

Iglesia y Estado en la Historia de Latinoamérica

De la Colaboración al Enfrentamiento

Lino Gómez Canedo, O. F. M.

Academy of American Franciscan History, Washington, D. C.

Las tensiones entre Iglesia y Estado, que afloran actualmente en varios países latinoamericanos, suscitan reacciones diversas, pero casi todas parten del supuesto de que la Iglesia está practicando una política nueva, sin precedentes en su historia. Paradójicamente, esta opinión es compartida por quienes denuncian y por quienes propician la pretendida nueva política. Los primeros —gobiernos de matiz conservador o dictatoriales, junto con clérigos y católicos que se consideran tradicionalistas— se asustan de tal política, porque creen o fingen creer que la Iglesia está saliéndose de su campo de acción espiritual e invade esferas de actividad socio-económica y política, que, según ellos, debieran estarle vedadas. Por el contrario, algunos clérigos y dirigentes católicos que se consideran “progresistas” no sólo apoyan y fomentan estas actividades de la Iglesia sino que se ilusionan, al parecer, de estar haciendo algo que, antes ellos, pocos habían hecho. En esto unos y otros están equivocados; unos y otros son víctimas de prejuicios ideológicos o simplemente no han estudiado la historia.

No pretendo analizar, en un breve trabajo como el presente, las vicisitudes porque han pasado las relaciones Iglesia-Estado en nuestra América, muy complicadas y variadas a lo largo de casi cinco siglos; pero me parece necesario, y hasta urgente, poner en claro algunos puntos básicos del problema. La persistencia de nociones equivocadas sobre esta materia es nociva tanto en el orden civil como en el eclesiástico. No cabe negar que la Iglesia, a partir del Concilio Vaticano II, ha incrementado su actuación en el campo de lo Social, político y económico: está haciendo saber que no se resigna a ser un mero testigo o simple crítico teórico de las injusticias y abusos que cometa el poder civil o el poder económico. Cree que le compete la defensa de los marginados, los pobres y los oprimidos. Y hoy se muestra, por fortuna, más liberal y avanzada que muchos autodenominados reformadores y progresistas. Pero esto no es nada nuevo: tiene muchos precedentes en la historia de la Iglesia. Esta ha defendido siempre su derecho a intervenir en cuestiones políticas, sociales y económicas, cuando éstas envuelven problemas morales. Y ha intervenido de hecho en tales cuestiones. Si en algunos tiempos y lugares no lo ha hecho, o lo ha hecho en medida más reducida o de manera más reducida o de manera más encubierta, ha sido por carecer de libertad o porque sus dirigentes creyeron que así lo imponían las circunstancias del momento. Esto pudo haber sido o no un error, porque los humanos —incluso los prelados eclesiásticos— son capa-

ces de equivocarse. Y hasta de cobardía o de servilismo. Sin embargo, creo que la Iglesia, por muchas fallas que puedan achacársele, no ha sido supe-
rada por ninguna institución en la defensa de los oprimidos y de la justicia:
aún dentro de los contextos ideológicos más estrechos y en las épocas de
costumbre más rudas, la conducta de la Iglesia, en términos generales, ha
sido siempre la más humanitaria. Verdad que no vale rebatir con anécdotas
aisladas.

Bajo el signo de la Colaboración

Todo esto es aplicable a Latinoamérica. O más bien a cada país, re-
gión, diócesis o comunidad de lo que hemos dado en llamar Latinoamérica,
que en realidad no pasa de ser un nombre geográfico como Europa, Asia,
el Extremo Oriente u otros parecidos. Los problemas distan mucho de ser
los mismos —o de presentarse con las mismas características— en estas gran-
des zonas geográficas, y lo mismo sucede en Latinoamérica. Aquí también
los hombres de Iglesia cometieron errores y tuvieron fallos; hubo dirigentes
débiles, tímidos, hasta algunos quizá cobardes y serviles. No todos los clé-
rigos, religiosos, religiosas y católicos cumplieron ejemplarmente con su
deber de tales. Sin embargo, qué otra institución puede competir con la
Iglesia en la construcción de nuestros países?

