



Revista CS
ISSN: 2011-0324
cs@icesi.edu.co
Universidad ICESI
Colombia

Arce Escobar, Viviana
La Biblia como fuente de reflexión política en los sermones neogranadinos, 1808–1821
Revista CS, núm. 9, enero-junio, 2012, pp. 273-307
Universidad ICESI
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476348372009>

- 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

Viviana Arce Escobar
Universidad de Los Andes, Colombia
viviarce@gmail.com

La Biblia como fuente de reflexión política en los sermones neogranadinos, 1808–1821¹

*The Bible as a Source for Political Thought in Sermons in
New Granada, 1808-1821*

*A Bíblia como fonte de reflexão política nos sermões
neogranadinos, 1808-1821*

Artículo de investigación recibido el 19/12/11 y aprobado el 07/05/12

¹ El artículo hace parte de una investigación más amplia denominada “El púlpito como campo de batalla. El debate sobre la soberanía en los sermones neogranadinos, 1808–1821”. Investigación realizada para obtener el título de Magíster en Historia de la Universidad de los Andes.

Resumen

En los años de lucha por la Independencia de Nueva Granada, el clero participó de las contiendas por medio de su palabra. A través de sermones expresaron sus opiniones políticas a favor o en contra del nuevo orden. Para avalar sus afirmaciones, recurrieron principalmente a la Biblia como fuente de argumentación y verdad. En este artículo nos proponemos analizar a las Sagradas Escrituras como recurso eclesiástico que sirvió para legitimar o desacralizar el cambio de régimen. Para ello, hacemos un estudio de las referencias bíblicas que aparecen en los sermones neogranadinos e intentamos aproximarnos al contexto temático de la Biblia.

Palabras clave: Sermón, Biblia, Poder regio, República, Soberanía

Abstract

In the era of New Granada's fight for independence, the clergy participated in the struggle through means of their words. In their sermons they expressed their political opinions in favor of or against the new order. In order to validate their statements, they turned principally to the Bible as a source for argumentation and for truth. This article analyzes the Holy Scriptures as an ecclesiastical resource that served to legitimize or desacralize the regime change. In order to do this, the authors study the biblical references that appear in the sermons of New Granada and attempt to approach the thematic context of the Bible.

Keywords: Sermon, Bible, Royal power, Republic, Sovereignty

Resumo

Nos anos de luta pela independência do Vice-Reino de Nova Granada, o clero católico participou das contendas através de sua palavra. Por meio de sermões expressou suas opiniões políticas em favor ou em contra da nova ordem. Para legitimar suas afirmações, recorreram principalmente a Bíblia como fonte de argumento e verdade. Neste artigo, propomos analisar as Sagradas Escrituras como recurso eclesiástico que serviu para legalizar ou dessacralizar a mudança do regime. Para isto, fazemos um estudo das referências bíblicas que aparecem nos sermões neogranadinos e tentamos aproximar-nos do contexto temático da bíblia.

Palavras-chaves: Sermão, Bíblia, Poder régio, República, Soberania, Nueva Granada

Introducción

La oratoria sagrada neogranadina de principios del siglo XIX fue un canal de difusión de modelos ideológicos y culturales. Durante el período colonial la perfecta simbiosis entre Iglesia y Corona había permitido que la sermonaria se convirtiera en uno de los mecanismos del poder establecido para la evangelización y posterior adoctrinamiento de la sociedad. Sin embargo, en las dos primeras décadas del siglo XIX y a causa de los acontecimientos políticos vividos en la metrópoli y en América, el sermón se convirtió en un discurso político propiamente católico.

Entre los años de 1808 a 1821 la Nueva Granada se vio sumergida en grandes conflictos políticos a causa de la pérdida del rey y la posterior decisión de declararse independiente. En esos cortos, pero álgidos años los sacerdotes se encontraron en medio de los combates ideológicos y militares que tenían lugar entre las élites y el pueblo llano. Los clérigos, que eran uno de los sectores sociales más prominentes de la época, no podían escapar a dichas disputas y encontraron en sus pulpitos el lugar más idóneo para expresar sus opiniones políticas. En tanto soldados del reino de Dios, los religiosos tenían la responsabilidad de tomar postura frente a los acontecimientos políticos vividos en ambos lados del Atlántico, por lo que la oratoria sagrada se convirtió en el arma de formación ideológica de una comunidad acostumbrada a escuchar por muchas horas la palabra divina y que acudía al templo buscando entretenimiento, información de noticias y otros beneficios tangenciales al hecho religioso (Irurozqui, 2002).

De acuerdo con las circunstancias, unos clérigos pretendían mantener inalterable la adhesión al sistema monárquico frente a discursos emergentes que ponían en duda la legitimidad del rey. Sin embargo, otros hicieron totalmente lo opuesto, procurando revertir el orden al mostrar su devoción al nuevo sistema republicano. Como ha sostenido Plata (2009), la decisión de los curas de involucrarse en la contienda fue desigual en número y grado de compromiso. Se implicaron a fondo aquellos que “no tenían mucho que perder” o compartían lazos familiares o regionales con alguno de los líderes de la revolución.

Analizando un corpus de treinta y nueve sermones neogranadinos proclamados entre 1808 y 1821 hemos encontrado que los oradores que predicaron durante los años de crisis de acefalía (1808–1809)² y en medio de la Reconquista española (1816–1817)³ se mostraron leales al rey y a la teoría del Derecho Divino, que sostenía la unción divina de los monarcas. Por el contrario, los clérigos que predicaron en

2 De estos dos años se conservan seis sermones, todos ellos fueron concebidos como textos que debían ser impresos y leídos en otros pulpitos para aumentar la difusión del mensaje. Es precisamente por su intención de ser publicados que tienen una extensión muy superior a la usual, pues normalmente un sermón para una hora de homilía estaba entre las 10 y 15 páginas. No obstante, estos sermones de 1808 a 1809 superan incluso las 60 cuartillas.

3 De este periodo tenemos dos sermones, ambos impresos.

los años de la Primera República (1810–1815)⁴ y después de obtenida la victoria patriota de la Batalla de Boyacá en 1819 apoyaron el sistema republicano, defendiendo la emancipación.⁵

La Biblia sirvió para amparar uno de los dos regímenes en disputa. Los curas realistas hallaron en el texto sagrado herramientas para defender el poder regio y los predicadores patriotas encontraron allí mismo la constatación de que Dios prefería un gobierno republicano. Como ha señalado Guerra (2002), la presencia de la referencia bíblica en la reflexión política de estos años no es un fenómeno anecdótico, sino uno de los registros argumentativos de ambos bandos. Las Sagradas Escrituras, al igual que otras fuentes como los clásicos grecorromanos, ayudaban a respaldar las aseveraciones en cualquier campo del conocimiento humano, lo que era posible dado los mecanismos que permitían la percepción de la realidad, que se concebía como un texto cuyo mensaje lo moldeaba un trasfondo mítico-religioso. La tradición primitiva del cristianismo había establecido lo mítico del Antiguo y Nuevo Testamento como criterio de verdad (Borja, 2002), es por esto que su uso en las prédicas sacerdotales era ineludible y muchos preceptistas, que se encargaban de enseñar los cánones y reglas cristianas, estaban de acuerdo en que el texto sagrado era la autoridad por excelencia en la predicación.

Por su carácter teológico del plan de salvación, la Biblia hacía énfasis en el curso de la historia y sus relaciones con la revelación, lo que le proporcionaba los arquetipos sobre los cuales se pensaba el devenir humano. Los predicadores al recurrir a ellas lo hacían desde la suposición de que no sólo contenían verdades doctrinales, sino también verdades reales. Las narraciones del Antiguo y Nuevo Testamento explicaban la realidad del pasado y, como tales, representaban el presente. Al considerarse el relato bíblico como verdad irrefutable, lo ocurrido en la historia era la lógica del plan de Dios, por lo que negar la historicidad de la Biblia era refutar los fundamentos propios de la experiencia cristiana. En consecuencia, cuando el predicador recurría a las Sagradas Escrituras como fuente de autoridad tenía la obligación de hacer coincidir el hecho narrado con la verdad revelada, allí estaba la responsabilidad de conectar los sucesos del momento con el plan divino de salvación (Borja, 2002).

Nuestros clérigos recurrieron a la Biblia para mostrar la tipología existente entre el pueblo de Israel, que era el elegido por Dios, y el pueblo neogranadino. Jerusalén

4 De la Primera República contamos con cuatro sermones, todos ellos impresos.

5 Unos pocos meses después de la victoria de Boyacá, el vicepresidente Francisco de Paula Santander expidió un decreto en el que exigía a los clérigos proclamar sermones a favor de la Independencia. Es por esto que de 1819 y 1820 se conserva un gran acervo de sermones manuscritos. De 1819 hay siete manuscritos y dos impresos, y de 1820 existen más de setenta sermones. Para nuestro análisis hemos seleccionado una muestra de veinte piezas oratorias, aunque no citaremos todas éstas, dada la extensión del artículo y la recurrencia temática de los sermones del periodo.

fue asemejada a la Nueva Granada y los individuos protagonistas de los libros del pentateuco y proféticos se convirtieron en las referencias obligadas para representar a los actores políticos del momento. Es por esto que hubo un mayor acercamiento al Antiguo Testamento que al Nuevo, pues el primero daba la posibilidad de articular el pasado del pueblo de Dios con el presente de América y la península. No obstante, los textos neotestamentarios citados fueron determinantes para hablar sobre temas como la obediencia y la sumisión a las autoridades establecidas.

La dificultad que se genera a la hora de estudiar la Biblia como cimiento de las afirmaciones de los predicadores es establecer el número de veces que la citan. Los sermones que se llevaron a la imprenta suelen gozar de notas al pie que indican el libro del que se está hablando, el capítulo y el versículo correspondiente.⁶ Sin embargo, la mayoría de los manuscritos no suelen contener nada de esto, por lo que reconocer el pasaje bíblico enunciado nos ha implicado inferir a qué episodio se refieren a partir de los elementos suministrados. Recordemos que nos encontramos en medio de una sociedad que aún no veía la pertinencia de la cita como fuente recurrente de rigurosidad. Eso quiere decir que aunque no siempre se especifique a qué o quién se hace referencia; no implica que no esté dentro del capital simbólico de la Iglesia.

Analizar las fuentes bíblicas de los sermones nos ha permitido acercarnos a la historia cultural (Chartier, 2000), dado que este método historiográfico nos ayuda a comprender los distintos significados que desprende un texto, o un conjunto de textos, y los modelos ideológicos que se pretendían impartir a través de la palabra de la prédica y, en ocasiones, en su impresión en el siglo XIX de la Nueva Granada. A partir del concepto de “capital simbólico” de Pierre Bourdieu (1993) hemos querido acercarnos al clero como un agente que posee el conocimiento propio de una institución, lo que quiere decir que el sacerdote cuando utiliza la Biblia como fuente de argumentación no lo está haciendo a cuenta propia, sino como el portavoz o sustituto del grupo que representa, en este caso la Iglesia. El concepto de autoridad de Richard Sennett (1982), por otra parte, nos ha permitido entender cómo la figura divinizada de Dios no perdió legitimidad en medio de las disputas por el poder. A pesar de que los sacerdotes patriotas desacralizaron al rey, no dejaron de reforzar las creencias y obediencia al Dios Supremo.

