



Theologica Xaveriana

ISSN: 0120-3649

revistascientificasjaveriana@gmail.com

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

PLATA QUEZADA, WILLIAM ELVIS

Religión y movimiento social: la Cédula del común y la insurrección de los Comuneros. Nueva
Granada (1781)

Theologica Xaveriana, vol. 61, núm. 172, julio-diciembre, 2011, pp. 473-508

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191022561002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Religión y movimiento social: la *Cédula del común* y la insurrección de los Comuneros. Nueva Granada (1781)*

WILLIAM ELVIS PLATA QUEZADA**

RESUMEN



I artículo busca aportar a la historia de las relaciones entre cristianismo y cambio político-social a partir de un análisis a la llamada Cédula del común, panfleto escrito en verso, cuya autoría se atribuye a un fraile dominico, difundido entre los Comuneros que participaron en el levantamiento de mayo de 1781 contra las autoridades del Virreinato de Nueva Granada. Plantea la hipótesis de que, en sociedades signadas por el cristianismo, lo religioso puede ser un poderoso germe y animador de los movimientos políticos-sociales, o un instrumento de las autoridades, para contener y disolver tales movimientos.

Palabras clave: Historia de Colombia, insurrección de los Comuneros, Cédula del común, catolicismo, escolástica, dominicos.

* Resultado parcial del proyecto “Crisis y disolución de la vida religiosa en Colombia. 1767-1861”, entre 2004 y 2008, en el marco de una tesis doctoral en Historia, en la Universidad Católica de Lovaina (FUNDP Namur), bajo la dirección del profesor Pierre Sauvage, S.J. Se incorporan reflexiones posteriores discutidas en el Grupo de Estudios del Hecho Religioso “Sagrado y Profano”, nodo UIS. Fecha de recibo: 14 de marzo de 2011. Fecha de evaluación: 2 de junio de 2011. Fecha de aprobación: 2 de agosto de 2011.

** Historiador (1997); Magíster en Historia (2001), Universidad Nacional de Colombia (Bogotá); Doctor en Historia (2008), Les Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix (Université Catholique de Louvain, Namur). Profesor asistente, Escuela de Historia, Universidad Industrial de Santander (Bucaramanga); miembro del Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Religión, Sociedad y Política, GIERSP, y del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones, ICER. Correo electrónico: weplataq@uis.edu.co

RELIGION AND SOCIAL MOVEMENT: THE CÉDULA DEL COMÚN
AND THE INSURRECTION OF THE COMUNEROS.
NUEVA GRANADA (1781)

Abstract

This article wants to enrich the history of the relations between Christianity and the social-political change from an analysis to the so-called Cédula del Común, a leaflet written in verse and whose authorship is attributed to a Dominican friar. That leaflet was spread among the Comuneros who participated in the insurrection against the authorities of the Viceroyalty of Nueva Granada in May 1781. It is proposed a hypothesis in which in societies marked by Christianity religiousness can be a powerful germ and motivator for political-social movements, or an instrument for the authority to contain and dissolve such movements.

Key words: *Colombian history, Comuneros' insurrection, Cédula del común, Catholicism, Scholastics, Dominicans.*

RELIGIÃO E MOVIMENTO SOCIAL: A IDENTIDADE DO COMUM
E A INSSURREIÇÃO DOS PEBLEUS. NUEVA GRANADA (1781)

Resumo

Este artigo busca aportar à história das relações entre cristianismo e mudanças político-social a partir de uma análise a chamada Identidade do comum, panfleto escrito em versos, cuja autoria atribui-se a um frade dominicano, difundido entre os pebleus que participaram no levantamento de Maio de 1781 contra as autoridades do vice-reinado de Nova Granada. Subscreve a hipótese de que, na sociedade marcada pelo cristianismo, o religioso pode ser um poderoso gerem e animador dos movimentos políticos-sociais, ou um instrumento das autoridades, para conter e desfazer tais movimentos.

Palavras chave: *História de Colômbia, insurreição dos Pebleus, Identidade comum, catolicismo, escolástica, dominicanos.*

JUSTIFICACIÓN

La publicación de un artículo de naturaleza histórica en una revista teológica puede justificarse desde tres perspectivas:

- Por una parte, en que el análisis histórico de acontecimientos y procesos generados en torno del hecho religioso contribuye en gran modo al desarrollo de la teología, especialmente de la contextual, la que surge de la reflexión sobre la realidad en contextos y espacios determinados; a fin y cuentas, el cristianismo se desarrolla en sociedades y culturas y está en constante relación con ellas, de manera que afecta y es afectado por tal relación.
- Por otra parte, no sobra recordar cuán estrechamente ha estado vinculada la historia a la teología, desde el origen mismo de la primera; no en balde, la historia era uno de los elementos preferidos por los padres de la Iglesia para sus reflexiones, dada la trascendencia de la *encarnación*: Dios en la historia. Durante mucho tiempo, incluso, una rama de la historia, la *historia eclesiástica*, llegó a estar al servicio de la teología, especialmente de la apologética. El discurso catequético cristiano básico es un discurso en la historia (*historia de la salvación*).
- Finalmente, recurrir a la historia y a otras disciplinas sociales como método o base de análisis ha sido explorada por no pocos teólogos del último tiempo.¹

Villa del Socorro, lunes 16 de abril de 1781, día de mercado. Más de un mes llevan ya los tumultos de personas de la región contra las autoridades del virreinato, debido a los estancos establecidos al cultivo del tabaco y al aguardiente, y por el establecimiento de nuevos impuestos. Ese día, unas 2.000 per-

¹ Algunos textos que reflexionan sobre la relación entre historia y teología, son, entre otros: Evangelista Vilanova, "Historia y teología" (*XX siglos* Vol. 9, No. 35 [1998]: 52-60; José Luis Illanes, *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia* (Madrid: Rialp, 1997); Hans Urs Von Balthasar, *Teología de la historia* (Madrid: Encuentro, 1992); Bernhard Welte, "El camino de la teología frente a la nueva comprensión de la historia" (Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Teología* 12 [1968]: 57-74); Henri De Lubac, *Theologie dans l'histoire* (Paris: Desclée de Brouwer, 1990). En nuestro contexto: José Uriel Patiño, "Aportes de la teología a la historia de la Iglesia en Colombia durante la segunda mitad del siglo XX" (*Theologica Xaveriana* 134 [2000]: 211-222).

sonas provenientes de los pueblos y campos de la región se amotinan ante la lectura de un libelo procedente de Santa Fe, la capital de la Nueva Granada.

Dicho panfleto, escrito en verso, ha sido trasladado, por un sujeto de apellido Girón, a la población de Simacota, por recomendación de José de Alba. En dicha población se han sacado varias copias y algunas se han distribuido en el Socorro. En aquel tumulto, el *embajador del común*, Juan Agustín Serrano, lee los versos al compás del tambor de Isidro Molina.²

Su lectura causa revuelo en la población. Las autoridades locales, en sus informes al Rey, dirán más tarde que los versos incitaban, entre otros, a “asaltar y pasar a cuchillo todos los habitantes en la corte de Santa Fe” y de “matar lícitamente” a cualquier funcionario público que intentara reestablecer los impuestos o apresar a los participantes del movimiento comunero.³ Lo llaman “libelo difamatorio” “incendiario” y otros epítetos por el estilo.

El pueblo que escucha su lectura, por su parte, lo adopta como una especie de guía ideológica quasi-sagrada. Lo llaman *Cédula*, “con todas las prerrogativas que corresponden a los prescriptos de los legítimos soberanos” según afirma un testigo de la época.⁴ Otros nombres otorgados son *La santísima gaceta* y *El superior despacho*. Lo hacen publicar a voz de pregonero en varios pueblos del Nuevo Reino de Granada e imprimen varias copias, que son entregadas a los *vecinos*. Algunos –dice el testimonio de Salvador Plata– lo portan en su cuello, como símbolo de la lucha, que a partir de entonces se convierte en “santa, justa y de natural derecho”, para dar a entender que su causa se encuentra íntimamente unida a lo expresado en el texto, y conjurar asimismo cualquier idea adversa.⁵

Igualmente, el clérigo capuchino fray Joaquín de Finestrad, desde su posición de agente de la contra-insurrección, aprecia “el carácter trascendental de la *Cédula*, al decir que bajo los diversos pretextos que alegaba esparció la

² Phelan, *El pueblo y el Rey. La revolución comunera en Colombia. 1781*, 95-95.

³ Ver al respecto la relación hecha por el antiguo capitán del movimiento, don Salvador Plata, quien después se pasó a las toldas del gobierno, y fue uno de los responsables de la captura del líder José Antonio Galán. “Informe y comentarios sobre la pasada revolución, dirigidos por Salvador Plata al Rey”, Madrid, 12 de abril de 1782, en Friede (ed.), *Rebelión comunera de 1781. Documentos*, Tomo 1, 826 y 827.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

cizaña de la falsa doctrina y comunicó el mortal veneno de la desobediencia y obstinada infidelidad al orden superior y las leyes de la sociedad".⁶

Tanto los testimonios de la época como los historiadores que han estudiado el movimiento coinciden en afirmar que dicha *Cédula* contribuyó nada menos que a alentar y dar sustento ideológico al movimiento, que hasta el momento amenazaba con estancarse y quedarse en simples tumultos. John Phelan dice que los versos "clarificaron los objetivos de la lucha".⁷ ¿De cuál lucha se estaba hablando y a qué se refería dicho panfleto?

LA INSURRECCIÓN

La insurrección comunera fue consecuencia directa de la implantación, en lo económico, de un plan de reformas concebidas por la Corona española para reorganizar su imperio más eficientemente, que se conocieron como "reformas borbónicas". Una de las claves de dichas reformas fue el fortalecimiento del Estado absolutista. Por eso, se reprimieron y suprimieron los privilegios regionales, y en general, se atacó la disidencia. También se vio con malos ojos cualquier doctrina que deslegitimara el poder del soberano. De forma que si, bajo los Austria (Juan de) Mariana pudo debatir la justicia del tiranicidio y (Francisco) Suárez insistió en la base contractual del gobierno, en el Siglo de las Luces se prohibieron sus trabajos por subversivos. Por el contrario, la teoría del derecho divino de los reyes se convirtió en la virtual ortodoxia de los cálculos oficiales.⁸

Uno de los objetivos de las reformas económicas fue mejorar el sistema fiscal; para ello, se crearon nuevos impuestos: desde 1736 se implantó el monopolio del aguardiente de caña y a partir de mediados de siglo se estableció el monopolio de la venta del tabaco. Dichos monopolios fueron reforzados entre 1776 y 1780, años en que España se encontraba en guerra contra Inglaterra.