Pero no quiero hacer una arenga apologética. Mi propósito es el de ex-
poner algunos hechos que permitan responder a la cuestión de si la Iglesia
fue en Latinoamérica una servil esclava de los poderes civiles, sin interés ni
sensibilidad para los problemas sociales: cómplice pasiva o activa de injus-
ticias. Es probable que se hayan dado —muchos o pocos— casos de tal
servilismo, insensibilidad y complicidad, pero ni fue la norma ni faltaron
numerosos casos de eclesiásticos y religiosos que hicieron frente valerosa-
mente a los abusos y a las estructuras injustas. La imagen de una Iglesia
servil es falsa.

En Latinoamérica, durante la época colonial, la Iglesia vivió el régimen
de *patronato* o *padroado*, heredado, respectivamente, de España y Portu-
gal. Era un régimen de colaboración, a que se había llegado tras siglos de
roces y conflictos entre el poder civil y el poder eclesiástico. El patronato
tenía, en efecto, raíces muy antiguas. Visto realísticamente, no era tan abu-
sivo como algunos puristas del derecho quieren hacernos creer. No puede ne-
garse que las estructuras eclesiásticas, sus leyes y procederes, tenían honda
repercusión en la vida civil, y por este motivo el Estado no podía desenten-
derse de las mismas. Esto explica que los modernos estados europeos comen-
zasen desde el siglo XIV, y aún desde antes, a inmiscuirse cada vez más
en asuntos eclesiásticos, como la recaudación de impuestos que hacía la
Santa Sede en sus respectivos países, la designación de obispos y prelados
—que eran al mismo tiempo, con frecuencia, señores temporales o tenían
marcada influencia en la vida civil— y otros. Hasta la admisión a la vida

clerical afectaba al Estado, porque los clérigos gozaban de ciertos privilegios canónicos o judiciales. Dígase lo mismo de algo tan inocente en apariencia como la designación de fiestas religiosas, que interfería, sin embargo, en la ordenación del trabajo. Estas y otras materias fueron objeto de controversias, endurecidas y exageradas en muchos casos por ambas partes. Una de sus consecuencias fue el fortalecimiento de las tendencias laicistas y de un incipiente anticlericalismo.

Los reyes buscaban por este camino afianzar su soberanía e impedir tanto la extracción de capitales de sus reinos como la intromisión de autoridades extranjeras. Desde la época de los papas de Aviñón (1305 - 1367) se había extendido la oposición a la política fiscal de la curia pontificia, a sus "reservaciones" de beneficios y a la colación de éstos a extranjeros, que frecuentemente cobraban sus rentas sin residir en ellos. Las medidas más rigurosas contra estas prácticas fueron adoptadas en Alemania, Francia e Inglaterra, de ordinario sin acuerdo alguno con la Santa Sede. La reacción de España y Portugal fue más tardía o más moderada, quizá por la relativa debilidad de dichos reinos. Pero cuando en el siglo XV fueron ganando unidad e importancia, su política eclesiástica siguió parecido curso, aunque con la notable diferencia de que trataron de entenderse para ello con el papado. La lucha contra los infieles, tanto en la península como en Africa y las islas del Atlántico, sirvió a los reyes portugueses y españoles para obtener concesiones sobre diezmos y la provisión de beneficios eclesiásticos, Nicolás V se adelantó incluso a conceder a Portugal (1455) el dominio y posesión de extensos territorios en Africa e islas en el Atlántico, que sus navegantes habían descubierto. Fue un anticipo de las comisiones que Alejandro VI haría en 1493 a los reyes de España.

