. [↑](#footnote-ref-147)
148. Cfr. ibídem, p. 62. [↑](#footnote-ref-148)
149. Cfr. ibídem, pp. 67 y ss. [↑](#footnote-ref-149)
150. Ibidem, p. 91. [↑](#footnote-ref-150)
151. Ibidem, p. 92. [↑](#footnote-ref-151)
152. Ibidem, p. 94. [↑](#footnote-ref-152)
153. Ibidem, p. 96. [↑](#footnote-ref-153)
154. Ibidem, pp. 102-103 [↑](#footnote-ref-154)
155. Ibidem, p. 105. [↑](#footnote-ref-155)
156. Ibidem, p. 106. [↑](#footnote-ref-156)
157. Ibidem, p. 193, [↑](#footnote-ref-157)
158. Ibidem, p. 194. [↑](#footnote-ref-158)
159. MARIANA, Juan de, *Del Rey y de la Institución y de la Dignidad Real* (Traducción de la ed. latina por Eduardo BARRIOBERO Y HERRÁN), Espasa-Calpe, Madrid, 1930. [↑](#footnote-ref-159)
160. ROSCIO, Juan Germán, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo,* cit., p. 195 [↑](#footnote-ref-160)
161. MARIANA, Juan de, *Del Rey y de la Institución y de la Dignidad Real*, cit., pp. 111-135. [↑](#footnote-ref-161)
162. Cfr. ROSCIO, Juan Germán, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo,* cit capítulos XXXII, XXXIII y XXXIV. [↑](#footnote-ref-162)
163. Cfr. Ibidem, capítulos XXXVI y XXXVII. [↑](#footnote-ref-163)
164. Roscio parece referirse a la llamada *Donación de Constantino*. El poder temporal del Papado no fue consecuencia de la búsqueda directa del poder por el Sumo Pontífice, en términos histórico-políticos. La verdad histórica es que el inicio del poder temporal de los Papas, que terminaría en 1870 (con lo que en la historia de la Italia moderna significó el *Risorgimento*, la unidad geográfica y política en torno a la Casa Real de Saboya, con Vittorio Emmanuele II como cabeza del Estado y con el Conde Cavour [Camillo Benso] como cabeza del gobierno) encuentra su explicación en el trágico desmoronamiento del Imperio de Occidente y la caída de Roma en poder de los bárbaros, que, con Alarico [el 408], la saquean inmisericordemente. La población aterrada y desprotegida, ante tal vacío de poder civil y militar, acudió, en petición de protección y auxilio, al Romano Pontífice, quien, en la medida de sus posibilidades y como respuesta a una petición humanitaria, comenzó a ejercer las funciones políticas que en el Imperio de Occidente desempeñaba la autoridad imperial desvanecida. Así, el Papado, históricamente hablando, no despojó a nadie del poder en la constitución de los que serían conocidos como Estados Pontificios. Ocupó, sí, un vacío como resultado de una necesidad de coyuntura. Y, con el tiempo, lo interino adquirió ribetes de permanente. La leyenda de la *Donación de Constantino* [*Donatio Constantini*] como origen del poder temporal del Papado, que suponía que el Emperador Constantino había entregado el territorio del centro de Italia al Romano Pontífice, para que lo rigiera políticamente, quedó como una fábula medieval, sin asidero o fundamentación histórica, desde las investigaciones filológicas de Lorenzo Valla. Valla [1406/1407-1457] demostró [*Declamazione contro la Donazione di Constantino*, 1440], que el supuesto Decreto Imperial de Constantino I [306-337] que reconocía al Papa Silvestre I [314-335] como soberano, donándole la ciudad de Roma y el Imperio Romano de Occidente, era apócrifo y que no podía haber sido datado cerca del año 300. De hecho, en realidad, el Papa aparece convertido formalmente en señor temporal, Jefe de los Estados Pontificios, a partir del s. VIII. Fue entonces cuando el poder político *de facto* se transformó en poder político *de iure*. Semejante proceso no se entiende si no se toma en cuenta la crisis y decadencia del Imperio Romano de Occidente y el vacío del *imperium* en su seno antes mencionado. Cuando Pipino el Breve, Rey de los Francos y *Patricium Romanorum*, considerando extinguida la dinastía Merovingia el 752, concedió a la Sede de Pedro las regiones