Para esta exposición hemos dividido nuestro artículo en dos apartados. En el primero abordaremos el uso del Antiguo Testamento como fuente eclesial que sirvió para hacer la analogía entre el pueblo de Israel y la Nueva Granada. En el segundo, analizaremos el Nuevo Testamento como recurso que sirvió para declarar

⁶ Aunque esto es de gran ayuda a la hora de establecer qué tipo de textos bíblicos estaban privilegiando los predicadores, es importante señalar que en ocasiones el dato suministrado es erróneo, citándose equivocadamente un pasaje bíblico que no tiene relación con lo que se está enunciando.

la ilegitimidad de la desobediencia a las autoridades constituidas, fueran estas monárquicas o republicanas y para corroborar la soberanía de Dios frente a la humana.

Nueva Granada como el pueblo elegido de Dios

Como fuente de argumentación, el Antiguo Testamento tuvo un estatuto diferente según el predicador, la época, el tema y la finalidad del sermón. En ocasiones fue el argumento supremo de revelación divina, un catálogo de modelos políticos o un elenco de personajes destinados a ilustrar un discurso. En este libro los oradores encontraron claves para interpretar los acontecimientos y otorgar sanción religiosa a la causa americana. Los episodios de la historia sagrada evocados son figuras de los hechos de que son testigos (Di Stefano, 2004).

Los sacerdotes que predicaron durante 1808 y 1809 y en los años de Reconquista española utilizaron especialmente el Antiguo Testamento para demostrar el apego de Dios al gobierno de uno solo. Los oradores que pregonaron sus discursos en los años de la Primera República y después del triunfo militar de 1819 también hallaron en el Antiguo Testamento las pruebas necesarias para desmentir la teoría del poder regio y presentar a Dios como aliado de las repúblicas.

Los primeros se concentraron principalmente en los libros sapienciales y proféticos, porque de ahí podían extraer los argumentos necesarios para explicar el estado de crisis del momento. Las narraciones bíblicas elegidas por estos oradores como los Salmos y el libro de Isaías, se encaminaron a mostrar la Alianza hecha entre Yahveh y su pueblo.⁷ Desafiar la alianza generaba la ira de Dios encarnada en castigos, pero reconstruirla y seguirla siempre permitía períodos de armonía en los que Yahveh se mostraba satisfecho con los comportamientos de sus gentes. Para nuestros predicadores, vivir bajo la ley divina y humana traía la convivencia pacífica, pero alterar el orden siempre significaba un designio divino desafortunado para los humanos. Apelar a la Alianza era recordarle a la feligresía que ya existían unos pactos establecidos entre americanos y la Corona española y querer romper este convenio podía acarrear el infortunio de la sociedad neogranadina.

Los segundos se enfocaron más especialmente en los libros históricos y el pentateuco, puesto que por medio de ellos podían crear un origen mítico-religioso a la recién constituida República. El cautiverio del pueblo en Egipto, su éxodo y la legislación mosaica fueron de gran interés principalmente para los predicadores que proclamaron después de 1819. Por otra parte, los libros históricos permitían

⁷ Recordemos que la Alianza se da entre Yahveh y el pueblo de Israel después de que el primero liberara a los segundos de la servidumbre en que se hallaban bajo el dominio del faraón egipcio. En el Sinaí Yahveh dio sus órdenes, dictó una ley y con ella selló la alianza con Israel. Para asegurar su perpetuación como pueblo y sus éxitos, así como para continuar siendo el pueblo del Dios invencible, Israel no tenía sino que mantenerse fiel a los mandamientos recibidos en el Sinaí (Puech, 2003).

vincular el pasado del pueblo de Israel con el presente de la Nueva Granada, revelando de esta manera el destino del pueblo americano, ya anunciado en la Biblia.

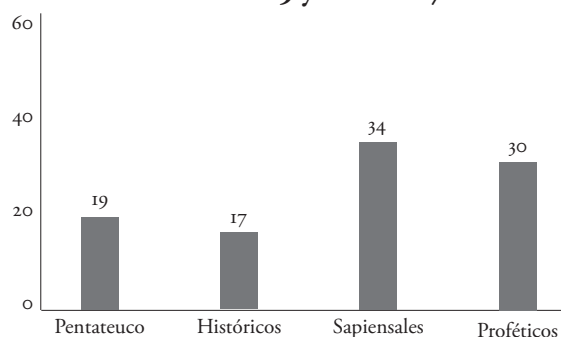
Hubo además algunos libros en particular que fueron usados por ambos bandos indistintamente, porque daban la posibilidad de mostrar los acontecimientos vividos como parte del plan de Dios. Tal fue el caso del primer libro de Samuel, que permitió debatir acerca de la monarquía o la república como formas de gobierno avaladas o descalificadas por Dios. Aunque no puede considerarse que este libro oscile entre una escritura “pro monárquica” y otra “anti monárquica”, lo cierto es que algunos capítulos muestran el reinado como una forma de gobierno conveniente (1 s 9: 1–10; 16, 11: 1–15) y otros como un castigo celestial (1 s 8: 10–22; 10: 17–21; 12: 1–15). Es por ello que Samuel fue una referencia obligada para los dos bandos contrarios de sacerdotes que buscaban encontrar en la Biblia argumentos que establecieran cuál era el régimen más idóneo.

Partiremos primero de mostrar los argumentos veterotestamentarios dados por los sacerdotes monarquistas durante los años de crisis de acefalía y la Reconquista, para luego desarrollar los de los republicanistas que predicaron en años de revolución y después de la victoria de la Batalla de Boyacá.

El Antiguo Testamento como prueba del poder regio

Los clérigos monarquistas encontraron en profetas como Isaías, Daniel y Habacuc las respuestas tanto al cautiverio del rey como a su poder en América. Salmos a nombre del monarca, lamentaciones, entre otros, sirvieron para hacer la apología al soberano. Como nos lo muestra el Gráfico 1, el interés más agudo estuvo en aquellos textos que de forma poética o profética permitieron dar respuesta a los momentos de crisis.

Gráfico 1. Poceraje de citas del Antiguo Testamento en los sermones de 1808–1809 y 1816–1817*



* Para el análisis cuantitativo de las citas del Antiguo Testamento de estos dos periodos históricos se tomaron los seis sermones impresos existentes de 1808 a 1809 y los dos sermones también impresos de 1816 a 1817.

Ante el cautiverio de Fernando VII, el cura doctrinero Torres y Peña (1808) y el canónigo José Domingo Duquesne (1809b) vincularon en sus sermones el Sal 20, que es una oración al rey después de salir de la guerra. En él, se muestra la victoria militar del soberano de Israel como parte del plan divino y se asegura que Dios dará la salvación a su ungido. Con el énfasis en este pasaje sapiencial, los clérigos realistas reafirmaron el pacto entre Dios y el rey, mostrando al primero como protector del segundo. En tiempos de crisis de acefalía, cuando se comenzaba a cuestionar por vez primera la legitimidad del rey cautivo y de las juntas provinciales de España, recordar por medio de pasajes bíblicos el poder regio de los reyes significaba reafirmar su soberanía y acallar esas primeras voces que intentaban discutir la autoridad del monarca.

Duquesne (1809b) vio el gobierno aún sin comenzar de Fernando VII como el de David. El primer ungido del Señor fue utilizado para recordar a la feligresía el pacto divino entre Dios y los monarcas, pacto que garantizaba la autoridad del rey a pesar de su ausencia. El canónigo se preguntó si era posible que el rey se encontrara con hombres envidiosos como Saúl (1 s 19) o con traiciones como la de Absalón (2 s 15), para responder que Nueva Granada siempre se mantendría obediente al rey cautivo. A su retorno, el rey encontraría a sus vasallos con el mismo amor fervoroso que serviría de ejemplo a otros que ya comenzaban a quebrantar los lazos de fidelidad. El religioso posiblemente se refería al caso quiteño, que para entonces ya había instaurado su primera junta.

Vemos entonces que el recurso a los libros de Samuel sirvió en este caso para mostrar la pertinencia de mantenerse sujetos a las autoridades sin cuestionarlas o irlas a traicionar. Duquesne (1809a), en otro sermón, expresaba su confianza absoluta en el retorno heroico del rey, porque éste contaba con la protección divina. Según el canónigo, Dios salvaría a Fernando VII porque en la Biblia estaba escrito que Yahveh siempre salvaba a su pueblo y en especial a su ungido (Ha 3:13).⁹ El pasaje bíblico del profeta del exilio ayudó a revelar verdades políticas que justificaron el absolutismo con la autoridad de la revelación divina. Si Dios avalaba las monarquías era irrefutable su autoridad.

El primer libro de Crónicas también fue usado en ese sentido. Esta vez fue el prebendado Antonio de León (1816), en los años de Reconquista, el que mostró la relación entre las Sagradas Escrituras y el poder regio. Según el clérigo, cuando Yahveh engrandeció a Salomón frente a todo Israel, dándole un reinado glorioso sin precedentes en la historia del pueblo hebreo, quedó consignado en la Biblia la fidelidad incuestionada a los monarcas.¹⁰ Este acontecimiento era la mayor

9 "Tú sales a salvar a tu pueblo, a salvar a tu ungido".

10 Los versículos referenciados por de León señalan: "Todos los jefes y valientes, y también todos los hijos del

muestra del derecho divino de los reyes, pues si en las Sagradas Escrituras se establecía la unción de los soberanos, ningún humano podía refutar esa verdad de fe. El prebendado citó además al Dt 27 para afirmar que “todo hombre inferior debe estar sujeto a uno superior” (De León, 1816: 16), y con ello enfatizar en la pertinencia de mantenerse sumisos y obedientes a la autoridad del monarca.

Pero los predicadores realistas no se dedicaron exclusivamente a demostrar con la Biblia el poder regio, también se preocuparon por describir el estado decadente de la sociedad, haciendo una comparación entre Jerusalén y la Nueva Granada. Nuestros clérigos recurrieron a esta semejanza para generar sentimientos opuestos entre sus públicos. El declive de Jerusalén servía para explicar el caos vivido, lo que despertaba desolación entre los neogranadinos y a la vez para recordar que Yahveh siempre se había mostrado protector de su pueblo salvándolo del declive, lo que movía al auditorio hacia sentimientos de esperanza y confianza en los designios divinos. Para hacer la comparación entre Sión y Nueva Granada, los predicadores se valieron principalmente del libro de Isaías. El primer capítulo del profeta describe a Judá no como un lugar geográfico, sino como la designación del pueblo elegido para cuya instrucción se pronuncian todos los oráculos. En él se muestra al pueblo ingrato que se ha rebelado contra Yahveh, lo que le merece un castigo. La Jerusalén descrita por Isaías es una pecadora que se ha alejado de Yahveh, por lo que es una ciudad desolada, adúltera y pecaminosa. El profeta contrasta esa decadencia con la fidelidad primera de Jerusalén, a la que volverá purificada por la condena (Biblia de Jerusalén, 1975).