Sin entrar en otros detalles, cosa que nos llevaría demasiado lejos, basta decir que, cuando el descubrimiento de América, España había conseguido ya, mediante acuerdos y concordias con la Santa Sede, gran parte de los privilegios que constituirían el regio patronato. Conviene añadir que tales privilegios estaban justificados —según la legislación de entonces— por la fundación y sostenimiento de las respectivas iglesias y beneficios. Más justificadas estaban aún estas concesiones para las nuevas tierras, donde la Corona fundó la mayoría de los beneficios eclesiásticos e iglesias, y financió el vasto esfuerzo misionero. Es cierto que, por otra parte, la Santa Sede había concedido en 1501 a los reyes de España todos los diezmos de las Indias; sin embargo, en la práctica los reyes nunca hicieron uso pleno de esta concesión. Al ser establecidas en 1511 las primeras diócesis americanas (Santo Domingo y Puerto Rico) la Corona les cedió el usufructo de los diezmos, y lo mismo hizo con motivo de la erección de otras diócesis. Cuando los diezmos no producían la cantidad de 500.000 maravedises —lo que era muy frecuente— la Corona completaba esta cantidad. Posteriormente se llegó a una partición de los diezmos en que la Corona recibía sólo la novena parte de la mitad de los diezmos. En las cajas reales ingresaban tam-

bién algunas otras rentas eclesiásticas, pero en cambio la Iglesia gozaba de notables compensaciones fiscales.

En otro capítulo del patronato regio —la provisión de beneficios y dignidades— se limitaba evidentemente la libertad de la Santa Sede, pero no era el único sistema que imponía tales limitaciones. Existían éstas en casi todos los países, las más de las veces impuestas por los gobiernos o concedidas por los papas como en el caso del patronato regio español o portugués, y por lo tanto sin la contrapartida de ventajas que incluía el sistema de patronato. Además, en esto como en otras cosas del pasado solemos juzgar con criterios anacrónicos: en este caso, como si la curia romana de entonces dispusiera de los mecanismos de información y control que hoy posee. Creo que, respecto de nuestra América, Roma difícilmente hubiera hecho tan buenos nombramientos para las sedes de América como los hizo la Corona.

Me parece asimismo que las ventajas superaron con mucho a los inconvenientes en el campo de las misiones. Es cierto que la intervención civil molestaba a veces, y aún puede haber sido un obstáculo en algunos casos; pero no se concibe siquiera sin la ayuda de la Corona el enorme esfuerzo misional realizado en América. Y tampoco aquí es justo señalar sus fallos e ignorar sus realizaciones. En todo caso, la responsabilidad principal de los fallos en la evangelización habrá que atribuirla a quienes la dirigieron, que fueron los religiosos, los obispos y los clérigos. El Estado no impuso los métodos misionales, ni redactó los catecismos, no coartó —por lo menos, de manera apreciable— la libertad de la Iglesia en el proceso evangelizador. Es curioso que los grandes misioneros de entonces no hayan visto en el sistema los inconvenientes que le encuentran ciertos teóricos de hoy.

Esto no quiere decir que el sistema careciese de inconvenientes o fuese el mejor. Hubo abusos por parte del Estado y —por qué no admitirlo— también por parte de la Iglesia. Mejor dicho: abusos de los funcionarios civiles y de los eclesiásticos. Y hubo también conflictos, unos justificados, nacidos de divergencias razonables en la interpretación de la ley; otros hijos generalmente del afán de jurisdicción y poder, en los cuales la culpa hay que repartirla de manera equitativa. Si existieron autoridades civiles despóticas, también hubo obispos, clérigos y frailes, bravos con apetito desordenado de mandar y poca humildad. Además, tales conflictos no se dieron solamente entre el poder civil y el poder eclesiástico. Había asimismo roces entre los obispos y las Ordenes religiosas, desavenencias entre éstas, intromisiones de la Inquisición... En estos casos, la Corona actuaba como árbitro, la mayoría de las veces con mucha equidad y sentido común. Al menos, en el campo hispano bajo la dinastía de los Austrias. Pero incluso bajo los últimos Borbones, cuando al patronato se agrega el regalismo en su base más absolutista, no puede decirse que la Iglesia haya perdido su libertad, aunque se hizo más difícil su conservación. Frente a los funcionarios del "despotismo ilustrado" se necesitaba más valor, y algunos prelados no

lo tuvieron; pero raramente fueron atropellados los valientes y ninguno padeció martirio. Fue mucho más duro el realismo disfrazado de patronato que prevaleció bajo los regímenes liberales del siglo XIX.