de la Península Italiana, antes en manos de los Longovardos, allí puede ubicarse históricamente la constitución de los Estados Pontificios. Cristalizó, así, un proceso en marcha desde hacía tres siglos. Fueron los Papas, en efecto, quienes tuvieron que enfrentar (y en no pocas ocasiones convencer) a las distintas oleadas bárbaras que llegaban a Roma, para que la Ciudad Eterna fuera respetada y sus habitantes no padecieran los rigores inhumanos y vejatorios de los saqueos derivados de la otorgación de la ciudad como botín a las fuerzas ocupantes. El Papado no buscó ese poder; le fue pedido que lo ejerciera, realizando acciones diversas a las derivadas de su estricta naturaleza eclesiástica, por el propio pueblo afectado, que, en medio de aquella larga temporada de crisis, desplomado el poder propiamente político en el que había sido el eje del Imperio de Occidente, vio en el Sumo Pontífice no sólo la guía espiritual sino, adicionalmente, el principio unitario de poder que la Urbe necesitaba ante la ausencia total del *imperium* político en la forma conocida en los tiempos precedentes. Los Estados Pontificios se evaporan, prácticamente, en la geografía italiana durante el llamado *exilio de Avignon*. La anarquía, con su inseparable secuela de inseguridad, se había enseñoreado de aquellos territorios. En la Urbe, lo más cercano a un gobierno local, estuvo representado, después de negras décadas de desgobierno, por el radicalismo retórico del llamado partido popular de Cola di Rienzo. La restauración de los Estados Pontificios fue, así, el resultado de su previa pacificación. En esa tarea histórica, que facilitó el regreso del Papa a Roma y el fin del tiempo de Avignon, tuvo actuación destacada el Cardenal español Gil [Álvarez Carrillo] de Albornoz [*circa* 1300-1367], Arzobispo de Toledo. Dicha restauración exigió un esfuerzo político-militar continuado. [↑](#footnote-ref-164)
165. Cfr. ROSCIO, Juan Germán, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo,* cit, capítulos XLI y XLII. [↑](#footnote-ref-165)
166. Cfr. Ibidem, capítulo XLIII. [↑](#footnote-ref-166)
167. Cfr. Ibidem, p. 287. [↑](#footnote-ref-167)
168. Ibidem, p. 291. [↑](#footnote-ref-168)
169. Ibidem, p. 304. [↑](#footnote-ref-169)
170. Ibidem, p. 311. [↑](#footnote-ref-170)
171. Ibidem. [↑](#footnote-ref-171)
172. Ibidem, p, 314. [↑](#footnote-ref-172)
173. Ibidem, pp. 317-318. [↑](#footnote-ref-173)
174. Cfr. ibídem, pp. 324-325. [↑](#footnote-ref-174)
175. Ibidem, p. 329. [↑](#footnote-ref-175)
176. Ibidem, p. 330. [↑](#footnote-ref-176)
177. Ibidedm, p. 333. [↑](#footnote-ref-177)
178. Ibidem, p. 339. [↑](#footnote-ref-178)
179. Ibidem, pp. 339-340 [↑](#footnote-ref-179)
180. Juan Díaz Porlier [Cartagena de Indias, 1788-La Coruña, 1815] fue un destacado militar español. Junto a su tío Rosendo Porlier y Asteguieta [Lima, 1771- 1819?], relevante marino militar español, participó en las batallas de Cabo Finisterre y Trafalgar. Pasó de la Marina al Ejército y participó durante 6 años en la guerra de guerrillas contra el invasor francés. En ese tiempo fue apodado El Marquesito o El Marquesillo. Acabó la Guerra de Independencia en España, siendo uno de los más jóvenes Mariscales de Campo. Habiendo, pues, luchado por el regreso al trono de Fernando VII, reaccionó contra él cuando el Monarca traicionó la Constitución de Cádiz (1812), la llamada *la Pepa*, por haber sido promulgada por las Cortes Generales el 19 de marzo de 1812, día de S. José. Luego de distintas penas y procesos fue condenado a muerte por sedición, siendo ahorcado en La Coruña el 3 de octubre de 1815. Tenía al morir sólo 27 años. Para una visión de Díaz Porlier menos entusiasta que la de Roscio, cfr. ESDAILE, Charles, *La Guerra de* *Independencia. Una nueva historia*, Crítica, Barcelona, 2003, p. 306. [↑](#footnote-ref-180)