Las reformas que los Borbones llevaron a cabo en el plano económico beneficiaron sin duda a una élite criolla que se enriqueció en el periodo, pero

⁶ Ariza, *Fray Ciriaco de Archila. Primer prócer de la Independencia absoluta en Colombia y fray José Simón de Archila, preceptor y libertador del León de Apure*, 31.

⁷ Phelan, *El pueblo y el Rey*, 95.

⁸ Ibid., 272.

al tiempo afectaron hondamente a buena parte de la población, con lo cual crearon un revuelo generalizado. Ya en 1752, y en 1764-67 estallaron motines contra el monopolio del aguardiente; en 1776 y en 1779 los impuestos se intensificaron; tal ajuste fue hecho de forma más agresiva que en anteriores oportunidades.

Para garantizar tales cobros, se creó la figura del *regente* o jefe administrativo del virrey. Los primeros nominados fueron funcionarios de confianza de la Corona (especialmente de sus ministros), pero a la vez inexpertos y arrogantes. La regencia de la Nueva Granada se entregó inicialmente a Juan Francisco Gutiérrez de Piñeres.⁹ La actitud resuelta en búsqueda de ingresos fiscales emprendida por este regente provocó, en 1781, la insurrección del los Comuneros, que a juicio de muchos estudiosos, “dejó a la autoridad española al borde del colapso total”.¹⁰ En este movimiento participaron distintos personajes de varios sectores del clero que se inscribieron, tanto en el bando de los insurrectos como en el que buscaba controlar a los rebeldes.

Los impuestos contra el tabaco afectaron de manera grave la región del Guanentá, en el actual departamento de Santander, donde campesinos pobres se dedicaban a su cultivo. Así, en 1778, los habitantes se sublevaron y atacaron a los guardias del monopolio. En octubre de 1780 se presentaron disturbios en Mogotes y Simacota, y en diciembre, en Charalá.

En este contexto, Gutiérrez de Piñeres resucitó el antiguo impuesto de la Armada de Barlovento o impuesto a las ventas.¹¹ Éste fue particularmente dañino contra la gente de la región de Guanentá, porque el algodón crudo y los hilados de algodón figuraban entre los productos afectados, y en esta zona se fabricaban textiles con dicho material. Eran ya dos medios de producción vitales que se afectaban severamente.

Por tanto, los disturbios se intensificaron y estallaron generalmente en los días de mercado; pero la insurrección sólo fue adquiriendo solidez y or-

⁹ Juan Francisco Gutiérrez de Piñeres, nombrado regente de la Audiencia, llegó a la Nueva Granada proveniente de España, alrededor del año 1777. Era un hombre de sólida formación jurídica. Tras su arribo a Santa Fe, entró en conflicto con el Virrey Flórez, por la actitud del segundo de transar, algo que disgustaba al regente, representante auténtico de la mentalidad borbónica basada en los conceptos de eficiencia y racionalidad burocrática (Jaramillo, “Entre bambalinas burocráticas de la revolución comunera de 1781”, 99-105).

¹⁰ Palacios y Safford, *Colombia. País fragmentado, sociedad dividida. Su historia*, 165.

¹¹ Ibid., 166.

ganización a partir del 16 de marzo de 1781. Ese día, la gente del Socorro, la villa más importante de la región, protestó contra la Armada de Barlovento. Es famoso el episodio en el que una mujer, Manuela Beltrán, arrancó públicamente el edicto de nuevos impuestos, incitando a la revuelta.

Las manifestaciones continuaron en los pueblos vecinos y se agregaron las reivindicaciones en contra del aguardiente y del tabaco. En sus comienzos, los protagonistas visibles eran los pobres, tanto mujeres como hombres; en poco tiempo, las revueltas empezaron a ser dirigidas por personas un poco mejor ubicadas socialmente (comerciantes, carniceros, pequeños agricultores) y la rebelión tomó forma.

La presión popular logró que algunos hombres de prestigio se comprometieran en ella como líderes; también se incorporaron indígenas, liderados por Ambrosio Pisco, comerciante indígena oriundo de Funza¹², quien llegó a autoproclamarse “señor natural de Bogotá” (actual Funza). Ellos agregaron al pliego de demandas la devolución de tierras tomadas a las comunidades amerindias.¹³

La torpe reacción de Gutiérrez de Piñeres –quien buscó reprimir la revuelta sin tener medios para ello– empeoró las cosas. Los Comuneros organizaron milicias de pueblo y decidieron marchar hasta Santa Fe, la capital del virreinato. Al tiempo, otras poblaciones de las altiplanicies orientales, en el alto Magdalena y en los Llanos, siguieron los pasos de los guanentinos. Más de 60 poblaciones se sublevaron.

Al finalizar mayo de 1781, “20.000 rebeldes acampaban en Zipaquirá, a pocos kilómetros al norte de Santa Fe, capital indefensa ante esta masa de insurgentes resueltos”.¹⁴ El regente huyó, pero las autoridades reales que permanecieron en la capital, con el arzobispo Caballero y Góngora a la cabeza, evitaron la toma de la ciudad por los insurrectos. Esto se logró después de

¹² Lucena, “Los movimientos antirreformistas en Suramérica: 1777-1781. De Tupac Amaru a los Comuneros”, 26, *Digitum. Depósito institucional digital de la Universidad de Murcia*. <http://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/12797/1/Los%20movimientos%20antirreformista%20en%20Suramerica.%2017771781.%20De%20Tupac%20Amaru%20a%20los%20comuneros.pdf> (consultado en 17 de diciembre de 2010).

¹³ Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Antiguo, “Criminales contra Ambrosio Pisco por titularse señor de Chía y príncipe de Bogotá”, Santa Fe, 2 de junio de 1781”, <http://www.bibliotecanacional.gov.co/?idcategoria=39548> (consultado el 3 de diciembre de 2010).

¹⁴ Palacios y Safford, *Colombia. País fragmentado, sociedad dividida*, 167.

acceder a una lista de 35 demandas presentadas por uno de los líderes, el criollo Francisco Berbeo¹⁵, entre las cuales estaban la supresión de la Armada de Barlovento y la disminución del impuesto a las ventas. También se pactó la abolición de los monopolios de naipes y tabaco, entre otros.

El acatamiento de este convenio habría significado el abandono casi total de las medidas fiscales de las dos últimas décadas. Otros artículos del pacto reflejaban una sentida hostilidad hacia los funcionarios peninsulares: los Comuneros exigían que los altos funcionarios fuesen criollos en lugar de españoles. El arzobispo cedió a las demandas y persuadió a los rebeldes a retornar a sus hogares. Ellos obedecieron, creyentes y respetuosos de la palabra, la condición y la honestidad del arzobispo. Error fatal: el fervor cedió, llegaron de Cartagena refuerzos de tropa y el prelado consiguió restablecer el orden.

Tras la desmovilización de los rebeldes, el gobierno, liderado por el virrey Flórez –quien se encontraba de momento en Cartagena– desconoció el pacto sellado con los Comuneros, basándose en que había sido firmado bajo amenaza. En cambio, envió 500 soldados a Santa Fe, a buscar y castigar a los responsables y a restaurar el “orden”; pero uno de los líderes del movimiento, José Antonio Galán, se negó a ceder y se dedicó a organizar y sublevar a la provincia de Mariquita (actuales departamentos de Tolima y Cundinamarca), y se convirtió en una seria amenaza para el gobierno.

Gracias a la traición de Salvador Plata y otros antiguos capitanes de los Comuneros, Galán y varios de sus compañeros fueron capturados cerca de la población de Onzaga (actual Santander), la noche del 13 de octubre de 1781, y llevados a prisión. Las autoridades se dedicaron a imponer castigos ejemplares. En enero de 1782, José Antonio Galán fue fusilado y luego pasado por la horca, junto con Isidro Molina, Lorenzo Alcantúz y Juan Manuel Ortiz. Final-

¹⁵ Juan Francisco Berbeo (c.a. 1739-1795). Hijo de españoles; era miembro de la élite del Socorro, pero no muy acaudalado. Junto con Salvador Plata, fueron los hombres más influyentes de la región. Lo respetaron en la población por su audacia y carisma. Tenía experiencia militar. Cuando el movimiento comunero se desató, Berbeo era regidor del Cabildo y pronto decidió apoyar la causa; por ser una especie de “jefe natural”, fue proclamado comandante general del movimiento. Tras la represión del movimiento, Berbeo se defendió exitosamente, argumentando haber sido obligado a participar. Berbeo murió en 1795, en su ciudad natal (Ocampo, “Berbeo, Juan Francisco”, *Biblioteca Virtual. Biblioteca Luis Ángel Arango*, <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/biografias/berbjuan.htm> (consultado en 22 de enero de 2011)).

mente, fue desmembrado; sus restos fueron enviados a distintas poblaciones rebeldes y su casa sembrada de sal.¹⁶

El cacique indígena Ambrosio Pisco, también líder del movimiento, fue encarcelado en Cartagena, junto con su esposa, y pese a que luego fue indultado, nunca pudo volver al interior del país. Otros dirigentes fueron sentenciados a sufrir 200 latigazos, vergüenza pública y prisión en África.¹⁷ Muchos campesinos sin tierra fueron enviados a Panamá, donde perecieron por cuenta de las inclemencias del malsano clima tropical. Las pocas penas impuestas a los participantes más ricos fueron mucho menos horrendas; algunos, simplemente fueron encarcelados en Cartagena, y después fueron indultados.

Mucha gente se dispersó a las zonas periféricas por temor a las represalias; sin embargo, la región siguió siendo foco de inquietudes para las autoridades coloniales, pues la población nunca olvidó lo ocurrido, y las figuras de sus líderes y de la rebelión siguen presentes en la memoria popular hasta el presente.

Este movimiento tuvo en una primera etapa reivindicaciones inmediatas, con declaración en pro de la autoridad real ("viva el Rey y abajo el mal gobierno", decían en un comienzo); pero más adelante, en especial, después de la actuación de Galán, el movimiento se revistió de características próximas a la revolución social¹⁸, que de haber triunfado habría sido, no sólo un caso inédito en el hemisferio, sino muy adelantado a su época.

Varios autores han visto en todo ello un antípode de la independencia, en la medida en que fue una expresión de furia popular contra los funcionarios españoles y una aspiración correlativa de tener autogobiernos, con planteamientos que iban desde permitir la participación criolla hasta la búsqueda de igualdad social.¹⁹

¹⁶ "Sentencias de José Antonio Galán y compañeros", Santa Fé, 30 de enero de 1782, en Friede, *Rebelión comunera de 1781*, Tomo 1, 627. Aunque en la sentencia se condena a Galán a la horca, en realidad, fue fusilado.