En suma: el patronato regio fue un sistema de colaboración entre la Iglesia y el Estado. Por lo que toca a la monarquía española, me parece que el colombiano Rafael Gómez Hoyos dio con una fórmula feliz al expresar que su política con la Santa Sede se basó en "dos principios que combinó y armonizó en forma perfecta, manteniéndolos en constante equilibrio: defender obstinadamente las prerrogativas legítimas y los abusos introducidos por la jurisprudencia, y mantener a toda costa la unión con el Papado, evitando todo rompimiento. La monarquía evitaba mostrarse usurpadora de los derechos de la Iglesia, pero a la vez hallaba el modo de ingerirse en todos los asuntos eclesiásticos, guardando las apariencias de sumisión y respeto a la Curia Romana"¹. Sólo cabría añadir que la Curia Romana quizá no merecía en algunos casos más que "apariencias" de sumisión y respeto; a veces, el Estado necesitaba también defenderse.

Contestatarios y rebeldes

De todos modos, este sistema de relaciones no imposibilitó la oposición a los abusos que se cometían en su nombre. Al patronato en sí no podían oponerse los eclesiásticos, pues se trataba de algo sancionado por la Santa Sede. Combatieron, sin embargo, las extralimitaciones de los organismos y funcionarios reales, y lo más significativo es que fueron escuchados en la mayoría de los casos por la Corona y sus altos representantes en América. Aparte de esto, muchos eclesiásticos no tuvieron inconveniente en criticar y combatir otras aspectos de la política indiana no relacionados con el patronato regio. Tal sucedió por la que mira a la justicia y métodos de conquista, buen tratamiento de los indios, esclavitud, encomiendas, servicios personales, tributos y mal gobierno en general. La crítica no fue sólo de los abusos sino, en varios casos, de las mismas estructuras. Quienes aceptan el mito de la "servidumbre" de la Iglesia ante el Estado, quedarían sorprendidos de la dureza de tales críticas. Críticas que generalmente fueron escuchadas y sólo en casos contados causaron graves inconvenientes a sus autores. Pero veamos ya algunos ejemplos, que resultarán más elocuentes que mis palabras.

Por lo que mira a la parte española, los enfrentamientos comenzaron muy pronto. El primer caso resonante —el famoso sermón de Fr. Antonio Montesinos en Santo Domingo, 1511— sólo provocó reacciones moderadas por parte de los funcionarios reales y tampoco hubo finalmente sanciones por parte de la Corona. Años después, el primer obispo de México, Fr. Juan de Zumárraga, se opuso abiertamente al despotismo de la primera

¹*Iglesia y Estado en Colombia*, p. 9. Véase también su obra *La Iglesia de América en las Leyes de Indias*.

Audiencia, que no sólo violaba los derechos de la Iglesia sino que oprimía duramente a los indios. No obstante haberle amenazado de muerte los oidores, Zumárraga no se dejó asustar. Cuando por mandato suyo, el franciscano Fr. Antonio Ortiz explicaba en el púlpito la conducta del obispo, el presidente de la Audiencia lo mandó callar y bajarse, y como el predicador no obedeciese, fue bajado por fuerza del púlpito. Aquello encendió todavía más el conflicto y Zumárraga fue llamado a España; pero el emperador Carlos V, que le conocía bien, aprobó inmediatamente su conducta y le mandó regresar a México, mientras la Audiencia era destituida y su presidente encarcelado. En este conflicto jugaron papel de primera clase, por parte de Zumárraga y los franciscanos, el exceso de tributos a los indígenas y la injusticia de la guerra que a los mismos hacía en Jalisco el presidente, Nuño de Guzmán.