181. MORALES PINO, Luz Ainai, *Juan Germán Roscio: la subversión de la palabra*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2008, pp. 11-13. [↑](#footnote-ref-181)
182. Cfr. ibídem, pp. 33-45. [↑](#footnote-ref-182)
183. Sigo en todo este enfoque la línea expuesta en el capítulo inicial de RHONHEIMER, Martin, *La filosofía política di Thomas Hobbes. (Coerenze e contradizzioni di un paradigma)*, Armando Editore, Roma, 1997. [↑](#footnote-ref-183)
184. Cfr. sobre Burke y Roscio, VIRTUOSO, Francisco José, *La crisis de la catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2001 [↑](#footnote-ref-184)
185. PINO ITURRIETA, *Elías*, Prólogo a la obra de VIRTUOSO, Francisco José, *La crisis de la catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2001, p. 7. [↑](#footnote-ref-185)
186. AVELEDO COLL, Guillermo Tell, *“En nombre de Dios Todopoderoso” (El republicanismo católico venezolano a través de la polémica alrededor de la libertad de cultos en la Caracas de 1811),* en *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas*, Universidad Central de Venezuela, n. 124, Caracas, 2002, pp. 1-24. Cfr. también sobre este tema, AVELEDO COLL, Guillermo Tell, *República y Religión durante la crisis de la sociedad colonial venezolana*, en AA. VV., *Miranda, Bolívar y Bello: Tres tiempos del pensar latinoamericano. VI Jornadas de Historia y Religión*, Universidad católica Andrés Bello, Caracas, 2007. [↑](#footnote-ref-186)
187. AVELEDO COLL, Guillermo Tell, *“En nombre de Dios Todopodseroso” (El republicanismo católico venezolano a través de la polémica alrededor de la libertad de cultos en la Caracas de 1811),* en *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas*, Universidad Central de Venezuela, n. 124, Caracas, 2002, p. 9. [↑](#footnote-ref-187)
188. Cfr. LETURIA, Pedro de, *La Encíclica de Pío VII (30 de enero de 1816) sobre la Revolución Hispanoamericana*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1948. [↑](#footnote-ref-188)
189. Las palabras del futuro Pío VII fueron las de la Homilía de Navidad, en la Nochebuena de 1797, en la cual el Cardenal Barnaba Chiaramonti, Obispo de Imola, acató la República Cisalpina. En esa ocasión, el prelado señaló que la forma democrática de gobierno, más que colidir con el Evangelio, exigía en gobernantes y gobernados virtudes eminentemente evangélicas. [↑](#footnote-ref-189)
190. Aquí está citada según la versión de LETURIA, Pedro de, *La Encíclica de Pío VII (30 de enero de 1816) sobre la Revolución Hispanoamericana*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1948, pp. 37-38. [↑](#footnote-ref-190)
191. Cfr. LETURIA, Pedro de, ibídem, pp. 38-39. [↑](#footnote-ref-191)
192. Ibidem, p. 3 [↑](#footnote-ref-192)
193. LETURIA, Pedro de, *La acción diplomática de Bolívar ante Pío VII (1820-1823) a la luz del Archivo* *Vaticano*, Razón y Fe, Madrid, 1925, p. 84. [Hay edición de La Gran Pulpería del Libro Venezolano, Caracas, 1984] [↑](#footnote-ref-193)
194. Cfr.GIL FORTOUL, José,  *Historia Constitucional de* *Venezuela*, Ministerio de Educación Nacional, Caracas, 1953, I, p. 338. [↑](#footnote-ref-194)
195. Ibídem, p. 339. [↑](#footnote-ref-195)
196. Cfr. MANCINI, Jules, *Bolivar et l’Emancipation des Colonies Espagnoles, des origins à 1815*, Perrin, Paris, 1912, p. 533. [↑](#footnote-ref-196)
197. Cfr. la reproducción de la misma en LETURIA, Pedro de, *La Encíclica de Pío VII (30 de enero de 1816) sobre la Revolución Hispanoamericana*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1948, pp. 86-88 (Documento 29). [↑](#footnote-ref-197)
198. Cfr. JAKŠIĆ ANDRADE, Iván, *Andrés Bello. La pasión por el orden*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001, pp. 107-108. [↑](#footnote-ref-198)
199. Ibidem, p. 108. [↑](#footnote-ref-199)