España, para predicadores como Torres y Peña (1808) y Duquesne (1809a) se había prostituido como su análoga bíblica. La península se había dejado contagiar de las ideas ilustradas provenientes de Francia y eso la había convertido, como la ciudad bíblica, en ingrata y apartada de Dios. Esa imagen desoladora de los primeros años de 1808 y 1809, estuvo acompañada de la desacralización a Napoleón. Él había causado la depravación española y por esto fue comparado con la última de las cuatro bestias descritas en Dn 7¹¹ (Torres y Peña, 1809). La interpretación bíblica del sueño de Daniel ha establecido que esa cuarta bestia se refería a Antíoco IV Epifanes, un rey idolátrico caracterizado por su hábil elocuencia y arrogancia blasfema (Biblia de Jerusalén, 1975). Igualar a Napoleón con este personaje no sólo llenaba de escatología los sucesos ocurridos en la península, sino que también mostraba la batalla europea como una guerra por la defensa

rey David, prestaron obediencia al rey Salomón. Y Yahveh engrandeció sobremanera a Salomón a los ojos de todo Israel, y le dio un reinado glorioso como nunca había tenido ningún rey de Israel antes de él” (1 Cro 29: 24–25).

¹¹ Esta bestia era, según el profeta, extraordinariamente fuerte y se distinguía de las tres anteriores por unos cuernos. Entre ellos había uno pequeño que tenía ojos como los de un hombre y una boca que decía grandes cosas (Dn 7: 1–8).

de la fe. No se luchaba en contra de un emperador con pretensiones totalitarias, sino contra un enviado de Satán que quería destruir la religión católica. Los sacerdotes de esta manera llenaron de providencialismo la contienda occidental.

Relatos similares fueron usados por los clérigos de la Reconquista. El provisor del obispado de Santa Marta, Nicolás de Valenzuela, vio a Nueva Granada en el mismo estado deplorable en que Isaías había visto a Jerusalén. Según él, el territorio americano al dejarse seducir por ideas revolucionarias había dejado de ser la “villa fiel”, cayendo en la anarquía. Por eso Yahveh había quitado todo su sustento y apoyo y les había dado mozos por jefes (Is 3:1–7):

Viose entonces aquella pintura horrible de Isaías hecha de un Pueblo que mereció las iras de Dios. Yo quitaré de en medio de vosotros a todo varón fuerte, capaz de sostener la verdad; a todo sabio y consejero prudente. Os daré por Príncipes unos tiranos jóvenes, y afeminados. En el Pueblo se levantará el hermano contra el hermano, el mozo contra el viejo, y el plebeyo contra el noble. Elegirán por Juez al primero que tenga el vestido menos pobre, y aun éste responderá: no os engañéis que en mi casa no hay pan, ni tengo oficio de qué subsistir, no me hagáis pues, vuestro Gobernador. Más aún peor fue nuestra desdicha, pues recibiendo las Presidencias y Diputaciones unos hombres indignantes, y sin destino, anhelaban con ansia a mejorar de fortuna a costa de los pueblos, y no se engañaron en sus deseos (Valenzuela, 1817: 19–20).

La descripción de la Jerusalén anárquica hecha por Isaías sirvió en este caso para mostrar el estado lamentable de la Nueva Granada revolucionaria y a la vez para deslegitimar el gobierno republicano. El relato del profeta sostiene que el Dios vengador quita todo su sustento y apoyo a la ciudad corrupta, dándoles líderes sin experiencia. Valenzuela relacionó de forma tipológica los sucesos bíblicos con los vividos. Frye (1988) ha planteado que la Biblia ha sido interpretada de forma binaria entre “tipos” y “antitipos”. El mundo cristiano ha creído que en el Antiguo Testamento, el Nuevo está oculto y en este último el Antiguo se revela. Todo lo que sucede en el texto veterotestamentario es un “signo” o presagio de algo que sucederá en el Nuevo Testamento, a esto Frye le llama “tipología”. Ejemplo de ello es que Adán es visto en los escritos neotestamentarios como un “tipo” de Cristo. Lo que sucede en el Nuevo Testamento constituye un “antitipo”, una forma realizada de lo profetizado en el Antiguo Testamento. Valenzuela hizo uso de este pensamiento tradicional del cristianismo para dar respuesta a los sucesos del momento. Según él, la anarquía de Israel fue vista así como el “tipo” de la degradación social de Nueva Granada (“antitipo”).

Las imágenes funestas de España y América fueron contrastadas con unas esperanzadoras. Para los clérigos de los años de crisis de acefalía el retorno de

Fernando VII a su trono sería la muestra de la misericordia de Dios y para los curas de la Reconquista era precisamente este acontecimiento militar lo que mostraba la salvación de Nueva Granada. Como sugiere Cohn para el caso de la Jerusalén bíblica: “se trata de un mensaje alentador para un pueblo que necesitaba ánimos con desesperación. En el pasado, Yahveh se había mostrado con frecuencia iracundo y castigador, pero ello se debía a que los judíos no habían observado los requisitos de la Ley. Si en el futuro la respetaban, todo iría bien” (Cohn, 1995: 163). Igual sucedía con Nueva Granada, si se acogía a las leyes humanas y divinas, su declive terminaría y reinaría nuevamente la armonía entre el pueblo neogranadino y Dios.

Ese mensaje esperanzador fue respaldado a través de Salmos. Los sacerdotes De León y Valenzuela privilegiaron aquellos poemas de David que mostraban la adhesión de Dios al gobierno de los monarcas. Los Sal 18, 21 y 116 fueron reiterativamente citados como acción de gracias por los beneficios concedidos al soberano. Igualmente, el 84, 106, 136 y 137 fueron entonados como himnos de alabanza divina. Su uso deja ver que estos clérigos se movieron dicotómicamente entre una prédica atemorizante y otra alentadora. Si la descripción de Nueva Granada prostituida servía para dejar en claro que no podía permitirse nuevamente una revolución, las alabanzas al rey ayudaban a ratificar su dominio en América y a mostrar las bondades de regirse por el gobierno de uno solo.

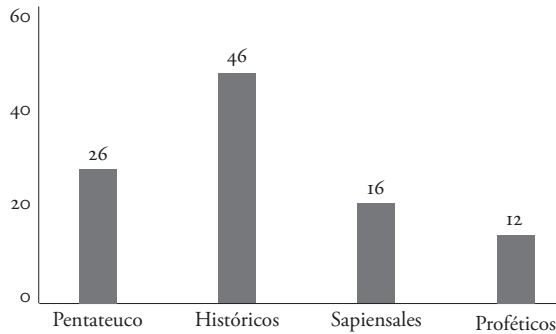
En estos dos períodos (1808–1809 y 1816–1817), el uso del Antiguo Testamento sirvió para justificar el retorno del rey y descalificar al gobierno republicano. La defensa al monarca no dejó de contener ideas escatológicas que igualaban a una Jerusalén destruida con una Nueva Granada revolucionaria. Lo profetizado para el pueblo de Israel valió para el caso neogranadino, por lo que el futuro pronosticado para Sión por Isaías o por el libro de Lamentaciones ayudó a ensalzar un futuro utópico para el territorio americano, donde la reconciliación con el rey lo haría más fuerte y más cercano a Dios. Sin embargo, como veremos a continuación, otro discurso pregonaron los sacerdotes patriotas, quienes privilegiaron otros libros veteroestamentarios para desmentir la idea de que la Biblia mostraba la legalidad del gobierno monárquico.

La defensa veteroestamentaria al sistema republicano

Los clérigos a favor del nuevo orden recurrieron a las Sagradas Escrituras para hacer una crítica a la monarquía hereditaria, señalando que la realeza no sólo estaba en contradicción con el derecho natural, sino también con la Biblia. Al igual que sus detractores, recurrieron principalmente al Antiguo Testamento para encontrar argumentos que desmintieran la teoría del derecho divino como

premisa bíblica. Como nos lo muestra el Gráfico 2, el mayor foco de interés estuvo en los libros históricos. De ellos Judit, Jueces, 1 Samuel y 1 Macabeos tuvieron mayor preponderancia. Del pentateuco, el Éxodo y el Deuteronomio fueron los escritos de interés. De los demás también se referenciaron Salmos, algunos pasajes de Isaías, Lamentaciones, etc. Los libros seleccionados sirvieron para mostrar que Dios aborrecía a los gobiernos monárquicos y había preferido las sublevaciones a la subyugación a un gobierno déspota.

Gráfico 2. Porcentaje de citas del Antiguo Testamento en los sermones de 1810–1815 y 1819–1820^{12*}



El recurso al libro de Judit entre los clérigos patriotas revela el interés de mostrar la legitimidad de la sublevación. El escrito se basa en la guerra del pueblo de Israel contra el ejército asirio (en realidad el de babilonia). Una viuda hebrea de nombre Judit descubre que el general invasor Holofernes, enviado por el rey Nabucodonosor, está interesado en ella, por lo que engaña al militar embriagándolo y luego degollándolo. El asesinato de Holofernes permite luego la victoria de Israel frente al ejército invasor. En nuestro caso, el libro sirvió para mostrar que era posible levantarse en contra de un gobierno tiránico e idolátrico (como el de Nabucodonosor). El clérigo Fernández de Sotomayor (1815), en un sermón pronunciado en el quinto aniversario de la revolución neogranadina, comparó el 20 de julio de 1810 con el día en que la viuda asesinó al militar, señalando que ambas fechas fueron días de gloria amparadas en la providencia divina.

El cura del cantón de la Mesa (1819) señaló algo similar años posteriores, al comparar al rey babilónico con Fernando VII y a Holofernes con Pablo Morillo. Según el predicador, Nabucodonosor era tan poderoso y ambicioso como el rey español. Ambos habían intentado apoderarse de muchas naciones extranjeras por

¹² En este caso se tomó la totalidad de los sermones de 1810–1815, que como ya se dijo son cuatro impresos, y una muestra de 20 sermones entre impresos y manuscritos de 1819–1820.

medio de las armas, pero habían encontrado como barrera a sus pretensiones al pueblo de Dios. Ya fuera éste Israel o Nueva Granada, las súplicas y oraciones constantes habían generado que Dios se mostrara aliado de su pueblo y rechazara las monarquías corruptas. Aunque el levantamiento lo habían propiciado los humanos, representados en la figura de Judit, en realidad los clérigos mostraron estos episodios bíblicos desde una óptica providencialista. Dios era el señor de la historia y la conducta de los individuos sublevados debía estar guiada por sus leyes.

Como ha señalado Guerra (2002), el uso de la Biblia no es un artificio para ganar el favor de un público convencido de la autoridad suprema de la Escritura, aunque sin duda también este propósito está presente. Es sobre todo una manera de captar a partir de ella la ley natural. Además, la Biblia era considerada criterio de verdad, es decir, contenía realidades reveladas, por lo que su uso no era meramente retórico, sino una enérgica fuente de argumentación. Nuestros clérigos para mostrar la contradicción que existía entre el derecho natural y la monarquía hicieron uso de libros como el de Judit, que permitían mostrar la importancia de la libertad y el aborrecimiento de Dios a un gobierno tiránico e idolátrico como el de Nabucodonosor para el caso de Israel y el de Fernando VII para el caso americano.