¹⁷ Arciniegas, *Los comuneros*, 134.

¹⁸ Aguilera, *Los comuneros: guerra social y lucha anticolonial*.

¹⁹ Palacios y Safford, *Colombia. País fragmentado, sociedad dividida*, 170.

LA CÉDULA

El documento que ayudó a movilizar a los Comuneros, la *Cédula del común*, se llamaba así en contraposición a la *Cédula Real*, para dar a entender que buscaba ser un “mandato”, esta vez, del pueblo, del *común*. Las autoridades, sin embargo, la llamaron *El pasquín*.

Estaba escrita en verso, para ser fácilmente memorizada por la gente; se componía de 41 octavas y un cuarteto. Todo indica que los versos fueron compuestos en Santa Fe por el fraile dominico Ciriaco de Archila, con la ayuda del Marqués de San Jorge, quien le habría ayudado a imprimirlas. Luego fueron pegados en el puente de San Francisco de la capital del Virreinato y en otros lugares. Después, la *Cédula* fue enviada a Simacota, donde residía Pedro Fabio de Archila, hermano de Ciriaco, uno de los capitanes del movimiento.²⁰ Éste, a su vez, mandó copias al Socorro y el documento se propagó por las tierras de los Comuneros y por los pueblos donde ellos pasaban, donde era leído en voz alta, en las plazas públicas.

Por lo menos, uno de los ejemplares de la *Cédula* impresos en el siglo XVIII se ha conservado hasta nuestros días²¹, y fue transscrito en 1960 por Pablo E. Cárdenas Acosta²² y por fray Alberto Ariza, O.P.²³ A continuación se hará un pequeño análisis, tratando de hallar los principios ideológicos que lo inspiraron y la posible influencia que en ello tuvo la escolástica.

La *Cédula* comienza haciendo una crítica a los nuevos impuestos (estancos y alcabalas), que afectaban especialmente a la gente del Socorro y de la región de Guanentá.

*Pretender socorrer al erario
a causa de una injusta introducción
que sin tener derecho hereditario
logró el rigor, la envidia y la ambición.
Lo célebre es que cuando estáis pidiendo
algún socorro para el erario real*

²⁰ Ariza, *Fray Ciriaco de Archila*, 20.

²¹ En el Archivo General de Indias de Sevilla, AGI, *Santa Fe*, 117, 3-5.

²² Cárdenas Acosta, *El movimiento comunal de 1781 en el Nuevo Reino de Granada*.

²³ Ariza, *Fray Ciriaco de Archila*, 41 y ss.

*Estáis en la callada disponiendo
otro método nuevo de hurtar.²⁴*

Se anima a la gente a ir adelante, a resistir, a no temer a los soldados del gobierno:

*No temas aunque veas a los soldados
con bayonetas, fusiles y morteros,
que si no son los de aquí, que hay arreglados,
estos son unos pobres borriqueros,
que sólo con que sean bien gargajeados
serán despojo de los despeñaderos.
Y si son de los nuestros, no te apures
que las balas irán hacia las nubes.²⁵*

Se critica a ciertos personajes claves del gobierno virreinal, como el fiscal Francisco Moreno y Escandón²⁶, a quien se llama “pícaro” y también “perturbador del vulgo y de la paz”.²⁷

En la *Cédula* se critican también las medidas tomadas por el gobierno contra las órdenes religiosas, disposiciones que provocaban no poco desazón entre ellas. No hay que olvidar que –en la época de la insurrección comunera– los dominicos y su Universidad de Santo Tomás estaban soportando ataques por parte de las autoridades coloniales, quienes ponían en duda la calidad intelectual de los frailes y la formación impartida en sus instituciones. Las visitas y reformas practicadas a todas las órdenes tampoco causaban gracia a los

²⁴ Ibid., 41-42.

²⁵ Ibid., 44.

²⁶ Francisco Antonio Moreno y Escandón (1736-1792) nació en Mariquita y murió en Santiago de Chile. Se educó con los jesuitas poco antes de que los expulsaran, en el colegio de Colegio de San Bartolomé. Tras ser catedrático por un corto periodo en su alma mater, Moreno marchó a España, donde permaneció tres años y tuvo su primer contacto con la filosofía ilustrada. A su regreso a la Nueva Granada, asumió el cargo de abogado de la Real Audiencia y fue el encargado de notificar a sus antiguos maestros la expulsión del Reino. Poco después, obtuvo el cargo de fiscal de la Real Audiencia y protector de indios, e hizo parte de la Junta de Temporalidades, encargada de la administración de los bienes de los jesuitas expulsados. También se encargó de suprimir muchas doctrinas de indios, haciendo que estos se congregaran en nuevas reducciones; las tierras que poseían se remataron entre los vecinos ricos, con lo cual aumentó la concentración de propiedad.

²⁷ Ariza, *Fray Ciriaco de Archila*, 45.

religiosos. Este es un factor que ha hecho a los estudiosos conferir la autoría a un fraile y en especial al dominico Archila:

*Que bien se merece este malvado
por tanta iniquidad que ha cometido
pues ninguno en el Reino se ha quedado
a quien este fantasma no haya zaherido
pues al honrado lo hiere por honrado
y al pícaro protege en su partido
y en fin, para que el nombre quede eterno
ha dado más quehacer que aún el infierno.
[...]*

*¿Qué hizo con los estudios? Confundirlos.
¿Qué intentó con los frailes? Acabarlos.
¿Qué piensa con los clérigos? Destruirlos.
¿Qué con los monasterios? Destrozarlos.
¿Y qué con los vasallos? El fundirlos,
Ya que por si no puede degollarlos.
Pero no hay que admirar que esto le cuadre,
cuando gustoso enloqueció a su padre.²⁸*

El documento critica también las medidas que el fiscal Francisco Moreno y Escandón tomó contra los indígenas, al reducirlos y expropiarles sus resguardos.

*Lo que hay que tener mayor dolor
en estos hechos de tanta tiranía
es mirar de los indios el rigor
con que lleno de infame villanía
a la socapa de ser su protector
los destruye con cruel alevosía
¿qué agravios, qué desaires, qué deslices
podría hallar en aquellos infelices?
[...]
¿Dónde está el amor y compasión
que de los indios obliga y precipita*

²⁸ Ibid., 45-46.

*a establecer aquella pretensión
de que se trunque y anule la visita
por la mala conducta y sin razón
con que a esta grey lo suyo se le quita?
¿Dónde ha de estar, si ya con altivez
todo lo puede y vence el interés?*

Se acusa a Moreno y Escandón de haber recibido cinco mil escudos y nuevos puestos a cambio de tomar medidas contra los indígenas, los religiosos, los agricultores del tabaco y los artesanos del textil. Luego, *La Cédula* procede a criticar a España y al gobierno extranjero. Esta parte es importante, pues por primera vez aparece un fuerte reproche al poder ultramarino sobre América, y se proclama que el continente debería gobernarse a sí mismo.

*A más que si estos dominios tienen
sus propios dueños, señores naturales
¿por qué razón a gobernarlos vienen
de otras regiones malditos nacionales?
De esto nuestras desdichas nos provienen
y así para excusar fines fatales,
unámonos, por Dios, si les parece
y veamos el Reino a quien le pertenece.²⁹*

*Invita luego, a la ocupación de Santa Fe, la capital del Virreinato:
Por Dios, Socorro, no dejes nuestra empresa
Ya que muestras el rostro destocado
Pues a tu sombra irá nuestra cabeza
Hasta el fin del intento principado.
No temas de ninguno la fiereza,
Pues todos, aunque hasta ahora de tapado,
Estamos renegando con la carga
Que tenemos a cuestas, tan amarga.*

*¿Por qué no se levanta Santa Fe
Por qué no se levantan otros tales
en quienes opresión igual se ve
y con mayor estrago de los males?*

²⁹ Ibid., 52.

*¿Sólo el Socorro tiene que ser
el que ha de llegar primero a tus umbrales?
Pues si tanta congoja dan a otros
está sin duda aquí el dedo de Dios.*

*Si te resuelves por pura caridad
A usar de los consejos referidos
Y marchas como digo a esta ciudad
Yo te juro que nos verás rendidos
Pues aunque por la fuerza de la lealtad
A tu frente nos halles prevenidos;
Las armas blancas en ti no cortarán
Los fusiles mojados estarán.³⁰*

En seguida, anuncia que el movimiento de los Comuneros hace parte de una insurrección continental:

*Sólo nosotros estamos de pendejos
En las Indias las vainas aguantando,
Pues en Méjico y Lima por espejos
Tenemos de que ya van levantando
La voz de su dolor y sus aquejos,
Con que ya de sus llagas van sanando
Y así, por Dios, librémonos de ultrajes
Y dejemos el don de ser salvajes.*

La Cédula también dedicó algunas estrofas a los eclesiásticos que pretendían contener el movimiento comunero, particularmente, a los capuchinos, a quienes el arzobispo de Santa Fe, Antonio Caballero y Góngora, había ordenado predicar en contra de la revuelta:

*Allá los capuchinos también van
a sosegaros a fuerza de misiones
que es la orden infalible que les dan
aquestos tribunales superiores.
Si prontos a las órdenes están
sin duda que el asunto en sus sermones
será la persuasión con voz sumisa
de que es muy justo que os roben la camisa.³¹*

³⁰ Ibid., 43.

³¹ Ibid.

La *Cédula del común* ha sido expuesta por algunos como un ejemplo de lo religioso como utopía política.³² Denota las contradicciones que experimentaban por entonces los mismos eclesiásticos, entre las demandas y obligaciones que les exigía la política regalista impartida por la Corona, y el inconformismo que provocaba esa misma política entre las comunidades religiosas, como la orden dominicana. ¿De qué inconformismo estamos hablando?

LOS FRAILES

487

La orden de los Frailes Predicadores, conocida también con el nombre de “dominicos” ha hecho presencia en el territorio de la actual Colombia desde 1529, desempeñando un papel muy activo en el proceso de conquista y colonización españolas y de evangelización e implantación de la fe cristiana.