Este no fue más que el comienzo de una serie de enfrentamientos —o en todo caso de campañas críticas y reformistas— a propósito de los mismos problemas y otros puntos de política indigenista en la Nueva España. Sólo es posible aquí la referencia a unos cuantos casos. Los franciscanos, que habían llegado en mayo de 1524, aparecen ya en España por los años de 1526 y 1528, luchando por la humanización de las conquistas y la abolición de la esclavitud o servidumbre de los indios. A ellos se unieron los dominicos, llegados en 1526, y en 1533 los agustinos. Las tres Ordenes no se contentaron con emprender la evangelización; a sus representaciones se debieron principalmente las sucesivas leyes que fueron suavizando el trato que los encomendadores daban a los indios. Fue en general una actitud de colaboración, aunque el tono de las representaciones es frecuentemente enérgico y hasta duro: véase, por ejemplo, el de Fr. Jerónimo de Mendieta, uno de los que más eficazmente trabajaron para acabar con los servicios personales². Pero no faltaron tampoco los enfrentamientos. Recuérdese los de Fr. Bartolomé de las Casas, principalmente el que tuvo con sus diocesanos de Chiapas a propósito de la absolución de los encomendaderos que habían extorsionado a los indios. A pesar del radicalismo y violencia de Las Casas en sus denuncias de postulados fundamentales de la política indiana de la Corona, ésta no sólo no lo acalló sino que lo protegió y mantuvo como consejero durante todo el tiempo de su vida. (Imaginémonos hoy a monseñor Helder Cámara, infinitamente menos radical, disfrutando de un trato similar).

Fr. Bartolomé de las Casas no fue, por supuesto, el único en enfrentarse a procedimientos o estructuras injustas; hubo otros muchos, y que además corrieron mayores riesgos, porque pocos contaron con una mitra que les diese protección adicional. Entre otros tantos, permítaseme mencionar un caso típico. Al proclamarse en México las llamadas Leyes Nuevas, 1542-

²Además de lo que escribe en su *Historia eclesiástica indiana*, véanse cartas y pareceres suyos en Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, vols. II y IV.

1543 —que desmontaban el sistema de encomiendas— los religiosos de todas las Ordenes estuvieron de acuerdo con el virrey Mendoza y el arzobispo Zumárraga en que era necesario modificar o suspender algunas de sus determinaciones, con el fin de evitar mayores males. En las negociaciones que siguieron en España, los dos enviados franciscanos rehusaron aprobar algunas de las modificaciones que se proponían, por lo que se acusó a sus hermanos en México de renegar de la posición adoptada antes por ellos en México. Uno de los enviados franciscanos, Fr. Francisco de Soto, ex-provincial, quien había firmado en México —“más por importunación que de entera voluntad”— las representaciones colectivas en favor de la suspensión o modificación de las Leyes Nuevas, al ser confrontado con este hecho, “rogó que le mostrasen la escritura que se había firmado, por estar más advertido de lo que en ella se contenía. Mostrándosela y él viendo su firma, rompióla, y echándosela en la boca, tragóse, diciendo que había sido engañado”. Mendieta, que cuenta el episodio en su *Historia eclesiástica indiana*, lib. V, cap. 19, refiere también que los franciscanos de México se habían mostrado efectivamente reacios en unirse a las representaciones contra las Leyes Nuevas, “por cuya causa formaron quejas contra ellos hasta llamarlos enemigos del bien común y hombres que en todo querían ser particulares”. De esta manera habrían conseguido la firma de Fr. Francisco de Soto, que él consiguió nulificar en la forma referida.

“Fue esto ocasión de otra persecución mayor para nuestros religiosos —escribe Mendieta— porque en México les quitaron las limosnas y los afrentaban cuando los veían, y pidiendo limosna de pan, decían algunas mujeres: Pues cómo, no comen papel, para qué piden pan?”. Como se ve, ya entonces eran conocidas estas formas de presión.