El uso del libro de los Jueces mostró que Israel estuvo en una época gobernado por un régimen republicano. Yahveh jamás estuvo en desacuerdo con esta forma de gobierno y por el contrario presentó a la monarquía como pecado judío. Al seguir las costumbres paganas, en la época de los Jueces existió la tentación de la realeza y la sucesión hereditaria, por lo que Dios como castigo envió monarcas déspotas para que su pueblo comprendiera lo perjudicial del gobierno de uno solo. Así se lo expuso el cura Gutiérrez, de Guaduas, a su feligresía:

[...] enojado el Señor lo puso [a Israel] en poder del rey de Mesopotamia a quien sirvieron 8 años pero arrepentido de sus crímenes se volvieron a Dios, y el señor encargó a Otoniel los librase y este los libró, y gobernó cuarenta años (Gutiérrez, 1820: 138v-139r).

El cura se refería a Jc 3:8-11, con el que pretendía sostener que el pueblo de Israel había comprendido que el auténtico soberano era Dios y no podían dejarse llevar por deseos terrenales como los de la monarquía. Desde esta perspectiva, el Señor fue presentado como el único rey de reyes y el gobierno de uno solo como un acto pecaminoso. Desde esta postura se deslegitimó tajantemente cualquier intento de encontrar en la Biblia argumentos a favor de la teoría divina de los reyes.

El padre José Gabriel Silva (1820), de Aratoca, también encontró en varios pasajes del libro de los Jueces (3:12-29, 4:1-24 y 7) la explicación del porqué Dios en ocasiones envía gobiernos monárquicos. Según el predicador, Dios lo hacía enfurecido por la idolatría de sus gentes y el relajamiento de las costumbres. Pero

todos esos mandatarios déspotas fueron luego destruidos por Él. Nuevamente aquí el Señor fue presentado como el que manejaba los hilos de la historia, por lo que la instauración o deposición de un rey siempre era obra divina. Sin citar un episodio en particular, el cura de Garagoa comparó la época bíblica de los Jueces con la que le sucedió en monarquías:

[...] los reyes [...] en efecto [...] han sido peste de las ciudades, y langosta del género humano; mientras el pueblo de Dios mantuvo con el gobierno sencillo de sus jueces, siempre conservó paz y tranquilidad interior; y cuando se ofrecían guerras con extranjeros, cada uno del pueblo contribuía para sostener la guerra con lo que voluntariamente podía sin que ninguno fuese maltratado ni extorsionado, hasta que cansado el pueblo con el gobierno suave de los jueces. Pidió rey; entonces irritado Dios le mandó por castigo al gobierno monárquico [...] (Cura de Garagoa, 1820: 143r).

Para el sacerdote, la época de Israel gobernada por jueces era entendida como un período republicano, un tiempo de armonía avalado por Dios; pero el pueblo ingrato, inconforme con ese tiempo, terminó privilegiando un gobierno monárquico, que Dios sólo concedió como castigo. Esta idea fue recurrente en los sermones proclamados después de expedido un decreto por el vicepresidente Francisco de Paula Santander, en 1819, donde exigía a los clérigos proclamar sermones a favor de la Independencia (Garrido, 2004).

Del primer libro de Samuel el pasaje más usado fue el capítulo 8, donde se relata la petición de un rey por el pueblo hebreo. El capítulo, ubicado en un punto crucial de la historia política y religiosa de Israel, narra cómo los ancianos del pueblo se reunieron con Samuel y le solicitaron la proclamación de un rey. Aunque el profeta recibió la solicitud de mala gana, consultó con Yahveh y éste aceptó el pedido del pueblo no sin antes advertir que dicha súplica significaba el rechazo a la ley divina, por lo que los monarcas serían impuestos como castigo para subordinar a los vasallos hasta esclavizarlos. Yahveh también le advirtió a Samuel que cuando su pueblo callera en cuenta del error cometido, Él (Dios) no escucharía sus lamentos.

Este pasaje claramente antimonárquico fue usado en los años de 1819 y 1820 para defender al nuevo orden y a la vez acallar aquellas voces que sostenían que un castigo divino se aproximaba por haber proclamado la Independencia. En contravía a esa postura realista, el cura José Antonio Gómez afirmó que la monarquía era un pecado y para sopesar su postura citó a 1 s: 8, “[...] su monarquía es considerada en la escritura como uno de aquellos pecados de los Judíos, por los cuales se declaró contra ellos una maldición reservada. Quien dudase de esta verdad revise el libro 1 de los reyes capítulo 8 [...]” (Gómez, 1820: 280r).¹³ Esta misma aseveración la

¹³ Recordemos que en la Vulgata latina el primer libro de los reyes es en realidad el primer libro de Samuel.

sostuvieron los curas Gutiérrez (1819), José María Vargas (1820) y José Segundo Pérez (1820). Lo que demuestra la recurrencia de su uso en esos cortos años.

Apelar a la monarquía como pecado y como castigo divino significaba trastocar notablemente el imaginario de los fieles que por trescientos años habían escuchado por el mismo medio de la prédica el tema de la unción real. El argumento de que los reyes no eran de naturaleza regia y que no estaban fundados en el derecho de primogenitura, no sólo mostraba la contradicción entre la realeza y el derecho natural, sino también la que existía entre la monarquía y el Antiguo Testamento. Como ha sostenido Estenssoro (2003) para el caso peruano del siglo XVII, el sermón puede tener un efecto inmediato gracias a su violencia persuasiva, modificando una conducta explícita. Pero también más lentamente, sigue su efecto sobre la imaginación y se convierte en clave de lectura moral para interpretar los acontecimientos de la vida.

El 1 Samuel también fue usado para referirse a la batalla entre David y Goliat. Esta escena fue de ayuda para describir la lucha por la Independencia. América fue vista como el débil David frente a un gran “monstruo filisteo”, encarnado en la corona española. Frente a cualquier pronóstico, el joven guerrero venció a Goliat, poniendo fin a la guerra y decidiendo la suerte de los dos pueblos. Igual había sucedido con la Batalla de Boyacá, que había otorgado la independencia total a la Nueva Granada. Como ha planteado Demélas-Bohy (1995), en los casos bíblico e hispánico, el combate nacional se tradujo en una lucha por la defensa de la verdadera fe. Esto significa que América, a pesar de su inferioridad militar había logrado la victoria frente a España sólo porque tenía por objetivo conservar la religión católica, que en Europa ya estaba siendo cuestionada.

Es por esto que nuestros clérigos prestaron gran atención a 1 Macabeos, que describe la historia de Matatías Macabeo y sus hijos. Toda la familia se alzó contra el rey Antíoco¹⁴ porque aquel seguía la idolatría y en un caso como ese Dios aprobaba la sublevación del pueblo. Tomando a los Macabeos como modelo, los sacerdotes neogranadinos sostuvieron que Dios apoyaba la independencia porque se mostraba en defensa del cristianismo. Seguir bajo el dominio español podría generar que América se “contaminara” de las ideas liberales que circulaban en Europa y que habían cometido actos tan pródigos como el encarcelamiento de Pío VII a manos de Napoleón. Este modelo, altamente conservador, mostró a los líderes de la independencia como los nuevos Macabeos, que más que buscar una separación de gobierno, querían proteger a la Iglesia y su fe.

¹⁴ El mismo rey con que José Antonio Torres y Peña había comparado años atrás a Napoleón. Véase el apartado anterior.

Otro episodio de los libros históricos del Antiguo Testamento fue también común entre clérigos a favor del nuevo orden: 2 Cro: 10,¹⁵ que expone el cisma político vivido por Roboam, hijo de Salomón. Este último había hecho un gobierno déspota, por lo que a la llegada de Roboam al poder, el pueblo de Israel se reunió con él para solicitarle que hiciera un gobierno más justo que el que había caracterizado a su padre. Roboam, mal asesorado, no sólo no acató el pedido de su pueblo, sino que los amenazó con un gobierno más severo que el anterior, lo que terminó generando la sublevación de diez de las doce tribus de Israel. Con este episodio bíblico, los curas neogranadinos señalaron que ante un gobierno despótico como el de Carlos IV y que Fernando VII esperaba continuar, era válido un alzamiento. Lo interesante es que en este modelo los hombres tienen mayor protagonismo que Dios. Los humanos son los que deciden armar una rebelión en contra de un monarca arbitrario. La aprobación divina sólo llega después de haberse consumado el acto revolucionario, por lo que no se trata de una iniciativa salvífica de Dios hacia los hombres, mostrados usualmente como pasivos en sus actos de rebelión.

La analogía entre las diez tribus israelitas rebeldes y América permitió entonces mostrar que por derecho natural es legítimo liberarse de un rey que no busca el bien común de su pueblo, rompiendo así los pactos establecidos. La violación de los concesos humanos es lo que termina avalando la insurrección a los ojos de Dios. Como sostiene Di Stefano: “la idea que se intenta transmitir con este episodio es que ambos derechos, el natural y el divino, sancionan la legitimidad de los gobernantes instituidos por los pueblos y por ende la de los mecanismos electivos de sucesión” (Di Stefano, 2004: 121). El segundo libro de Crónicas sirvió para refutar la teoría del poder regio. El poder de los monarcas era establecido por el mismo pueblo y ante una falta del gobernante, la sociedad estaba en pleno derecho de revertir la soberanía cedida.

Pero no sólo los libros históricos sirvieron para justificar el derecho de insurrección contra poderes tiránicos como el de Fernando VII, el pentateuco (especialmente el Éxodo) hacía la apología a la libertad. El recurso al libro del Éxodo remitió a un esquema providencial en el que el sujeto actuante era Dios, mientras que las “tribus” americanas permanecieron relegadas en un segundo plano como objeto de redención. En este libro, la lucha se entabló entre Yahveh y el Faraón, por lo que en América la batalla se presentó entre Dios y los peninsulares (Di Stefano, 2004).

Nuestros predicadores hicieron alusión principalmente a aquellos pasajes que relatan la vida de Moisés y donde se muestran los arduos retos que debieron afrontar los hebreos durante sus años en el desierto. El mayor propósito trazado

¹⁵ Este episodio también es abordado en 1 R: 12 e igualmente fue citado por algunos clérigos patriotas.

por los predicadores era poder comparar la liberación del pueblo de Israel con la de América. El proceso no había sido fácil en ninguno de los dos casos, pero ambos habían contado con la protección divina y eso había garantizado su éxito. Bajo esta argumentación los oradores pretendían desmentir aquellas acusaciones hechas años atrás por los curas realistas, que sostenían que ser leal a la revolución implicaría el aborrecimiento de Dios. Para los sacerdotes de este período Dios había hecho a los hombres libres, por lo que el sometimiento a un faraón o a un rey no estaba dentro de los planes divinos. Así lo expuso Josef Toribio García en un sermón hecho al pueblo de Villeta en 1819:

Dios crio libres, e independientes [a todas las criaturas] para que obrasen a su arbitrio para aumentar y conservar su especie; entonces conoció la razón y justicia de los hebreos, y le pareció pequeño el orgullo de los faraones estimando en poco la vida y fortunas mundanas, en defensa de la libertad de los hijos de Israel, lo que defendió como cosa santa y mandada por Dios. ¿Y acaso católicos la libertad americana, será menos justa que aquella? No mis oyentes, pues cuando no sea más justa será igualmente justa [...] (García, 1819: 117Dv).