Esta comunidad religiosa, con otras que arribaron en la época (franciscanos, agustinos, mercedarios) y un poco después (jesuitas, capuchinos, hospitalarios) fueron muy importantes en la configuración y funcionamiento de la sociedad colonial en aspectos que van desde lo puramente religioso hasta lo económico y lo político, pasando por lo social. Esto fue posible gracias a la estrecha interrelación que se dio entre Iglesia y monarquía desde los albores del proceso de conquista y colonización, la cual garantizó a una y otra el cumplimiento de sus intereses.³³

En el plano político, los dominicos, igual que las demás órdenes, pronto tuvieron conciencia de su importancia para garantizar el funcionamiento del Estado, en especial, durante la era de los Habsburgo. Desde un comienzo los religiosos se mostraron fieles al rey, defendiendo al patronato, sin desaprovechar ninguna oportunidad para reafirmar dicha fidelidad.³⁴ Pueden encontrarse cédulas reales, emitidas a lo largo de la Colonia, que elogian a los dominicos y reconocen su trabajo. Desde los primeros años de la Conquista, existió el concepto de que la orden de los Predicadores actuaba en concordancia con las decisiones reales, aun si esto representaba oponerse a los intereses de los cabildos, encomenderos y particulares.³⁵

³² Bidegain, “La expresión de corrientes en la Iglesia neogranadina ante el proceso de reformas borbónicas y la emancipación política”, 157.

³³ Algunos han denominado esta relación “régimen de cristiandad” (Laboa, *El integrismo. Un talante limitado y excluyente*, 109).

³⁴ Citado por Báez Arenales, “La orden dominicana en Colombia”, 223. Archivo de la Provincia Dominicana de Colombia, APCOP (Bogotá), San Antonino, Personajes, Baeza II.

³⁵ La fidelidad mostrada al monarca por la orden fue premiada de diferentes maneras: por ejemplo, al designar a frailes de la orden para los cargos episcopales en América. Se sabe que du-

Sin embargo, tras la llegada de la dinastía de los Borbones (1700), especialmente, a partir de Fernando VI (1746-1759), empezó a darse un giro en la manera como se concebía el funcionamiento y misión de las órdenes religiosas. En su propósito de fortalecer el absolutismo real y la centralización del Estado, por encima de cualquier poder regional o suprarregional, las reformas borbónicas tuvieron uno de sus objetivos en la institución eclesiástica. El regalismo³⁶ se fortaleció y las órdenes religiosas se pusieron en la mira de las autoridades, en particular, la Compañía de Jesús, que a la postre fue expulsada de los territorios españoles, en 1767.

Al tiempo que se procuraba fortalecer el regalismo y disciplinar al clero secular, los burócratas de la Corona intentaron reorientar totalmente la articulación que las comunidades religiosas mantenían en la sociedad y el Estado coloniales por medio de reformas que intervinieron varios puntos sensibles: el ejercicio pastoral, la disciplina interna, el poder económico y sobre todo, la influencia intelectual e ideológica.³⁷ Algunas de estas reformas fueron las siguientes: prohibición de fundar nuevos conventos (1717), de redactar testamentos (1745), secularización en masa de la mayor parte de las doctrinas regentadas (1749-53), visita regia (década de 1770) con fines de limitar su influencia social³⁸ y, sobre todo, en el caso de los dominicos, el cuestionamiento que desde el poder secular neogranadino se les hizo como formadores y educadores, así como del escolasticismo como sistema, expresado en un pleito que buscó suprimir la dominicana Universidad Santo Tomás (fundada en 1580) para crear en su reemplazo una universidad pública de estudios generales.

Era natural que entre los dominicos comenzaran a existir resquemores por las reformas borbónicas, que también los afectaban, y por la manera como las autoridades civiles españolas estaban procediendo contra los americanos.

rante la época colonial casi la mitad de los obispos pertenecían a la orden fundada por Santo Domingo (Hernández, "El Episcopado", Tomo 1, 166).

³⁶ El regalismo fue una doctrina que procuraba la primacía del Rey sobre el Papa, en la Iglesia. De origen medieval, su mayor aplicación se dio en la Edad Moderna, aunada al surgimiento y fortalecimiento de los estados nacionales. Los reyes borbónicos (de Francia y España) fueron quienes procuraron, con mayor éxito, mantener al clero –especialmente el secular– bajo su control. El regalismo en el Antiguo Régimen sacralizaba la figura del Rey, procuraba que la Iglesia fuera ante todo local y nacional y veía con malos ojos la intervención papal, considerada como "extranjera".

³⁷ Pérez, "El gobierno espiritual de los dominios ultramarinos", 865-904.

³⁸ Sosa, "Reforma borbónica del clero regular", 167-180.

No es extraño entonces que algún fraile, como Archila, apoyara la insurrección comunera. Sin embargo, hay algo que no va bien con esta hipótesis.

LA IDEOLOGÍA

Todo indica que la *Cédula* está inspirada en principios de la escolástica jurídica del siglo XVI. Algunos historiadores argumentan la notable influencia del tomismo en la cultura política hispánica desde los inicios del proceso colonizador, y hablan del destacado papel jurídico y moral que jugaron las ideas de la escolástica jurídica del siglo XVI. Éstas se basaban en el estudio de la doctrina de Santo Tomás por teólogos españoles, entre ellos, el dominico Francisco de Vitoria (1483?-1546) y el jesuita Francisco Suárez (1548-1617), autores estudiados en los colegios y seminarios hispanoamericanos, sin hablar de las obras de fray Bartolomé de las Casas, también dominico y ampliamente conocido.

Las doctrinas de Suárez defendían el origen divino de la autoridad, pero hablaban también del traspaso del poder político y de las limitaciones y reversión de la soberanía. La autoridad, en consecuencia, la concedía Dios a los gobernantes a través de los mismos pueblos. Estos la delegaban en el príncipe, pero nunca definitivamente, sino bajo condición “de que el príncipe gobierne conforme al derecho natural y a los privilegios que hayan podido constituir la contrapartida del pacto”.³⁹ De ahí se desprende la doctrina de resistencia al tirano y de las limitaciones del poder real, “y la condición y fundamento jurídico del ejercicio del poder por otras personas distintas de la comunidad política entera, puede radicar sólo en la libre decisión de esta”.⁴⁰

Por su parte, las doctrinas de Francisco de Vitoria y sus discípulos son consideradas fundamentales en el “derecho de gentes”. Se refieren al reconocimiento de los aborígenes americanos como dueños de sus tierras, y a que sus estados poseían los mismos derechos que los europeos; negaba que el Papa tuviera poder para asignar territorios de *infieles* a reyes y príncipes, como el de España; afirmaban que el descubrimiento de nuevas tierras, como las de América, no había dado derecho a los descubridores a conquistarlas y dominarlas.⁴¹

³⁹ Gallego, “La pluralidad de referencias políticas”, 128.

⁴⁰ Tisnés, “El clero y la independencia en Santa Fe (1810-1815)”, Tomo IV, Vol. XIII, 121.

⁴¹ Roca, “Origen y evolución del derecho internacional público”, 10-11.

El problema consiste en que un grupo influyente de historiadores ha considerado poco razonable que una ideología del orden haya sustentado rebeliones como la de los Comuneros. En sus mentes no se concibe tal posibilidad, pues –para ellos– a finales del siglo XVIII, el pensamiento católico no se llevaba bien con la libertad.

Así, el británico John Lynch, uno de estos historiadores, deja abierta la pregunta: “¿Podía la tradición dar la bienvenida a la revolución?”⁴² Marie-Danielle Démelas, francesa, no duda en responder afirmativamente: ciertamente, para ciertas mentes estructuradas en torno del esquema modernidad Vs. tradición les es más fácil “imaginar un combate por la modernidad en el que la fe no tendría cabida”; pero este empeño choca con la documentación en la que los protagonistas insisten en la dimensión religiosa de su empresa.⁴³

En apoyo de los historiadores del segundo grupo, Roberto Tisnés dice que, en el caso particular de Santa Fe de Bogotá, las doctrinas suaristas se estudiaron y leyeron en círculos académicos, en los colegios del Rosario y de San Bartolomé, y se discutieron en varias tertulias organizadas por intelectuales criollos a finales del siglo XVIII.

Además, mientras los gobernantes habían buscado controlar más a la Universidad Santo Tomás, de Santa Fe, quitándole espacios de poder a los dominicos, el visitador de esa orden, fray Sebastián Pier, había promulgado en 1779 un plan de reformas para el convento y su universidad, en el cual se remarcaba la vocación tomista, estableciendo un plan de estudios centrados en la ortodoxia escolástica.⁴⁴

En el caso de los dominicos, es seguro que conocieron las obras de Suárez, Vitoria y Cano. Estos autores figuran entre los restos sobrevivientes de la biblioteca del convento dominicano de Santa Fe⁴⁵ y son mencionados en documentos de la época. Sin embargo, no está clara la lógica de lectura por parte de los frailes, no sólo durante la revuelta comunera, sino en las vísperas

⁴² Lynch, *América Latina, entre colonia y nación*, 157.

⁴³ Demélas, “La guerra religiosa como modelo”, 144.

⁴⁴ “Plan de estudios para el Colegio y Universidad de Santo Tomás”. Santa Fe, 23 de septiembre de 1779. En APCOP, San Antonino, Colegios y Universidades, *Santo Tomás de Aquino - Bogotá*. Caja 4, cp. 1, f. 13v.

⁴⁵ Parte de estas obras se encuentran ahora en el Archivo de la Provincia Dominicana de San Luis Bertrán de Colombia, en Bogotá, y en la Biblioteca Nacional de Colombia.

del proceso de independencia. Las doctrinas eran conocidas, ciertamente, y las autoridades borbónicas lo sabían. Por algo habían mandado prohibir las enseñanzas de Suárez, y de hecho los dominicos no enseñaban este autor, que pertenecía a su antigua comunidad rival: la Compañía de Jesús. Esto no quiere decir que no lo leyieran a título individual.

La *Cédula del común*, entonces, tiene un sustento en la doctrina tomista y la autoría de un religioso dominico parece no estar cuestionada. Las preguntas que vienen son: ¿Fue fray Ciriaco de Archila ese religioso? ¿Fue el único que participó en la redacción? ¿Actuó por cuenta propia y sin el apoyo o aliento de sus hermanos del convento, o alguien le colaboró? ¿Apoyó corporativamente la orden dominicana el Movimiento Comunero, o fue Ciriaco de Archila una figura aislada?

LA TRADICIÓN

Que se sepa, los dominicos de Santa Fe, como corporación, nunca dieron señal alguna de exponer un ideario crítico o contrario frente a la figura del rey y sus derechos en América, durante el siglo XVIII. Por el contrario, en 1768, la Universidad Santo Tomás obedeció prontamente el mandato de hacer jurar a sus graduados fidelidad al soberano español.