Otra acusación que tiene asimismo antecedentes muy antiguos es la de que los predicadores se “metían en política”, saliéndose de su esfera espiritual. El cronista peruano Fernando Montesinos refiere³ que “predicaban algunos religiosos inadvertidamente cosas tocantes al gobierno y nada útiles al bien de las almas”: uno de ellos, Fr. Francisco Ramón, fue llamado por esto ante la Audiencia, aunque el cronista no nos dice cuál fue el resultado. Esto sucedía en 1562; más de un siglo después, el diarista mexicano Antonio de Robles escribe que el famoso predicador franciscano Fra. Antonio de Ezcaray, predicando en la catedral de México el 7 de abril de 1692, ante el Virrey, Audiencia y tribunales, “clamó con tanta imprudencia sobre la falta de bastimentos, que fue mucha parte para irritar al pueblo, de suerte que si antes se hablaba de esta materia con recato, desde este día se empezó a hablar con publicidad, atribuyendo las diligencias que hacía el Virrey, solicitando bastimentos para la ciudad, a interés y utilidad suya, y aplaudieron mucho a dicho predicador”⁴. No sé que se hayan tomado represalias contra él

³*Anales del Perú*, t. I, p. 276. Ed. de Víctor M. Martua (Madrid, 1906).

⁴*Diario de sucesos* (1665-1703) t. I, p. 281 (México, 1946).

No todos salieron tan bien librados. Fr. Alonso Maldonado, cuyo fervor impresionó a Santa Teresa, vino a pagar sus memoriales censorios con una larga prisión, aunque en esto, si bien Felipe II puso su parte, la principal responsabilidad parece que debe cargarse a la cuenta de los superiores de su Orden. Ciertamente que sus denuncias resultan un tanto inconsistentes y extravagantes⁵. Quizá por su intransigencia e inconsistencia fracasó asimismo el celebrado don Juan del Valle, obispo de Popayán (Colombia). Llamado como Zumárraga ante el Consejo de Indias —quizá los dos únicos casos de esta clase que se dieron en la historia hispanoamericana— se defendió mal (1560) con generalidades de acusaciones muy concretas de carácter temporal, y hay otros detalles extraños en su vida.

No pretendo decir que todos los "contestatarios" del pasado hayan tenido razón: sólo que los había. Lo primero es siempre difícil de averiguar, y no importa demasiado a mi propósito. En Colombia tenemos el caso singular de Fr. Jerónimo de San Miguel, primer custodio de los franciscanos. De él han llegado hasta nosotros dos cartas de 1551 en que expone los padecimientos de los indígenas, por el maltrato que les hacían los oidores de la primera Audiencia, de infausta memoria como la de México. Las medidas reparadoras que consiguió de la Corona —especialmente en favor de los remeros del Río Magdalena— irritaron a los oidores, quienes tuvieron la osadía de mandarlo preso a España, en cuya navegación murió ahogado, según parece. Tal atropello fue enérgicamente desaprobado por la Corona, aunque los culpables, depuestos de su oficio, no pudieron ser castigados, por haber perecido asimismo durante la travesía hacia España. Lo más extraño, sin embargo, es que el sucesor del padre San Miguel parece justificar el castigo de éste, a pesar de que él denunció con el mismo o mayor rigor los abusos de las autoridades civiles⁶.

Parecidas denuncias se hicieron en otras partes de América (Perú, Chile, Río de la Plata, Brasil) pero este trabajo va haciéndose excesivamente largo y quisiera decir algo del período independiente. La situación de la Iglesia empeoró no sólo en su conjunto sino en el aspecto particular de sus relaciones con el Estado, porque los nuevos gobiernos republicanos implantaron una especie de "patronato sin protección", que en realidad no era otra cosa que el regalismo de los últimos Borbones con todos sus inconvenientes aumentados y ninguna de sus ventajas. Los enfrentamientos no tardaron en producirse, y es interesante compararlos con los del período anterior. Un caso típico puede ser el de Venezuela. A pesar de lo tardío de su organización, la Iglesia se había preocupado allí por los problemas de la población indígena. Los primeros religiosos llegados al país —los franciscanos

⁵Pedro Borges, "Un reformador de Indias y de la Orden Franciscana bajo Felipe II: Alonso Maldonado de Buendía, O. F. M.", en *Archivo Ibero-Americano* (Madrid) 1960-1961.