Por medio de una pregunta retórica, el cura de Villeta mostraba la similitud existente entre el caso bíblico y el americano. La Independencia era justa porque Dios había creado a los hombres libres, violar ese derecho era atentar contra la ley divina y humana. Pero no sólo se usó el Éxodo para hacer alusión a la libertad restituida, también se hizo énfasis con él en el tema de la Alianza. La libertad que Yahveh otorgó al pueblo de Israel era una libertad con limitantes. Dios salvó a su pueblo contra todo pronóstico, pero lo hizo establecer con Él un pacto. La violación recurrente a dicha Alianza la pagaron los judíos con fuertes castigos providenciales. En un período donde se procuraba legitimar una nueva constitución de carácter republicana era fundamental centrarse en el tema de los pactos sociales. Con esto, los predicadores neogranadinos lograron santificar la constitución, dotándola de un carácter divino. Las leyes estatales también eran leyes divinas y por lo tanto quebrantarlas acarrearía nuevos castigos, como otra reconquista.

Después de instalado el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819, Bolívar aludió a los representantes como definidores del nuevo pacto social, pero en tan solo dos años disminuyó el acento en el pueblo como fuente de voluntad y legitimidad política, enfatizando en las leyes que debían limitar la soberanía popular. La conclusión a la que llegaron los participantes de la convención de 1821 fue que el pueblo no tenía suficiente “civilización” para participar en la definición de las leyes y que los representantes debían responder a Dios y a su conciencia. De esta manera, la constitución estableció que la soberanía recaía en la nación, quedando así restringida la soberanía del pueblo a las elecciones primarias (Garrido, 2009:

114–115). Los sacerdotes que le apostaron al modelo bíblico del Éxodo lo que en el fondo deseaban era legitimar ese traspaso de soberanía del rey a la constitución. Lejos estaban de querer defender una soberanía literalmente del pueblo, pues a éste se le recordó que la Alianza con Dios siempre era restringida y para garantizar la armonía en sociedad y con Él debían regirse por normas constitucionales.

En definitiva, siguiendo la historia del pueblo de Israel, los clérigos neograndinos de este período lograron demostrar que la monarquía no se constituía por derecho divino de los reyes. Personajes como Judá, José, Moisés o Josué no ejercieron su poder por una ley de primogenitura. Incluso después de la instauración de la realeza en Israel, muchos reyes no fueron herederos, sino hermanos menores. Con esto los sacerdotes a favor del nuevo orden calmaron los ánimos de su grey que se sentía atemorizada por las repercusiones divinas que podía acarrear adherirse al gobierno republicano. Desacralizado el rey, el apoyo al nuevo orden era mucho más fácil, por lo que la tarea no se basó solamente en descalificar a Fernando VII, sino también en santificar la Constitución naciente de 1821.

A continuación veremos que estas ideas sobre el origen mítico de la república o la legitimidad del gobierno monárquico fueron avaladas desde el Nuevo Testamento. Aunque la historia de Jesús no se acomodaba muy bien a los intereses políticos de los sacerdotes, sí dio las pautas de comportamiento entre gobernantes y gobernados. Para avalar dichas relaciones, varios sacerdotes apelaron a teorías apocalípticas que permitían ejercer control en la sociedad.

Obediencia a las autoridades establecidas: el recurso al Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento sirvió para mostrar la pertinencia de mantenerse sujeto a las autoridades. Para los sacerdotes realistas eso significaba respetar la autoridad del rey y sus designados locales y para los patriotas tal cosa representaba sujetarse a las autoridades recientemente constituidas. Unos y otros recurrieron especialmente a las epístolas para formular los principios generales sobre la relación entre dominados y dominadores. Los evangelios de Mateo y Lucas, así como el Apocalipsis fueron también privilegiados para hacer alusión a la cercanía del “Reino de los Cielos”. En particular los clérigos de los años de acefalía sintieron estar en el inicio del fin. La invasión napoleónica generó un sentimiento de desarraigo, que hizo traer a colación lo anunciado en forma apologética por los evangelistas y por el libro de la Revelación.

Como ha señalado Guerra (2002), la vida de Jesús, la historia de las primeras décadas de la Iglesia y las enseñanzas de los apóstoles fueron útiles para la reflexión política del momento, en la medida en que formularon los principios generales sobre la relación entre los gobernantes y gobernados fuera del marco restringido

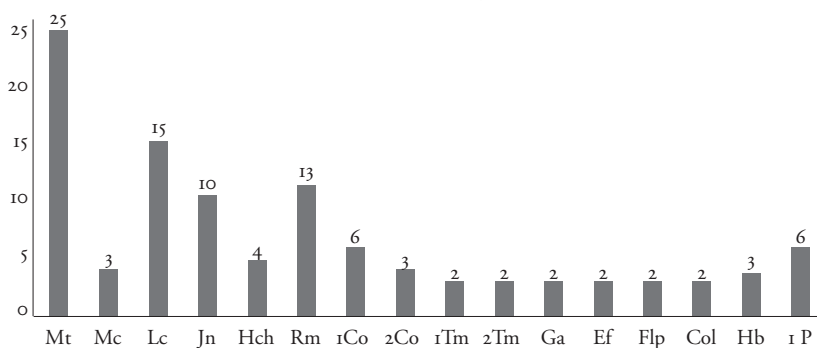
y particular del pueblo de Israel. En esos años de crisis en los que se intentaba legitimar el poder de las juntas, avalar la revolución, persistir en el poder regio o justificar la independencia total era imprescindible abordar desde el punto de vista bíblico el asunto de las autoridades aceptadas por Dios y el Nuevo Testamento brindó las herramientas para ello. A continuación veremos que haciendo uso casi de los mismos pasajes bíblicos los sacerdotes de ambos bandos encontraron en los escritos neotestamentarios razonamientos a favor del rey o de la República.

Las teorías de la sumisión y del Apocalipsis como defensoras del derecho divino de los reyes

Los predicadores realistas no recurrieron con tanta frecuencia al Nuevo Testamento. Su uso sirvió para mostrar la relación tipológica entre lo anunciado en los evangelios y epístolas y lo sucedido en España y América durante los años de invasión francesa y retorno del soberano. Los textos neotestamentarios fueron vistos como los “tipos” o figuras que se veían reflejados en los “antitipos” vividos en esos momentos tanto en la península como en la Nueva Granada.

Como apreciamos en el Gráfico 3, entre los escritos escogidos del Nuevo Testamento el Apocalipsis, Mateo y Romanos fueron los de mayor preponderancia. El interés en estos textos se debió básicamente a que los sacerdotes articularon sus visiones escatológicas con el debate en torno a las formas de gobierno.

Gráfico 3. Porcentaje de citas del Nuevo Testamento en los sermones de 1808–1809 y 1816–1817¹⁶



En los años de crisis de acefalía fue común entre los clérigos referirse a la época como un período apocalíptico. Para los predicadores que proclamaron durante 1808 y 1809 el presente vivido ya estaba determinado de antemano, por lo que el curso de la historia de España ya se hallaba inscrito en el libro celestial.

16 El número de sermones utilizados para obtener los porcentajes es igual al del cuadro No. 1

Como ha señalado Bull (1998), en el cristianismo la forma más común de interpretar las Escrituras ha sido remitiéndose a la secuencia de los acontecimientos ocurridos en la historia religiosa y política. Nuestros clérigos se guiaron por una “escatología popular”, caracterizada por enfocar los hechos que ocurrían en el presente y en el futuro inmediato. Eso quiere decir que el milenarismo de estos religiosos no se basó en una escatología elevada, a menudo preocupada por el pasado y el futuro distante, sino que se enfocó en analizar los acontecimientos del momento conectándolos con los designios divinos.

Según estos predicadores cada suceso relevante, como la invasión francesa, era augurio del fin, lo que hacía más apremiante el llamado que hacían a su público al arrepentimiento. Sus sermones se caracterizaron por la sensación de haber sido pronunciados al término de una era, en el fin de un período, por lo que invitaban a la obediencia como único medio para alcanzar la gloria eterna, que se hallaba cerca. El Apocalipsis fue usado entonces para aplacar los intentos de sublevación, que ya comenzaban a hacerse presentes en otras partes de la región como en Quito.

El libro de la Revelación, al igual que el de Daniel, muestra a un Dios distante de los hombres. A otros profetas Yahveh les había hablado directamente, pero desde entonces se había alejado de los seres humanos y de sus intereses, ubicando como canal de comunicación a un ángel. Él era el que acompañaba y guiaba a los apocalípticos en sus excursiones visionarias, dilucidaba el significado de las visiones y se erigía en garante de autenticidad (Cohn, 1995: 182). Por esto, el recurso al ángel apocalíptico es común entre los sermones del período. Además, existía una conexión entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Como ha señalado Frye (1988), El Nuevo Testamento afirma ser, entre otras cosas, la clave para descifrar los textos veterotestamentarios; en la historia de Jesús está su verdadero significado. Los discípulos de Cristo no pudieron entender la resurrección hasta que el mismo Jesús les explicó su relación con las profecías del Antiguo Testamento. Esta relación tipológica que articula los dos libros de la Biblia también la podemos apreciar en las piezas sermonísticas que hemos estudiado.

El cura doctrinero Torres y Peña asemejó al ángel enviado de Dios con las provincias españolas que luchaban por sostener la soberanía del rey:

Cuando yo veo [...] las acertadas providencias de todas las Provincias de España, para conservarse, y conservar la Corona de su Soberano, en las circunstancias más críticas, y dificultosas; se me representa aquel Ángel que se nos expresa en el capítulo catorce del Apocalipsis, volando por la mitad del Cielo, con el Evangelio entero en sus manos, para anunciarlo a todos los habitantes de la tierra. [...] dirige una gran voz, que solo les dice: Temedle al Señor, y dadle honor, porque ha venido la hora de su juicio, y adora al que hizo el Cielo

y la Tierra, el mar y las fuentes de las aguas. Pero esta voz que no se percibe en los órganos del sentido corporal, no hace impresión, ni puede insinuar en los corazones de aquellos Pueblos que viven en la noche de la incredulidad, y de la herejía (Torres y Peña: 1808: 7).

El clérigo consideraba que España se encontraba en un momento preliminar antes del Juicio Final. El capítulo referenciado hace alusión a los ángeles que notifican la hora del Juicio. Ellos invitan a los impíos perseguidores a que se arrepientan, pero éstos continúan obstinados. Torres y Peña asemejó las provincias españolas que resistían con dichos ángeles y a los impíos con los franceses. Según él, el día final estaba anunciado y los invasores perecerían mientras los peninsulares saldrían victoriosos. Esta visión apocalíptica sirvió para generar temor entre el público y a la vez para reforzar la autoridad del monarca cautivo. Defender al rey implicaba ser parte de los fieles que se salvarían en el momento último, mientras que apoyar a los galos generaba la condenación eterna. Desde esta perspectiva, la obediencia al monarca en un instante decisivo no podía ser cuestionada.