Debido a la creciente influencia de las doctrinas antiabsolutistas y antirregalistas en Europa, el rey de España había mandado a los graduados de la universidad a pronunciar esta frase: "Seguir en todo y por todo la doctrina contenida en la sesión 15 del Concilio General de Constanza, y de defender, ni aun con título de probabilidad, la irreligiosa, sangrienta y horrorosa máxima del Regicidio y Tiranicidio".⁴⁶ Los documentos muestran que tal acto se cumplió en la institución hasta la víspera misma de la independencia.

Los frailes del convento dominico de Nuestra Señora del Rosario y su universidad tomística no sólo se limitaron a este acto formal. Llegaron a escribir un tratado en favor del regalismo y contra las doctrinas del regicidio y el tiranicidio, que se tituló *Memoria justificativa de los sentimientos del Angélico Doctor Santo Tomás sobre la absoluta independencia de los soberanos sobre*

⁴⁶ Real pragmática. Santa Fe, 26 de septiembre de 1793. En Archivo General de la Nación (Bogotá, Colombia), AGN, Colonia, *Colegios*, T. 3, f. 968r.

*la indisolubilidad del juramento de sus vasallos y sobre el regicidio.*⁴⁷ Se trata de un documento de 56 páginas que nunca se publicó. Se basa en Santo Tomás, y el autor del texto expone una serie de argumentos en pro de la figura del rey: revindica su “independencia absoluta”, ataca el “regicidio” y pide en cambio “sufrir con paciencia” las vejaciones del tirano.⁴⁸ Por otra parte, el maestro general de la orden, en la época, el padre Bojadors –reconocido regalista– exhortaba a los frailes a ser obedientes a la Corona y a servir a sus intereses.⁴⁹

El mismo visitador fray Sebastián Pier se refería, en 1779, de la siguiente manera a las relaciones que debían existir entre los religiosos neogranadinos y la Corona:

Y sacando aquí que en nuestro soberano concurren las calidades de Señor y padre de sus vasallos, les dan a conocer la gratitud con que deben venerarlo, la fidelidad que siempre han de guardarle y la obediencia y respeto con que han de recibir sus reales órdenes y las de sus ministros que en nombre de su real Majestad gobiernan los dominios de la monarquía.⁵⁰

Los dominicos, dentro y fuera del país, se concebían, entonces, como guardianes del orden establecido, y eran fieles a las autoridades vigentes y a las tradiciones impuestas. Dada esta fidelidad, las relaciones con las autoridades locales seguían siendo bastante buenas a pesar de las disputas que en el plano académico tenían lugar.⁵¹ Y los frailes, en la práctica, seguían colaborando a la Corona y sus representantes en el mantenimiento del orden y en hacer cumplir sus disposiciones, tal como habían hecho durante los últimos siglos.⁵²

⁴⁷ “Memoria justificativa de los sentimientos del Angélico Doctor Santo Tomás sobre la absoluta independencia de los soberanos sobre la indisolubilidad del juramento de sus vasallos y sobre el regicidio” (s/l., ¿1770?). En APCOP, San Antonino, Colegios y Universidades - *Santo Tomás de Aquino - Bogotá*, caja 4, carpeta 1, f. 116r.

⁴⁸ Ibid., 129v.

⁴⁹ Carta del Maestro General al Provincial fray Domingo Acuña. Roma, 25 de agosto de 1774. En APCOP, San Antonino, Provincia - *Curia*, caja 2, carpeta 1, f. 18r.

⁵⁰ Citado por Báez, “La orden dominicana en Colombia”, II, 312.

⁵¹ Desde 1771 los dominicos libraban un pleito con las autoridades civiles y eclesiásticas locales, que pretendían fundar una universidad pública de estudios generales –de inspiración “ilustrada”–, a costa de la supresión de la Universidad Santo Tomás.

⁵² Real Orden al provincial de los dominicos en Santa Fe. Madrid, 28 de junio de 1789. En APCOP, San Antonino, *Externo - AGN*, caja 6, carpeta 3, f. 1-2.

Todo lo dicho hace improbable que los dominicos, de la noche a la mañana, se manifestaran en contra de las autoridades. Además, ante las presiones regalistas y el ejemplo de lo sucedido con los jesuitas, habría sido poco cuerdo que las autoridades del convento y de la provincia permitieran la interpretación de la doctrina tomista en la perspectiva tomada por fray Francisco de Vitoria o Francisco Suárez.

Finalmente, hay que decir que quien esto escribe no ha hallado ningún documento que muestre que los dominicos, como comunidad, hayan apoyado la revuelta comunera, salvo la manifestación aislada de fray Ciriaco de Archila. Las autoridades nunca sospecharon de la fidelidad de los religiosos dominicos y seguían confiando en ellos como garantes del orden social. Esto se evidencia en 1788, cuando al nombrarse a Francisco Gil y Lemus (1740-1809) como nuevo virrey de la Nueva Granada, se les pedía a todas las comunidades religiosas presentes:

Porque si acaso residiendo y gobernando esas provincias sucediere algún alboroto y alteración, como ha acaecido en tiempos pasados, o que el referido dicho virrey quiera proveer y remediar algunas cosas convenientes al servido de Dios y mío, quietud de esa tierra, conservación de los naturales de ella, y de la administración de justicia, os encargo que si para el expresado efecto fuere necesario vuestra aprobación, autoridad y medios y os diere noticia el mencionado mi virrey, procuréis conformarlos con él y ayudar y encaminar todo lo que fuere posible los designios que tuviere; de manera que mediante esto cesen los inconvenientes que de lo contrario pudieran suceder, y que lo demás que conviene proveerse para mi servicio, tenga buen efecto, pues demás de que en hacerlo así cumplís con lo que sois obligado y pertenece a vuestro estado y profesión; me tendré de vos por bien servido.⁵³

EL AUTOR

Ciriaco de Archila era un fraile particular. Miembro de una familia criolla de mediana fortuna, había nacido en 1724 en Simacota, actual departamento de Santander, una de las poblaciones que después se involvieron en el Movimiento Comunero. Era hijo de José de Archila y Juana Luisa Vanegas. Se hizo dominico a edad tardía: de hecho, en su juventud tuvo dos hijos naturales (Salvador y Esteban), en palabras de Ariza, con “una de las apuestas vecinas”

⁵³ Real Cédula dirigida al Provincia de la Orden de Santo Domingo de la ciudad de Santa Fe. Aranjuez, 26 de mayo de 1788. En BNC, *Fondo Antiguo*, manuscrito (1) 350, rollo VFDU1-014, f. 273r-274v.

de su pueblo; luego contrajo matrimonio con Juana Rodríguez de León, de una familia próspera y rica de la región, que controlaba la política local. El padre de Juana había sido alcalde de Simacota. Con su esposa Archila tuvo seis hijos que le sobrevivieron.⁵⁴

En 1773, su esposa Juana falleció, y Ciriaco, con 49 años de edad, decidió ingresar a la orden dominicana, en el Convento de Nuestra Señora del Rosario de Santa Fe. En diciembre del año siguiente ejecutó su proyecto, y se llevó consigo a su hijo menor, José Simón, quien era un niño de apenas ocho años de edad. Al respecto, vale decir que era costumbre en la época que los aspirantes al sacerdocio o a la vida religiosa entraran al convento desde edad muy temprana.⁵⁵

José Simón de Archila pudo asegurar un “cupo” como religioso de coro –es decir, con derecho a ser ordenado sacerdote–, pero Ciriaco, su padre, no. Luego de estar dos años con el hábito en calidad de devoto (es decir, de quasi-servidor), Ciriaco pidió ser admitido al noviciado para religioso lego. Los legos, también llamados *oblatos* o *conversos*, eran los religiosos que, por circunstancias ligadas a su origen y formación, no podían estudiar filosofía ni teología, ni ser ordenados sacerdotes. Sólo hacían profesión religiosa, emitiendo los tres votos clásicos: obediencia, pobreza y castidad.

En el caso de los dominicos, los legos se identificaban por su hábito, al portar un escapulario negro, y no blanco, como los frailes sacerdotes. Aunque el haber tenido una familia e hijos no fue impedimento para que Ciriaco se hiciera religioso, no pudo, sin embargo, recibir las órdenes, ya que no sabía latín, algo necesario para hacer estudios formales en teología y filosofía.⁵⁶

Una vez finalizado el noviciado, que realizó en el convento de Nuestra Señora del Rosario de la ciudad de Santa Fe, fray Ciriaco fue designado portero

⁵⁴ María Eulalia, María Teresa, José Simón, Leocadia Josefa, Paulino Juan y Eduardo José. Un séptimo hijo fue Atanasio José, bautizado en 1771, pero aparentemente falleció al poco tiempo. Declaración y testamento de fray Ciriaco de Archila, Santa Fe, 1 de diciembre de 1777. En APCOP, San Antonino, *Conventos Bogotá*, caja 5, carpeta 1, f. 5v.

⁵⁵ Informaciones de candidatos a ingresar al Convento del Rosario de Santa Fe, 1751-1810. En APCOP, San Antonino, *Externo - AGN*, caja 2, carpeta 2, folios 19-86.

⁵⁶ Ariza, *Fray Ciriaco de Archila*, 11. La enseñanza de la gramática latina generalmente se daba sólo a niños y jóvenes que estaban dispuestas a ingresar a un seminario, convento o centro de estudios superior.

del convento, por lo cual debió estar muy enterado de lo cuento pasaba por fuera del claustro.

Archila, entonces, era una persona “recorrida”, que había conocido “el mundo” y había poseído y administrado propiedades, sin ser muy rico. Al hacer testamento, o desapropio, documento entonces obligatorio para un fraile antes de profesar, sólo reconoció tener 1.000 pesos de un censo impuesto sobre “media estancia de tierra entablada con casas de palos y teja”. Tenía además 50 reses. Todo lo dejó a sus hijos, salvo 300 pesos, que guardó para sí mismo, con licencia de sus superiores.⁵⁷

Al hacer la relación entre la hoja de vida de fray Ciriaco y la *Cédula del común*, surgen algunas preguntas: ¿Qué motivó a este fraile a apoyar el movimiento? Asimismo, ¿cómo un lego, que no estudió teología, pudo saber tanto del pensamiento escolástico del siglo XVI como para incorporarlo en los versos? O ¿recibió Archila la colaboración de otras personas más doctas en el asunto?

Ahora, aunque la Orden de Predicadores, como corporación, no apoyó abiertamente el Movimiento Comunero, resulta claro que algunos frailes podrían haberlo hecho a título individual, movidos especialmente por razones de cercanía familiar o personal con los líderes de la insurrección y con sus regiones de origen.