Para reforzar aún más esta postura escatológica, el canónigo Lasso de la Vega (1809) comparó a Napoleón con la bestia satánica descrita en Ap 13. Así como Torres y Peña había asimilado al emperador con la bestia descrita en Dn 7, este sacerdote hizo alusión a la contemplada en el Nuevo Testamento. Pero Lasso no se quedó en la mera desacralización de la figura de Bonaparte, sino que sostuvo además que éste no reconocía la autoridad divina de Dios, que era la que regía a todo el universo. La satanización de Napoleón estaba entonces ligada a la falta de sumisión de éste a Dios, que era el soberano principal del mundo. Invadir España no era sólo un acto políticamente estratégico, sino también un hecho de alevosía que atacaba la religión católica y a su Dios. Por lo tanto, defender al monarca cautivo representaba proteger su majestad y la del Altísimo.

La referencia al capítulo 13 del Apocalipsis no es gratuita, pues los pasajes allí consignados representan el antiguo mito de combate. Bajo el aspecto de un gran dragón rojo de siete cabezas y diez cuernos, Satán aparece en el cielo y se dispone a diezmar el mundo. Después de acabar con estrellas, se enfrenta con una mujer que está a punto de dar a luz y una vez nace el niño, el dragón intenta devorarlo. Pero Dios se lleva al infante a su trono y refugia a la mujer en el desierto. El rescate providencial del niño es la señal que desata la guerra en el cielo. El arcángel Miguel, también usado en Daniel como el ángel patrón de Israel, se erige en defensor de la Iglesia cristiana. Con ayuda de un ejército de ángeles termina el combate victorioso. Como en el imaginario judeocristiano existe la creencia de que lo que sucede en el cielo determina lo que sucede en la tierra, la mujer representa a Israel y el niño simboliza la comunidad cristiana.

Para Cohn (1995) se trata de contrapartidas celestiales del verdadero Israel y su descendencia cristiana en la tierra. Para nosotros, la referencia bíblica de Lasso representa la protección de Dios a España y a la comunidad cristiana que no se reduce a la península, sino que también abarca al espacio americano.

La visión apocalíptica de los sacerdotes de la Reconquista se vio expresada en su recurso al evangelio de Mateo, que hace alusión al Reino de los Cielos. A partir de este escrito, el prebendo Antonio de León (1816) defendió el poder regio del rey y satanizó a los ilustrados franceses. Amparado en Mt 7:15,¹⁷ el cura sostuvo que los filósofos eran aquellos “falsos profetas”, anunciados por el evangelista, que disfrazados de piel de oveja iban a devorar el rebaño de Jesucristo. Esos “falsos profetas” son interpretados en la Biblia como “doctores de mentira” que seducen al pueblo con apariencias de piedad, persiguiendo en el fondo fines interesados (Biblia de Jerusalén, 1975). Ellos, según el evangelio, el día del Juicio implorarán a Jesús por su salvación, pero éste los rechazará tajantemente (Mt 7: 21–23).

Al De León afirmar que esos falsos profetas de Mateo en realidad eran los ilustrados franceses, no sólo reforzó la idea de que la suerte de América y la península ya estaban inscritas en el libro sagrado, sino que también mostró su irritación con un pensamiento que refutaba la teoría del derecho divino de los reyes. Como ha afirmado Guerra (2002), el retorno al absolutismo no fue una vuelta al *status quo ante*, sino un nuevo régimen que rechazó en buena parte la Ilustración, incluso cristiana, del siglo XVIII. Rousseau, Voltaire, entre otros, fueron explícitamente atacados en los años de Reconquista, porque conducían a cambios continuos de gobierno y con ellos a la anarquía y la ruina.

Pero el evangelio de Mateo no sólo fue usado en términos escatológicos, también sirvió para mostrar la pertinencia del tributo como una obligación de toda la sociedad. El conocido pasaje bíblico donde Jesús afirma que hay que dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (Mt 22:21), fue utilizado por el prebendo De León para recalcar que en época de guerra era indispensable colaborar financieramente con el bando pacificador que pretendía contrarrestar los ataques de los revolucionarios. La Biblia en este caso fue usada para promover una acción inmediata: la recolección del tributo. Si Jesús había establecido que era responsabilidad del pueblo darle a sus gobernantes lo que a ellos correspondía, ningún discurso alterno podía contradecir esa verdad de fe.

En el mismo sentido fue recurrentemente citado Rm 13:1.¹⁸ El predicador Torres y Peña recurrió a este versículo para recordarle a su feligresía que la au-

¹⁷ “Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con disfraces de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces”

¹⁸ “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas”.

toridad del rey emanaba directamente de Dios y, por lo tanto, no podían dudar de su legitimidad a pesar de que el monarca se encontrara cautivo:

[Los vasallos] saben cuán fuertes y sagrados son los vínculos que los unen con un Monarca Católico, a quien sólo reconocen por su legítimo Soberano. Y su religión les enseña que toda potestad legítima viene de Dios, y que él resiste a la potestad, resiste al orden que Dios tiene establecido (Torres y Peña, 1808: 17).

Con esta afirmación, amparada en un episodio bíblico, el sacerdote impedía cualquier cuestionamiento a la autoridad del rey y recordaba los pactos hechos entre la sociedad y su gobernante. Duquesne (1809b) no se quedó atrás en su intento de persuadir sobre la legitimidad del gobierno del rey al sostener, citando a Rm 13:2-4¹⁹, que el que se opone a las autoridades constituidas se rebela contra Dios, por lo que no era posible afirmar que se podía ser leal al rey y a la vez desleal con los gobernantes locales. El canónigo madrileño predicó este discurso poco tiempo después de la sublevación de Quito, por lo que su sermón procuraba mostrar la importancia de la sumisión a los poderes civiles, aunque no se estuviera conformes con ellos.

El prebendado De León, en 1816, también apeló al mismo pasaje bíblico para recordar los pactos que unían al pueblo con el monarca. Rm 13:1 claramente establece que no hay autoridad que no provenga de Dios y con ello el sacerdote demostró el carácter divino del rey. Si la autoridad de Fernando VII era dada por Dios, por medio de la unción, nada podía apelarse en su contra, por lo que los discursos insurgentes que deslegitimaban el gobierno del rey quedaban refutados por medio de la Biblia. De León también se apoyó en 1 P 2:13-15²⁰ para argumentar que por mandato divino se debía ser sumiso al rey. Al mostrar la obediencia al monarca como un dictamen celestial no sólo corroboró la teoría del derecho divino, sino que además presentó la revolución como una afrenta hacia Dios. No es gratuito entonces que en los años de 1819 y 1820 los sacerdotes patriotas hayan tenido que dedicar grandes pasajes de sus sermones a desmentir la idea de que desobedecer al rey era una injuria divina.

Valenzuela, por su parte, se preocupó más en mostrar a quién se debía obedecer. Hizo toda una caracterización de lo que era un “hombre sabio”, ampa-

19 “De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación. En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella elogios, pues es para ti un servidor de Dios para el bien. Pero, si obras el mal, teme: pues no en vano lleva espada: pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal”.

20 “Sed sumisos, a causa del Señor, a toda institución humana: sea al rey, como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran el bien. Pues esta es la voluntad de Dios: que obrando el bien, cerréis la boca a los ignorantes insensatos”

rándose en 1 Tm 3, y de aquellos que se apartan de la verdad. El primer grupo lo protagonizaba el rey Fernando VII, que contaba con cualidades tales como la sensatez y la sobriedad, el segundo los líderes de la revolución, que fueron presentados como “falsos doctores” (Tt 1:14)²¹ que habían engañado al pueblo, por lo que recomendaba no acatar sus órdenes: “No obedezcáis los mandatos de los hombres que se apartan de la verdad” (Valenzuela, 1817: 32). En este caso, el provisor del obispado de Santa Marta exhibía a los líderes de la revolución como hombres dobles que por medio de artimañas habían mentido a la sociedad neogranadina. El recurso al Nuevo Testamento sirvió a este religioso no para insistir en la obediencia al rey por exigencia de Dios, sino para descalificar a través de pasajes bíblicos a sus oponentes.

En resumen, el uso de escritos neotestamentarios en los sermones de los predicadores realistas de 1808–1809 y 1816–1817, aunque poco en número, tuvo una relevancia determinante para hacer la apología al rey. Mientras los sacerdotes de los años de invasión francesa aprovecharon su púlpito para enlazar la sumisión al soberano con ideas escatológicas, los clérigos de la Reconquista lo utilizaron para refutar el derecho de resistencia a la opresión, declarando pecado cualquier intento de revuelta contra las autoridades legítimas, encarnadas en el monarca y sus delegados locales. Sin embargo, el conjunto de razonamientos político-religiosos a favor de la majestad del rey sufrieron un eclipse en los años de la Primera República y más especialmente después de la Batalla de Boyacá. Tanto la acefalía regia como la independencia total hicieron que para legitimar la resistencia a Napoleón o a una segunda reconquista, se apelara a los derechos de la república y del pueblo como depositarios últimos de la soberanía. Para ello, se recurrió casi a los mismos pasajes bíblicos del Nuevo Testamento, sólo que esta vez para mostrarlos como textos no absolutistas que hacían alusión a pactos sociales y no a unciones celestiales.

Evangelios y epístolas al servicio del nuevo orden

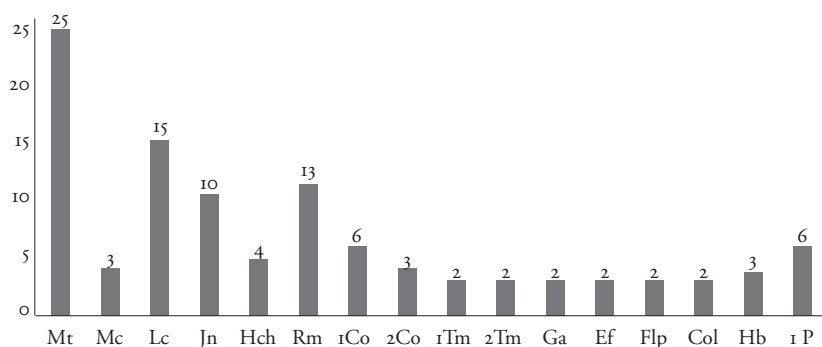
El clero que se ubicaba en favor del sistema republicano tuvo la ardua tarea de desmentir la campaña de desprestigio hecha por los sacerdotes realistas en sus pulpitos. La revolución fue atacada como un acto diabólico que iba en contra de los preceptos de la Iglesia, por lo que la labor de comunicación y socialización política de los predicadores patriotas estuvo dirigida a expresar con un lenguaje neotestamentario que la revolución no constituía una traición a Dios o a su religión. Como ha planteado Di Stefano (2004), se trató de articular en un discurso

²¹ “Y no den oídos a fábulas judaicas, ni a mandamientos de hombres que se apartan de la verdad”.

coherente una visión creíble de lo que estaba ocurriendo, de otorgar inteligibilidad y sentido a un contexto donde los criterios de obediencia y fidelidad del viejo orden entraban progresivamente en conflicto con los que constituían la base del nuevo aún en ciernes.

Para cumplir con este objetivo, nuestros predicadores patriotas encontraron en los evangelios y epístolas del Nuevo Testamento la mejor forma de construir una nueva sociedad. Como se expresa en el Gráfico 4, la preponderancia de los evangelios frente a otros documentos del Nuevo Testamento radica en que por medio de ellos los sacerdotes pudieron mostrar la Independencia neogranadina como una conservación de la fe católica.

Gráfico 4. Porcentaje de citas del Nuevo Testamento de los sermones de 1810–1815 y 1819–1820^{22*}



Para contrarrestar la idea de que la Independencia significaba la deslealtad a Dios, los sacerdotes de la Primera República alzaron la bandera de la conversión como el mejor garante de que ser independiente no significaba dejar de ser católico. Para ello se ampararon principalmente en Mateo, que no sólo servía para recordar la proximidad del Reino de los Cielos, sino también para reforzar las creencias de los neogranadinos. El presbítero Miguel Escalante (1814) recurrió al evangelista, en los años de la Primera República, para recordarle a su feligresía la importancia de la penitencia como fin de salvación, amparo que había perdido la “España afrancesada”.

Mateo también fue útil en el sentido de mostrar la traición como un pecado que se paga con la condenación eterna. Esta última idea fue asumida por el capellán Joaquín Guerra y Sixto (1814), quien citó a Mt 15:8 y Mt 26:47–75 para mostrar a la filosofía ilustrada como un acto de traición a Dios ejercido por los peninsulares y que Nueva Granada no podía cometer. Curiosamente estos clérigos no utilizaron un discurso muy distinto al de sus oponentes. Para los

22 * El número de sermones utilizados para obtener los porcentajes es igual al del Gráfico 2.

sacerdotes realistas la revolución era un acto de infidelidad a Dios promovido por el pensamiento ilustrado y para los clérigos patriotas mantenerse sometida a España podía convertirse en una traición a Dios en la medida en que era posible que por medio de la metrópoli las ideas francesas llegaran a seducir a los neogranadinos. Para ambos bandos el enemigo real era Francia y sus corrientes filosóficas, que se entendían sobre todo como ateas. Es por esto que los sermones independentistas “tuvieron la capacidad de polarizar a la población frente a los sucesos peninsulares, siendo el resultado un progresivo resquebrajamiento de la autoridad que fue tornando las posturas de fidelidad al rey en soluciones prácticas antimonárquicas” (Irurozqui, 2002: 224–225).

Los sacerdotes que predicaron entre 1819 y 1820 recurrieron a Mateo con otra intención: marcar una diferencia con los oponentes. Mt 7:20, citado por el párroco Gómez Quevedo (1820) mostró a los españoles como falsos profetas, reconocidos como tales por sus propias acciones. Recordemos que la idea de falsos profetas fue antes un recurso de los sacerdotes de la Reconquista, lo que indica que el mismo nivel de argumentación fue usado por ambos bandos para distinguirse del adversario en lo que podríamos llamar una guerra del púlpito, que procuraba legitimar el combate propio y desacreditar el del antagonista.

Así también lo hizo el cura Luis Calvo (1819), que por medio de Mt 23:23²³ cuestionó las donaciones de algunos neogranadinos a las tropas pacificadoras. El cura les auguraba a aquellos realistas un infortunio el día del advenimiento. El sacerdote José Antonio Gómez (1820), con una postura similar a la de su colega, sostenía amparado en Mt 22:21 que cuando Jesús había señalado que había que darle a César lo que es del César, no se refería a un gobierno monárquico, sino a uno con magistrados y jueces, por lo que el tributo se debía dar a las autoridades nacientes y no a los designados del rey. En suma, vemos que el recurso a Mateo sirvió tanto para generar temor entre los adversarios (pronosticándoles castigos divinos para la eternidad), como para mostrar la importancia de saber a qué bando patrocinar sin ir en contravía de los postulados de Jesús.

En igual sentido fue usado Lucas, referenciado por el predicador José María Urréa (1820) para descalificar a los españoles. El cura afirmó con vehemencia que si éstos buscaran a Dios como escudriñaron oro en América nada tendría en su contra, pero ellos eran en realidad unos seres ambiciosos que bajo el telón de la evangelización habían saciado su hambre de riqueza. En este caso el eclesiástico mostraba al gobierno monárquico como ilegítimo por haber privilegiado los intereses particulares de sus conquistadores en vez del bien común de la sociedad

²³ “¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del aneto y del comino, y descuidáis lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe! Esto es lo que había que practicar, aunque sin descuidar aquello”.

americana, representado en la conversión católica. Como ha señalado Guerra (1995), poco a poco se incorporó un discurso con visiones negativas de la conquista, ya procedente de la misma España, como la de Bartolomé de las Casas, o del acerbo de la llamada “leyenda negra” europea. Hubo una reaparición del debate del siglo xvi sobre los “justos títulos” de la Conquista de América, debate que recogió tanto argumentos de orden teológico o canónico, como otros nuevos fundados en los derechos de los pueblos.

Los curas patriotas también se apoyaron en las epístolas para desmentir a sus colegas contrincantes. Si Rm 13 y 1 P 2 habían sido usados para persuadir sobre la obediencia al rey por mandato divino, los clérigos patriotas encontraron en esos mismos pasajes que las autoridades emanaban de Dios, pero que dichas autoridades no necesariamente tenían que ser de carácter monárquico. Según el padre José Gabriel Silva, el uso de Pablo por parte de los curas realistas sufrió una mala interpretación, pues éste nunca se mostró en favor de los reyes, sino de las autoridades constituidas:

Veamos si en el Evangelio de Jesuchristo se ordena que la América esté sujeta a la España y en verdad que jamás nos pondrán los contrarios un texto que semejante cosa afirme, toda la fuerza de sus argumentos, se apoya con la doctrina de San Pablo, que ordena, que todos estemos sujetos a las autoridades legítimas que nos gobiernan (Silva, 1820: 215v).

Con esto, el orador descalificaba tajantemente los esfuerzos difamatorios en contra del sistema republicano. La misma Biblia, el mismo pasaje, servía para mostrar la conveniencia del nuevo orden. Igual argumento usó el fraile de Charalá (1820), para quien dicho pasaje bíblico daba cuenta de la obediencia a las autoridades por emanar éstas de Dios, pero a la vez dejaba claro que para que procedieran del Altísimo no podían ir en contra de la religión o de la ley divina. Nuevamente un clérigo recurrió a la falta de creencias de los españoles como escudo para salvaguardar la Independencia. La prédica sirvió en este caso para ir marcando un distanciamiento con los oponentes, la mejor forma de hacerlo fue reemplazando el significado de la palabra español, que ahora denotaba tiranía, ambición, crueldad e irreligión.

Los predicadores colaboraron con el naciente régimen en el cambio de significado de varios conceptos, entre ellos estaba el de español. Según Bourdieu (2001) para que exista una dominación lingüística por parte de los sistemas políticos es imprescindible unificar una sola lengua. En nuestro caso, los conceptos del Antiguo Régimen ya no servían para las nuevas representaciones sociales que emergieron con el nuevo orden. Los clérigos a través de su prédica y su púlpito

acompañaron el lento proceso de construcción de una nueva “lengua oficial”, dándole nuevos significados a términos ya viejos como el de español.

Al mostrar a los peninsulares como antirreligiosos, la Independencia se mostraba como un acto para conservar la fe. Obedecer a las nuevas autoridades implicaba seguir no sólo la ley natural, sino sobre todo la divina. Si el Dios de los ejércitos había dado la victoria al sistema republicano era porque confiaba en sus líderes para gobernar la Nueva Granada, estos hombres eran los elegidos por Dios para mantener firme la religión católica en el territorio americano, esa era la verdadera razón que encontraba el cura José María Vargas (1820), siguiendo a Rm 13:2, para respetar y seguir con sumisión al nuevo sistema.

Los razonamientos a favor de la sumisión se ampararon principalmente en 1 Pedro. Esta epístola en su segundo capítulo ordenaba a todos los hombres el sometimiento a los gobernantes, porque ellos eran enviados por Dios para castigar a los pecadores y alabar a los virtuosos. Desde la perspectiva de este pasaje bíblico, citado por clérigos como Miguel Escalante (1814) y Juan Fernández de Sotomayor (1815) durante la Primera República y por el cura de Charalá en 1820, las autoridades humanas eran las representantes de Dios en la tierra. Por esto tenían la facultad de proporcionar castigos o ensalzar a individuos que caminaban por la senda del bien. En últimas, el argumento enaltecía a la soberanía de Dios, los humanos tenían un lugar secundario en la historia, dado que era el Altísimo el que designaba a los hombres que lo representarían en la tierra y éstos sólo gozaban de legitimidad al mostrar su adhesión a la causa divina.

Claramente los argumentos de ambos bandos fueron muy similares y esto demuestra que en el fondo Nueva Granada tenía una misma cultura política, una misma forma de interpretar los acontecimientos. Era Dios el soberano de soberanos o el rey de reyes, su autoridad jamás fue puesta en duda y esto se debe en parte a que su figura fue siempre mostrada por los clérigos como una imagen de fuerza capaz de convertir el poder de los humanos en simples proyecciones del poder celestial. La autoridad de Dios, por lo tanto, no se agota, distinto a la humana, que según Sennett “no es un estado de ser, sino un acontecimiento en el tiempo regido por el ritmo de crecer y morir” (Sennett, 1982: 158). Esto quiere decir que todo régimen es susceptible de fracasar en la medida en que ninguna autoridad humana es omnipotente, distinta a la de Dios que es inagotable.

Conclusiones

La oratoria sagrada neogranadina en las primeras décadas del siglo XIX fue utilizada como una herramienta política para dar cuenta de los sucesos del momento. La invasión bonapartista en España, la Primera República, la Reconquista española

y el triunfo de las tropas patriotas en la Batalla de Boyacá fueron analizadas por los clérigos a partir del capital simbólico del cristianismo. Los clérigos se dividieron en dos grandes grupos, unos apoyaron la conservación de la monarquía en América y otros se inclinaron por la república. Esta fragmentación estuvo en parte determinada por el cargo eclesiástico que se ostentaba y por el contexto vivido.

A pesar de las incisiones entre clérigos, la eficacia de sus sermones estaba estrechamente relacionada con la autoridad que ellos tenían al ser presentados como portavoces de la Iglesia. Para los feligreses las palabras de sus oradores tenían sentido en la medida en que expresaban el caudal simbólico de la Iglesia, que proporcionaba modelos de interpretación religiosos para entender los acontecimientos vividos. El mayor sustento de ambos bandos fue la Biblia, que fue la fuente de argumentación más importante para avalar uno de los dos regímenes en disputa. En ella los sacerdotes encontraron las respuestas necesarias para explicarle a su feligresía Dios del lado de quién estaba. El recurso a los textos sagrados no hacía parte solamente del mundo eclesiástico, era usada indistintamente por diferentes miembros de la comunidad, dado que se veía como revelaciones de verdades no solo doctrinales, sino también reales. Las Sagradas Escrituras debían responder por el destino incierto que se presentaba en la península y en América, ellas estaban obligadas a marcar el rumbo a seguir. Fue por esto que su uso sirvió para ir más allá de explicaciones religiosas a acontecimientos civiles inéditos.