Parece ser este el caso de fray Ciriaco de Archila. En la lucha comunera estaban involucrados familiares, amigos y conocidos suyos, y era natural que el portero del convento dominicano de Nuestra Señora del Rosario de Santa Fe pensara en ayudarlos. Ibáñez, en su *Crónica*, dice al respecto:

Es curioso notar que entre los primeros capitanes que nombraron los socorranos el 16 de marzo, figuró don Pedro Fabio Archila, probablemente pariente del lego revolucionario, a quien se han atribuido los renglones cortos que exaltaron los ánimos en muchas poblaciones del Reino.⁵⁸

Además, el apoyo del fraile provino fundamentalmente de personas externas al convento, como su amigo y confidente José Miguel Lozano de Peralta,

⁵⁷ Declaración y testamento de fray Ciriaco de Archila. Santa Fe, 1 de diciembre de 1777. En APCOP, San Antonino, *Conventos - Bogotá*, caja 5, carpeta 1., f. 5r-6v.

⁵⁸ Ibáñez, *Crónicas de Bogotá*, Tomo II, Capítulo 26, *Biblioteca Luis Ángel Arango. Biblioteca Virtual*, <http://www.banrepvirtual.org/blaavirtual/historia/cronicas/capi26.htm> (consultado el 16 de septiembre de 2010).

el Marqués de San Jorge⁵⁹, noble criollo que hacía parte de la naciente Cofradía de San José, articulada en torno del convento de los dominicos de Santa Fe.⁶⁰ En ella también figuraban otros personajes criollos de prestigio y formación, educados en el tomismo, en sus versiones ofrecidas por el Colegio del Rosario o el de San Bartolomé.

Todo indica, pues, que la famosa *Cédula* fue un asunto fraguado desde la Cofradía, en la cual pudo participar fray Ciriaco y otros religiosos, que quizás salvaguardaron sus nombres para evitar represalias de parte de las autoridades civiles.

Sobre el apoyo que el lego dominico pudo recibir del Marqués, puede argumentarse que la insurrección de los Comuneros logró despertar el interés de una parte de los criollos, entre los cuales estaba precisamente el Marqués de San Jorge. Aunque descendientes de conquistadores y encomenderos y dueños de buena parte de las tierras cultivables del Virreinato, las oligarquías criollas se veían obstaculizadas en sus intereses políticos y aun económicos por los funcionarios reales, quienes por lo general eran peninsulares de poca fortuna designados en sus puestos para premiar alguna adulación o servicio prestado a la Corona.⁶¹

En particular, Lozano de Peralta, principal proveedor de carne de la capital desde su hacienda de El Hato, venía teniendo desde años atrás varios conflictos con las autoridades reales, y recientemente se había convertido en

⁵⁹ Jorge Miguel Lozano de Peralta y Caicedo, el Marqués de San Jorge, quizás “el más fino exponente de la oligarquía neogranadina”, como lo llama un autor, se constituyó en un actor protagónico de la insurrección de los Comuneros. Era quizás el hombre más rico de la élite santafereña, heredó de su madre la más grande hacienda ganadera de la Sabana, conocida como “la Dehesa” o “El Novillero”, y de su padre, el más valioso mayorazgo de la Nueva Granada, vinculado en Tarazona (García, “El Marqués de San Jorge y la participación de la élite santafereña en la Independencia de la Nueva Granada”).

⁶⁰ Báez, “La orden dominicana en Colombia”, III, 224-225.

⁶¹ García, “El Marqués de San Jorge y la participación de la élite santafereña en la Independencia de la Nueva Granada”, 864-865. Las reformas borbónicas, en su afán por centralizar el Estado y de hacer más eficiente la administración y el gobierno, generaron la paulatina exclusión de los criollos de los altos cargos administrativos. Ello tenía varias razones: en primer lugar, que uno de los principios de la administración española establecía que ningún funcionario de la Corona debía gobernar en su lugar de nacimiento; se pensaba que con esto se ganaría más lealtad al poder central y más independencia frente a los intereses locales. Además, tanto en España como en América, las autoridades tenían más confianza en los nacidos en la península. Por otra parte, los nacidos en España tenían mejores conexiones en Madrid, para procurarse puestos de importancia (Palacios y Safford, *Colombia. País fragmentado, sociedad dividida*, 149).

el principal enemigo de Francisco Gutiérrez de Piñeres, regente visitador, cuya actuación provocó la insurrección comunera. Para el Marqués de San Jorge, “el visitador era un enemigo declarado, ya que era evidente que una de sus principales funciones era la de cobrar los derechos adeudados por Lozano de Peralta (por su título de marqués) o despojarle de su título”.⁶² Por esta razón, se involucró inicialmente en la revuelta y la apoyó soterradamente desde Santafé Fe.

Así, dos personajes, con intereses bien diferentes, terminan uniéndose en una causa común, la cual no tardará en distanciarlos, pues ante la inminencia de la toma de la capital por los Comuneros, el Marqués de San Jorge, seguramente temeroso de que el movimiento orientara sus reivindicaciones en torno de reformas sociales, encabezó la comitiva encargada de negociar las capitulaciones de Zipaquirá.

Esto no impidió que más tarde fuera enjuiciado y encarcelado en el castillo de San Felipe de Barajas, en Cartagena. Por su parte, fray Ciriaco también fue inculpado y condenado, no a morir de manera cruel como los cabecillas del movimiento, sino a ser enviado al destierro, fuera de su patria. La sentencia se expidió desde Aranjuez, España, el 15 de junio de 1784, a pesar de que previamente fray Ciriaco había sido indultado, junto con otros simpatizantes, por las autoridades del Virreinato; pero tal indulto no fue convalidado por la Corona. Su sentencia se expidió en el mismo documento que envío a Lozano de Peralta a la prisión de Cartagena. Decía así:

Su confidente fray Ciriaco de Archila será confinado en uno de los conventos de su Orden de esta Corte. El rey espera el cumplimiento más estricto de esta orden que tanto interesa a la sujeción en que deben vivir estos dominios.⁶³

Fray Ciriaco fue enviado al convento de Santo Domingo de Cádiz, ciudad donde vivió hasta su muerte, ocurrida en 1792.⁶⁴

Sin embargo, este particular fraile dejó un legado entre sus hermanos de hábito, quienes jugarían un rol muy importante en los acontecimientos

⁶² García, “El Marqués de San Jorge y la participación de la élite santafereña en la Independencia de la Nueva Granada”, 867.

⁶³ Despacho del Marqués de Sonora, Don José Bernardo de Gálvez y Gallardo, al Arzobispo Virrey Antonio Caballero y Góngora. Aranjuez, 15 de junio de 1784. Citado por Ariza, *Fray Ciriaco de Archila*, 32-33.

⁶⁴ Ibid., 19.

que produjeron el proceso de independencia, en los albores del siglo siguiente. Y todo partió de la misma familia: el hijo de Ciriaco, fray José Simón de Archila, quien había ingresado con su padre al convento de los dominicos de la ciudad de Santa Fe, fue ordenado sacerdote y nombrado misionero en los Llanos de Barinas y Casanare; en 1801, se encontraba al frente de las doctrinas que se articulaban alrededor de la población de San Juan Nepomuceno, en el actual estado venezolano de Barinas; y en 1804 fue nombrado prefecto de la Misión.⁶⁵

En el Casanare, mientras tanto, trabajaba fray Paulino Archila, primo de fray José Simón, y en Pedraza, en 1805, figura fray Agustín de Archila, también miembro de la familia.⁶⁶ Fue, entonces, toda una dinastía que se aglutinó en torno de la Orden de Predicadores, desde la cual influyeron en el rumbo que parte de dicha comunidad tomaría después de los acontecimientos de 1810.

Tras desatarse el movimiento emancipador, los misioneros en los Llanos, entre ellos fray José Simón de Archila, fueron claves en la conformación, movilización de tropas y hasta en el adiestramiento de las mismas. De hecho, fray José Simón, como su padre, sería después juzgado por Pablo Morillo y encarcelado en Puerto Cabello (Venezuela) debido a su compromiso con esta causa⁶⁷, que a diferencia de la comunera, sí pudo consumarse.

Podría decirse entonces que aun cuando aislada en su tiempo, respecto de la comunidad religiosa a la cual pertenecía, la actitud de fray Ciriaco de Archila marcó un precedente que se difundió entre sus familiares –naturalmente–, también frailes, y entre otros miembros de la orden, quienes poco a poco se incorporaron a la causa emancipadora cuando ésta estalló.⁶⁸

LA FE

La fe cristiana no sólo aparece como un poderoso móvil de los Comuneros, sino además como garante del posible éxito del movimiento. Obtener la pro-

⁶⁵ *Acta capituli Provincialis Provinciae Sancti Antonini Ordinis Praedicatorum Novi Regni Granatensis in Conventu Domini Notri à Rosario Civitatis Sanctae Fidei... Sanctae Fideii, 6 juli 1801.* En Archivo General de la Orden de Predicadores, Roma, AGOP, XIII – 016045, f. 1v-2r.

⁶⁶ *Acta Capituli provincialis provinciae Sancti Antonini Ordinis Praedicatorum... Sanctae Fideii, 15 junii 1805.* En AGOP, XIII, 016045.

⁶⁷ Ariza, *Los dominicos en Colombia*, 1-187.

⁶⁸ Ver al respecto: Plata, "Un acercamiento a la participación del clero en la lucha por la independencia de Santafé y la Nueva Granada. El caso de los dominicos (1750-1815)", 282-313.

tección divina y ganar apoyo entre los clérigos se convirtió en un interés para sus líderes y para todos sus participantes. El vínculo de curas y religiosos se fue dando en la medida en que personas conocidas, paisanos y familiares se encontraban apoyando la insurrección. Este fue el caso de fray Ciriaco de Archila, quien, todo lo indica, dio su aporte –la *Cédula*– debido a los vínculos que lo unían con Simacota, una de las poblaciones participantes.

Algo similar puede decirse de otros eclesiásticos que apoyaron el movimiento: un franciscano de apellido Villamizar, cura de la parroquia de Guadalupe, “quien espontáneamente realizó tareas de espionaje” y de “dos misteriosos curas agustinos de la ciudad de Tunja”, quienes “aportaron al tejedor analfabeto, Isidro de Molina, la más significativas voces de aliento que haya podido recibir en toda su campaña al servicio de la rebelión”.⁶⁹ Estos frailes acompañaron a Molina hasta Zipaquirá, diciéndole “que iban a encomendarlo en sus promesas y que estuviera tranquilo, que no pecaba en tomar las rentas reales”.⁷⁰ Naturalmente, también se ofrecieron misas en rogativas por el éxito del movimiento.