Los sermones estudiados, siguiendo el rastro del pensamiento cristiano, partían de la creencia de que la historia seguía un curso continuo, necesario y regulado. Es por ello que varios predicadores consideraban que las transformaciones vividas, especialmente las relacionadas a cambios de gobierno, eran efecto de un nexo causal que operaba regularmente y que ya estaba escrito en la Biblia. Además, aseveraban que el curso de esos cambios de gobierno había generado, y seguirían llevando, una mejora de las condiciones de vida de los neogranadinos. No es gratuito entonces el uso recurrente de los evangelios de Mateo y el libro del Apocalipsis, ambos partían de la idea de un Reino de los Cielos, de un fin de la historia terrenal y el inicio de una historia eterna. Para los oradores la historia caminaba hacia adelante sin repetir sus pasos, aunque los enlazaba uno con otro y eso permitía creer que el futuro era la parte que decisivamente predominaba en el curso de la historia de la Nueva Granada. Atrás quedaba la subyugación a la monarquía, ahora comenzaba una nueva sociedad de carácter republicano.

Desde sus púlpitos, los oradores batallaron con las armas del discurso para persuadir sobre el mejor régimen de gobierno. Terminó ganando el sistema republicano no tanto por los razonamientos dados por los clérigos, sino por el éxito militar. A partir de 1819 dejaron de proclamarse sermones en favor del

rey y por un decreto vicepresidencial todos debieron encaminarse a mostrar las bondades divinas de la Independencia. Francisco de Paula Santander sabía del poder de la palabra que caracterizaba a la prédica y por ello redactó el mandato que prohibía cualquier otro intento de proclamar en contra del nuevo orden. Desde esa época el sermón se convirtió en un instrumento para la consolidación del sistema republicano. Los sacerdotes acataron el pedido vicepresidencial con plena consciencia de los beneficios que podía constituir abrazar al nuevo régimen. La hegemonía de la que había gozado la Iglesia durante los trescientos años de período colonial podía derroscarse si algunos clérigos continuaban obstinados a mostrarse fieles al rey. Dos años más tarde, en 1822, el vicepresidente expidió otro decreto relacionado con la prédica, esta vez no para legitimar la Independencia, sino para ir forjando los cimientos de una nación en construcción, lo que sirvió para reforzar la obediencia a las nuevas autoridades constituidas.

Referencias

Fuentes Primarias

Calvo, L. (1819). *Sermón en Sotaquirá por su cura Luis Calvo*. Sotaquirá: A.G.N. Fondo: Enrique Ortega Ricaurte. Serie: Oratoria Sagrada, caja: 184, carpeta 674.

De León, A. (1816). *Discurso político moral sobre la obediencia debida a los reyes, y males infinitos de la insurrección de los pueblos*. Santafé de Bogotá, Nueva Granada: Imprenta de D. Bruno Espinosa, por Nicomedes Lora.

Duquesne, J. D. (1809a). *Oración pronunciada de orden de el Exmo. señor Virey y real acuerdo en la solemnidad de acción de gracias celebrada en esta Santa Iglesia Catedral Metropolitana de Santafé de Bogotá, [...] por la instalación de la Suprema Junta Central*. Santafé de Bogotá, Nueva Granada: Imprenta Real por D. Bruno Espinosa de los Monteros.

Duquesne, J. D. (1809b). *Oración por la tranquilidad pública, pronunciada en la Santa Iglesia Catedral Metropolitana de esta muy noble y leal ciudad de Santafé de Bogotá*. Santafé de Bogotá, Nueva Granada: Imprenta Real por D. Bruno Espinosa de los Monteros.

Escalante, M. A. (1814). *Sermón sobre la conversión y penitencia que debe emprender el pecador para poder salvarse, fundado en los cuatro novisimos, Muerte, juicio, infierno y gloria: con el que se comenzó la santa misión que para aplacar la justa ira de Dios [...]*. Santafé de Bogotá, Nueva Granada: Imprenta del Estado, por Felipe Fernández.

Fernández de Sotomayor y Picón, J. (1815). *Sermón que en la solemnidad festividad del 20 de julio, aniversario de la libertad de la Nueva Granada*. Santafé de Bogotá, Nueva Granada: Imprenta de C.B. Espinosa, por Nicomedes Lora.

García, J.T. (1819). *Sermón del cura de Villeta*. Villeta: A.G.N. Fondo Enrique Ortega y Ricaurte. Serie Oratoria Sagrada, caja 184, carpeta 674.

Gómez, J. A. (1820). *Sermón de José Antonio Gómez*. Guadalupe: A.G.N. Fondo Enrique Ortega y Ricaurte. Serie Oratoria Sagrada, caja 184, carpeta 676.

Guerra y Sixto, J. (1814). *Sermón de nuestra señora de la soledad predicado en la santa Iglesia Catedral Metropolitana de Santafé de Bogotá, el viernes santo del año de 1814*. Santafé de Bogotá, Nueva Granada: Imprenta de C.B. Espinosa.

Gutiérrez. (1820). *Sermón del cura de Guaduas*. Guaduas: A.G.N. Fondo Enrique Ortega y Ricaurte. Serie Oratoria Sagrada, caja 184, carpeta 675.

Lasso de la Vega, H. J. (1809). *Proclama a los devotos del señor San Joseph. Sermón predicado en el Monasterio de la Enseñanza de la capital de Santafé el 23 de abril de este presente año de 1809 [...]*. Santafé de Bogotá, Nueva Granada: Imprenta Real de Santafé.

Oración del cura del cantón de la Mesa. (1819). Cantón de la Mesa: A.G.N. Fondo Enrique Ortega y Ricaurte. Serie Oratoria Sagrada, caja 184, carpeta 674.

Pérez, J. S. (1820). *Exortacion a los vecinos del Pueblo de Topaypi*. Topaypi: A.G.N. Fondo Enrique Ortega y Ricaurte. Serie Oratoria Sagrada, caja 184, carpeta 675.

Sermón predicado en Charalá el 6 de febrero de 1820. (1820). Charalá: A.G.N. Fondo Enrique Ortega y Ricaurte. Serie Oratoria Sagrada, caja 184, carpeta 675.

Sermón predicado en Garagoa. Enero 02 de 1820. (1820). Garagoa: A.G.N. Fondo Enrique Ortega y Ricaurte. Serie Oratoria Sagrada, caja 184, carpeta 674.

Silva, J. G. (1820). *Sermón predicado 16 de enero de 1820 en la Parroquia de Aratoca por su propio cura*. Aratoca: A.G.N. Fondo Enrique Ortega y Ricaurte. Serie Oratoria Sagrada, caja 184, carpeta 675.

Torres y Peña, J. A. (1808). *Expresión de los sentimientos de la religión, y el patriotismo, que en la fiesta de acción de gracias por la proclamación que hizo el Cabildo Justicia y Regimiento de la muy noble y leal ciudad de Santafé de Bogotá, capital del Nuevo Reyno de Granada*. Santafé de Bogotá, Nueva Granada: Patriótica de Santafé de Bogotá.

Torres y Peña, J. A. (1809). *Oración que en la solemne fiesta de acción de gracias a Dios nuestro Señor por las señaladas victorias que [...] consiguieron las armas*

españolas contra los ejércitos del usurpador Napoleón Bonaparte [...]. Santafé de Bogotá, Nueva Granada: Imprenta Real.

Urréa, J. M. (1820). *en el día de la rogativa, en cumplimiento de la pastoral del Sr. Provisor y de orden del excelentísimo señor vicepresidente.*. Guacamaya: A.G.N. Fondo Enrique Ortega y Ricaurte. Serie Oratoria Sagrada, caja 184, carpeta 674.

Valenzuela y Moya, N. (1817). *Oración gratulatoria y parenética, [...] Acción de Gracias por el feliz éxito de las Armas Reales en la reconquista del Nuevo Reyno de Granada.* Neiva, Colombia: Imprenta de Nicomedes Lora.

Vargas, J.M. (1820). *Sermón de José María Vargas.* Valle de Pauna: A.G.N. Fondo Enrique Ortega y Ricaurte. Serie Oratoria Sagrada, caja 184, carpeta 674.

Fuentes Secundarias

Biblia de Jerusalén. (1975). Bilbao, España: Grafo.

Borja, J. H. (2002). *Los indios medievales de fray Pedro Aguado. Construcción del idolatra y la escritura de la historia en un crónica del siglo XVI.* Bogotá: Instituto Pensar-Universidad Javeriana-ICANH-Universidad Iberoamericana de México.

Bourdieu, P. (2001). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos.* Madrid: Akal.

Bourdieu, P. (1993). *Cosas dichas.* Barcelona: Gedisa.

Bull, M. (1998). *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económico.

Chartier, R. (2000) *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna.* Madrid: Cátedra.

Cohn, N. (1995). *El cosmos, el caos y el mundo venidero.* Barcelona: Crítica-Grijalbo.

Demélas-Bohy, M. D. (1995). La guerra religiosa como modelo. En F. X. Guerra, *Revoluciones hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español.* Madrid: Editorial Complutense S.A. pp. 143–164.

Di Stefano, R. (2004). *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Estenssoro Fuchs, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532–1750.* Lima: IFEA.

Frye, N. (1988). *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia.* Barcelona: Gedisa.

Garrido, M. (2009). "Nueva Granada entre el orden colonial y el republicano: lenguajes e imaginarios sociales y políticos". En M. Palacios, *Las independencias hispanoamericanas. Interpretaciones 200 años después*. Bogotá: Norma, pp. 93-125.

Garrido, M. (2004). "Los sermones patrióticos y el nuevo orden en Colombia, 1819-1820". *Boletín de Historia y Antigüedades*, xci. (826), pp. 461-483.

Guerra, X. F. (2002). "Políticas sacadas de las sagradas escrituras". La referencia a la biblia en el debate político (siglos xvii a xix). En M. Quijada, & J. Bustamante (Edits), *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo Ibérico (siglos xvi-xix)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Historia, Departamento de Historia de América, pp. 155-198.

Guerra, F. X. (1995). "Identidad y soberanía: una relación compleja". En F. X. Guerra (Dir), *Revoluciones hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*. Madrid, España: Editorial Complutense, pp. 207-239.

Irurozqui, M. (2002). "El sueño del ciudadano. Sermones y catecismos políticos en Charcas tardocolonial". En M. Quijada, & J. Bustamante (Edits), *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos xvi-xix)*. Madrid, España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Historia. Departamento de Historia de América, pp. 219-249.

Plata, W. E. (2009). "Un acercamiento a la participación del clero en la lucha por la independencia de Santafé y la Nueva Granada: el caso de los dominicos (1750-1815)". *Fronteras de la Historia*. 2 (14), pp. 282-313.

Puech, H.-C. (2003). *Historia de las religiones*. Vol. 2. *Las religiones antiguas II*. México, D.F.: Siglo xxi.

Sennett, R. (1982). *La autoridad*. Madrid: Alianza.