En el nombre del mismo Dios con que los clérigos llamaron a la resignación, el común se alzó en contra de las cargas fiscales y la desigualdad social. Ahora, la sustentación religiosa de la rebelión tuvo distintas connotaciones para los grupos sociales que participaron en el movimiento. Los más instruidos esgrimieron argumentaciones de tipo teológico, preocupados por justificar la lucha y por qué ésta aparecía en armonía con la doctrina cristiana del mandato divino. Tales ideas aparecen en la *Cédula del común* y fueron utilizadas por el Supremo Consejo de Guerra.

Para los manifestantes de los grupos más desfavorecidos y desheredados, tal expresión religiosa tuvo un carácter más atrevido en su manifestación; para ellos, la sublevación era guiada por la mano de Dios y su desenlace auguraba un cambio radical en sus vidas: “Por eso decían que los socorranos no eran gente del Socorro sino ángeles que habían bajado del cielo a favorecer a tantos pobres”.⁷¹

Los capitanes del ejército del común recibieron como tratamiento adicional los calificativos de “cristianísimos y caritativos”. En los tumultos se

⁶⁹ Phelan, *El pueblo y el Rey*, 100.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

escuchaban gritos tan polarizados como “muera el mal gobierno y viva la fe de Jesucristo”. Además, la *Cédula del común* se utilizó como una especie de libro religioso que guiaba la causa de esta gente. “Apenas había hombre que no llevase su cédula en las faltriqueras, algunos se vieron en el mismo Zipaquirá que la conducían pendiente del rosario en lugar de los santos evangelios.”⁷²

Sin embargo, dada la unión existente entre la Iglesia y el Estado, por medio del Patronato Regio y del creciente regalismo, era natural que las autoridades civiles intentaran utilizar a los eclesiásticos para contener el movimiento, y que –más aún–entre estos surgieran iniciativas en favor del retorno al orden y a la calma. Durante los primeros tumultos, los curas párrocos –al parecer– intentaron contener los brotes: el 17 de marzo, en Simacota, el motín fue interferido con una procesión; el 30 de marzo, en el Socorro, el cura Joaquín de Arrojo “salió con el santísimo Sacramento e intimidó a los feligreses con amenazas de excomunión”; en Confines, el 1 de abril, “el párroco amonestó infructuosamente a los amotinados para que no atacaran los estancos”; en Oiba, el cura párroco Filiberto Estévez “al pasar el ejército del común rumbo a Puente Real, los instó a devolverse por *amor de Dios*”. Algo similar hicieron los sacerdotes presentes en Puente Real. Finalmente, el 15 de mayo, cuando llegó la gente a Zipaquirá, “a la par que estalla el tumulto, sale a la plaza el arzobispo acompañado de varios clérigos rezando el rosario”.⁷³

Asimismo, el gobierno de Santa Fe, el 13 de mayo, dispuso:

Cursar oficio a los superiores de las comunidades religiosas, no sólo con el objeto de tranquilizar los ánimos de estos rebeldes y restablecer la paz, sino también para que llegado el caso de la entrada, salgan al menos todos los sacerdotes a persuadirles y estimularles con el respeto de su hábito y carácter y con las más vivas expresiones que les dicte su buen celo por la pública quietud y sosiego de la patria, que dejaría de serlo si no se impidiese la confusión que en semejante lance debe fundadamente recelarse.⁷⁴

Luego está el accionar del arzobispo de Santa Fe, Antonio Caballero y Góngora, quien supo valerse del respeto y credibilidad que su figura y cargo mantenían entre la población, para encabezar la comitiva que fue al encuentro de los insurrectos, negociar las capitulaciones y disolver el movimiento, no sin

⁷² Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Antiguo, *Comuneros*, Tomo 6, f. 103.

⁷³ Phelan, *El pueblo y el Rey*, 98.

⁷⁴ Ibid., 99.

antes celebrar un solemne *Te Deum* durante el cual todos daban gracias a Dios por el arreglo al cual se había llegado.

Caballero y Góngora, luego, envió a los capuchinos en misión a los pueblos donde se originó el Movimiento Comunero. Dirigidos por fray Joaquín de Finestrad, ellos se encargaron de predicar la obediencia al rey y a sus representantes, como principio fundamental del cristianismo y de la misma Iglesia; asimismo, buscaron el “arrepentimiento” de las personas que de alguna manera se habían involucrado o apoyado la causa comunera.⁷⁵ El padre Finestrad publicaría después un libro titulado *El vasallo instruido* (1786), en el cual sostendría la teoría de que al vasallo no le es facultativo juzgar ni examinar la justicia de los preceptos del rey.

Los capuchinos eran una comunidad religiosa no muy numerosa, en comparación con las demás órdenes, y además había sido una de las últimas en llegar a la Nueva Granada (en 1647).⁷⁶ Por entonces, sus miembros, de forma mayoritaria, eran españoles valencianos. Con el propósito de “contener” al pueblo y evitar nuevas sublevaciones, estos frailes, por comisión directa del arzobispo de Bogotá, fueron enviados a la villa del Socorro, a fundar un convento⁷⁷, cuya construcción finalizó en 1795.

Debido a su origen, los capuchinos se destacaron, no sólo en esta página histórica, sino también durante el movimiento de la independencia, como una comunidad fiel al rey y las instituciones coloniales, y fue convertida en

⁷⁵ Finestrad diría más tarde: “El ilustrísimo señor Arzobispo de Santa Fe, D. Antonio Caballero y Góngora, promovido después al Virreinato del mismo reino, me contempló instrumento fuerte y el sólo en las críticas circunstancias de aquel tiempo para misionar en las provincias más revoltosas y pacificar con la doctrina más sana los tumultos que cada día amenazaban la última ruina a las rentas de Su Majestad y al dominio y señorío natural, tan justo como debido a nuestros católicos reyes [...]. Elegí por compañeros a P. Fr. Félix de Gayanes, y al P. Fr. Miguel de Villajoyosa, religiosos capuchinos de la provincia de Valencia y moradores en el Hospicio de Santafé y desempeñé con honor y satisfacción del Gobierno encargos tan superiores.” (Finestrad, *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, “Introducción”, IV 6v, 37).

⁷⁶ Si bien a mediados del siglo XVII se registran las primeras expediciones de capuchinos en la costa norte de la Nueva Granada, sólo es un siglo más tarde cuando arriban de manera más estructura. Pero únicamente a finales del siglo XVIII logran establecer convento formal en Santa Fe (Miranda, *Los capuchinos en América Latina, hermanos menores capuchinos, Provincia de la virgen María, madre del Buen Pastor*).

⁷⁷ El convento de los capuchinos en el Socorro fue uno de las primeras casas formales de esta orden en la Nueva Granada.

“punta de lanza”, por parte de las autoridades, para enfrentar y contener a los insurgentes.

El papel que jugaron los capuchinos no podía ser otorgado a ninguna otra comunidad religiosa presente en la Nueva Granada. Las otras comunidades masculinas grandes, que existían en el territorio, eran los franciscanos, los dominicos, los Hospitalarios de San Juan de Dios y los agustinos, calzados y recoletos. Todas ellas habían llegado al Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII, y desde hacía muchos años se encontraban prácticamente “criollizadas”; es decir, sus miembros pertenecían fundamentalmente a los sectores criollos, descendientes de peninsulares, pero nacidos en América, y por tanto, estaban sujetos a las mismas preocupaciones de sus parientes, amigos y miembros de su grupo socioétnico que se sentían incómodos por las reformas borbónicas.⁷⁸ Por tanto, es lógico que fray Ciriaco de Archila y otros religiosos que se unieron eventualmente al Movimiento Comunero pertenecieran a las órdenes dominicana y franciscana.

La fe, el clero y lo religioso aparecen entonces jugando un papel dualista en el proceso. Por una parte, intentan contener la insurrección, recurriendo a la autoridad eclesiástica y al argumento teológico; y por otra, la incitan, al otorgar un halo sacro a la causa y proporcionarle sustento ideológico.

Curiosamente, los argumentos utilizados para incitar y contener partían de Santo Tomás de Aquino y del escolasticismo, pero eran interpretados de distinta manera. Los unos, de forma ortodoxa, en el sentido que resguardaba el régimen y la sociedad jerárquica tradicional; los otros, de forma más creativa, haciendo una relación entre las mismas doctrinas tomistas con la realidad existente, tal como había hecho la escolástica jurídica española del siglo XVI, surgida tras las polémicas que generó la conquista de América y la evangelización de sus pobladores, ligada al proceso de dominación.

Lo hicieron llevados por el convencimiento de que Dios estaba con ellos y de que el pueblo era agente divino en su plan de justicia para todos. Se confería un carácter sagrado al movimiento y a los líderes. Asimismo, se sacralizaba la *Cédula del común*, “biblia” que guiaba ideológicamente la insurrección. Ello no significaba renegar de la institucionalidad, sino simplemente

⁷⁸ En el caso de los dominicos, de 250 frailes con los que contaba la Provincia de San Antonino en 1763, sólo nueve eran oriundos de España (Mantilla, *Fuentes para la historia demográfica de la vida religiosa masculina en el Nuevo Reino de Granada*, 57-58).

no obedecerla, eludirla, convencidos de que por encima del poder institucional estaba la Palabra profética de Dios.

UNA REFLEXIÓN

Durante la época colonial, los campos político y religioso estaban poco diferenciados; por tanto, al hablar de cambio social y cambio político, lo religioso entraba a jugar un papel fundamental. En esto coincidimos con François Houtart, para quien en sociedades, como las latinoamericanas, tradicionalmente, los cambios políticos y sociales han adquirido mayor viabilidad o fortaleza cuando lo religioso está incluido como actor, bien como promotor, o bien factor de contención.

Así, dados los vínculos entre los procesos de conquista y colonización, la Iglesia Católica, la institución religiosa, se ve obligada –por una parte– a unirse a una reacción defensiva generalizada ante cualquier movimiento que pretendiera cambiar el estado de cosas en el cual dicha institución mantiene una situación privilegiada. Sin embargo, como la institución religiosa da una complementación funcional al Estado y lo legitima, ella tiene el poder de deslegitimar, si desea. Según Rafael Ávila, “su capacidad de gestión y su autoridad moral para influenciar la opinión pública y por su medio, las prácticas sociales, se revelan indispensables para consolidar o socavar un proyecto hegemónico”.⁷⁹

Se necesitaba que al interior de la institución religiosa se concibiera que el sistema establecido fuera defectuoso o atacaba los intereses de la institución eclesiástica. Y evidentemente, entre el clero existían personas inconformes con la manera como las reformas borbónicas se habían orientado en el campo eclesiástico e incluso en lo económico, al afectar sus patrimonios y el de sus familiares. Sólo bastaba la acción de sujetos, especialmente líderes dentro del mundo religioso, como párrocos o frailes.

Una vez el proceso se puso en marcha, la conciencia religiosa dio a los actores la capacidad de ir hasta el límite y de romper barreras, pues para el creyente lo espiritual está por encima de lo temporal y cuando el actor social considera que Dios está de su parte se siente incontenible.

Al hacerlo, inevitablemente debe ocurrir una trasposición de códigos políticos a códigos religiosos, de manera que la gente pueda justificar y

⁷⁹ Avila, “Modelo cultural y orden social”, 373.

comprender lo que busca realizar. Tal interacción genera una serie de imágenes culturales (“modelos culturales” los llama François Houtart)⁸⁰ que median la lectura del mundo y construyen nuevas actitudes, disposiciones y predisposiciones que orientan el rumbo del proceso. Rafael Ávila, siguiendo a Houtart, dice:

...la traducción de las demandas populares a los códigos religiosos en una cultura cuyo lenguaje dominante es el religioso, las vuelve más relevantes ante las jerarquías de la institución y más desafiantes para la clase dominante que comparte la misma fuente de valores [...] les da mayor capacidad de confrontación, mayores posibilidades de acceder a la conciencia de su ubicación en el marco de las relaciones sociales.⁸¹

Ahora, los grupos que ostentan el poder hacen lo mismo; también construyen sus modelos culturales basados en códigos en los que lo religioso ocupa un lugar y un papel específico, de manera que converjan con sus intereses. Se conforma así una confrontación de modelos simbólicos basados en lo religioso, confrontación que no se queda afuera sino se traslada al interior de las instituciones religiosas, donde se dan dos formas de producción de sentido tan antagónicas como los intereses de los sectores sociales que representan.

Tal situación se produjo durante la insurrección de los Comuneros, cuando una parte del clero, obedeciendo a las autoridades reales, invocó la sacralidad del poder soberano del rey y sus representantes, y presentó su cuestionamiento como pecado. Otro sector minoritario, por su parte, echó mano de los mismos principios religiosos para revestir al movimiento insurrecto de un halo sacro. Finalmente, los religiosos con mayor poder y mejor posicionados, ganaron la lucha simbólica. La figura de un arzobispo como Antonio Caballero y Góngora, junto con clérigos de renombre, podía más que la de algunos frailes anónimos y curas párrocos de escasa influencia más allá de lo local.

Durante el proceso de independencia, lo religioso volvió a ser agente de legitimación o deslegitimación del cambio político. En ese momento, se recurrió a actores religiosos y a ideas teológicas para sacralizar y justificar el movimiento. Esta vez, de manera más sistemática, y con actores de poder en ambos grupos. Tal hecho, sin embargo, no ha sido suficientemente estudiado en Colombia, tal vez porque este esquema no va bien con el preferido por

⁸⁰ Houtart, François y Lemercinier, Guy. *L'énergie et la culture*, 11-12.

⁸¹ Ávila, “Modelo cultural y orden social”, 373.

muchos historiadores de resaltar el cambio social como fruto exclusivo de las ideas humanistas, ilustradas y modernas.

Durante el siglo XIX, lo religioso siguió siendo agente de movilización de personas, aunque no para promover cambios políticos o sociales, sino para mantener el *statu quo*. Esto se ve en las guerras civiles del siglo XIX y de mediados del XX. Luego, las ideas y el espíritu religioso sustentarán a actores que fueron hasta la muerte en propuestas de cambio social, como en el origen de los grupos guerrilleros de la década de 1960, o en la creación de comunidades de base y en movimientos inspirados por la teología de la liberación.

La insurrección de los Comuneros estudiada aquí puede articularse en el sentido descrito a dichos momentos y procesos, y puede ser considerada como un episodio más de una larga historia de relaciones entre religión, lucha política y cambio social, en Colombia y en América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias manuscritas

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

- XIII: 16045, 16075.

Archivo General de Indias (Sevilla, España) AGI

- Santa Fe: 117, 970.

Archivo General de la Nación (Bogotá, Colombia) AGN

- Colonia: Colegios, legajo 3.
- Colonia: Conventos, legajos 39, 43.

Archivo de la Provincia Dominicana "San Luis Bertrán" de Colombia (Padres Dominicos. Bogotá, Colombia) APCOP

- San Antonino: Colegios y universidades, Santo Tomás de Aquino, Bogotá, cajas 4.
- San Antonino: Conventos – Bogotá, caja 5.
- San Antonino: Externo – AGN, cajas 2, 6.
- San Antonino: Personajes, Baeza, II.
- San Antonino: Provincia, Curia, caja 2.

Biblioteca Nacional de Colombia (Bogotá, Colombia) BNC

Fondo Antiguo: Manuscritos (1) 350; 459.

- *Comuneros*. Tomo 6, f. 103.

Fuentes primarias impresas

Finestrat, Joaquín de. *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*. Introducción y transcripción por Margarita González. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2001 [1786].

Friede, Juan (ed.). *Rebelión comunera de 1781. Documentos*. Tomo 1. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1981.

Mantilla, Luis Carlos. *Fuentes para la historia demográfica de la vida religiosa masculina en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1997.

Fuentes secundarias

Aguilera, Mario. *Los comuneros: guerra social y lucha anticolonial*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1985.

Arciniegas, Germán. *Los Comuneros*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.

Ariza, Alberto. *Fray Ciriaco de Archila. Primer prócer de la independencia absoluta en Colombia y fray José Simón de Archila, preceptor y libertador del León de Apure*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia (Editorial Kelly), 1971.

_____. *Los dominicos en Colombia*. Bogotá: Provincia de San Luis Bertrán, 1993.

Ávila Penagos, Rafael. *Religión y sociedad política en Nicaragua*. Managua: UPOLI-IDEHU-CETRI, 1998.

Báez Arenales, Enrique. *La orden dominicana en Colombia*. Obra inédita.

Bidegain, Ana María. "La expresión de corrientes en la Iglesia neogranadina ante el proceso de reformas borbónicas y la emancipación política (1750-1821)." En *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, editado por Ana María Bidegain, 145-180. Bogotá: Taurus, 2004.

Cárdenas Acosta, Pablo. *El movimiento comunal de 1781 en el Nuevo Reino de Granada*. 2 vols. Bogotá: Academia Colombiana de Historia (Editorial Kelly), 1960.

Demélas, Marie-Danielle. "La guerra religiosa como modelo." En *Revoluciones hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*, dirigido por François-Xavier Guerra, 146-166. Madrid: Editorial Complutense, 1995.

- Gallego, José Andrés. "La pluralidad de referencias políticas." En *Revoluciones hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*, dirigido por François-Xavier Guerra, 127-142. Madrid: Editorial Complutense, 1995.
- García Naranjo, Federico. "El Marqués de San Jorge y la participación de la élite santafereña en la independencia de la Nueva Granada." En *Orbis incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo. Homenaje al profesor Luis Navarro García. XII Congreso de la AEA*, editado por Fernando Navarro Antolín. Huelva: AEA-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2007. Disponible en: *Asociación Española de Americanistas*, <http://www.americanistas.es/biblio/textos/c12/c12-103.pdf> (consultado el 10 de febrero de 2010).
- Houtart, François. *Sociología de la religión*. México: Plaza & Valdés, 1997 (2001).
- Houtart, François y Lemercinier, Guy. *L'énergie et la culture*. Paris : L'Harmattan, 1990.
- Jaramillo Uribe, Jaime. "Entre bambalinas burocráticas de la revolución comunera de 1781." *Historia Crítica* 6 (1992): 99-105.
- Laboa, Juan María. *El integrismo. Un talante limitado y excluyente*. Madrid: Narcea, 1985.
- León-Portilla, Miguel; Helms, Mary W. y otros. *América Latina en la época colonial. 1. España y América de 1492 a 1808*. Barcelona: Crítica, 2003.
- Lucena Salmoral, Manuel. "Los movimientos antirreformistas en Suramérica: 1777-1781. De Tupac Amaru a los Comuneros." En *Digitum. Depósito institucional digital de la Universidad de Murcia*, <http://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/12797/1/Los%20movimientos%20antirreformistas%20en%20Suramerica.%2017771781.%20De%20Tupac%20Amaru%20a%20los%20comuneros.pdf> (consultado el 17 de diciembre 12 de 2010).
- Luque Alcaide, Elisa. "Reformist Currents in the Spanish-American Councils of the Eighteenth Century." *The Catholic Historical Review* 91-4 (2005): 743-760.
- Lynch, John. *América Latina, entre colonia y nación*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Miranda M., Alfonso. *Los capuchinos en América Latina, hermanos menores capuchinos, Provincia de la virgen María, madre del Buen Pastor*. Bogotá: SECAL, 1996.

- Ocampo López, Javier. "Berbeo, Juan Francisco." En *Biblioteca Virtual. Biblioteca Luis Ángel Arango*, <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/biografias/berbjuan.htm> (consultado en 22 de enero de 2011).
- Palacios, Marco y Safford, Frank. *Colombia. País fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2002.
- Pastor, María Alba. "La organización corporativa de la sociedad novohispana." En *Formaciones religiosas en la América colonial*, coordinado por María Alba Pastor y Alicia Mayer, 143-165. México: UNAM, 2000.
- Phelan, John Leddy. *El pueblo y el Rey. La revolución comunera en Colombia. 1781*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1980.
- Plata Quezada, William E. *La Universidad Santo Tomás de Colombia ante su historia. Siglos XVI-XIX*. Bogotá: Ediciones Universidad Santo Tomás, 2005.
- _____. "Un acercamiento a la participación del clero en la lucha por la independencia de Santa Fe y la Nueva Granada. El caso de los dominicos (1750-1815)." En *Fronteras de la historia* 14-2 (2009): 282-313.
- Roca, Carlos Alberto. "Origen y evolución del derecho internacional público." En *IUS. Historia*. No. 3 (2006): 10-11. Disponible en: *Universidad del Salvador. IUSHISTORIA*, <http://www.salvador.edu.ar/juri/reih/3ro/index.htm> (consultada el 7 de enero de 2008).
- Sosa Abella, Guillermo. "Reforma borbónica del clero regular." *Fronteras de la Historia* 2 (1998): 167-180.
- Soto Arango, Diana. *Polémicas universitarias en Santa Fe de Bogotá. Siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional-ClUP-Colciencias, 1993.
- Tisnes, Roberto María. "El clero y la independencia en Santa Fe (1810-1815)." En *Historia extensa de Colombia*, Vol. XIII. Tomo IV, *Historia eclesiástica*, 156-184. Bogotá: Ediciones Lerner, 1971.