⁶Puede verse lo que escribí en "Los orígenes franciscanos en Colombia (1549-1565) trabajo publicado en *Archivum Franciscanum Historicum*, t. 53, 1960, p. 128-204.

canos— enviaron ya en 1587 al Rey una enérgica representación contra los abusos que se cometían con los naturales, y consta que varias de sus quejas fueron atendidas⁷. A principios del siglo siguiente, el obispo Fr. Antonio de Alcega tuvo intervención preponderante en varias medidas promulgadas a favor de los indios. Su labor fue proseguida por el obispo Fr. Gonzalo de Angulo, quien se enfrentó a los encomendaderos en una larga lucha por la supresión de los servicios personales y porque los trabajadores indígenas recibiesen su justo salario. La supresión de los servicios personales— o sea de la servidumbre indígena— continuó siendo el caballo de batalla. El obispo Fr. Antonio de Acuña, a pesar de los propósitos abolicionistas con que había llegado, tuvo que contentarse con una solución de compromiso (1685) pero, cuando en 1687 ordenó la Corona la supresión completa y definitiva de tales servicios, el obispo don Diego de Baños y Sotomayor frustró enérgicamente, con el apoyo de las Ordenes religiosas y el clero, los intentos del Gobernador y los encomendaderos para aplazar, una vez más, la ejecución de la real orden abolicionista⁸.

En Venezuela se había producido, además, otra interesante intervención eclesiástica. Sucedió que, por estar autorizadas las campañas o “entradas” contra los indios caribes, que asolaban ciertas regiones del país, había quienes se valían de este pretexto para esclavizar a indios pacíficos que nada tenían de caribes ni de agresores. Tal hizo un capitán hacia 1631. Denunciado, el gobernador Núñez Melián sometió el caso al parecer de los dominicos y franciscanos de Caracas. Estos, en dictámenes separados, opinaron acordemente que los indios en cuestión habían sido cautivos injustamente y que por lo tanto no sólo debían ser devueltos a sus lugares de origen sino resarcidos de los daños que se les habían causado⁹.

Las cosas cambiaron bastante durante el período republicano, pero la Iglesia no se dejó avasallar sin lucha. No me refiero a las represalias de los gobiernos contra eclesiásticos que ocupaban el bando contrario en las guerras libertadoras; o que fueron calificados como tales. Esto era natural y en general se hizo con bastantes consideraciones para los clérigos y religiosos. Lo digno de señalar es que durante el resto del siglo XIX dos arzobispos de Caracas murieron en el destierro, y varios obispos fueron asimismo desterrados. El arzobispo don Ramón Ignacio Méndez había sido capellán de Bolívar, representante en el Congreso constituyente de Cúcuta (1821) senador de la Gran Colombia y hombre altamente benemérito de la causa patriota. Pero cuando llegó el momento de defender la libertad de la Iglesia y la disciplina eclesiástica, no dudó en marchar varias veces al destierro. Lo mismo hubo de suceder en 1870 al arzobispo don Silvestre Gue-

⁷Publiqué esta representación en mi obra *La Provincia franciscana de Santa Cruz de Caracas*, t. I, p. 489-504 (Caracas, 1974).

⁸Obra citada, t. II, p. 422-36.

⁹Véase mi trabajo “Política indigenista de la Iglesia en Venezuela”, en *Memoria del Segundo Congreso Venezolano de Historia Eclesiástica* (Caracas, 1975) p. 64-65.

vara y Lira, por haber desafiado la tiranía, vanidad y jacobismo del presidente Guzmán Blanco. El caso de este prelado es patético y tiene mucho parecido con algunos de nuestros días en países comunistas. Pero lo que conviene recordar es el motivo inmediato de su destierro: la negativa a cantar un *Tedéum* en la catedral, después de una victoria en una de tantas contiendas civiles, mientras no fuese otorgado un generoso perdón a los vencidos...

No fueron estos los únicos obispos americanos del siglo XIX que sufrieron destierro por oponerse a las arbitrariedades de los gobiernos. En Santo Domingo corrieron casi la misma suerte los arzobispos don Pedro Valera y don Tomás Portes: el primero se enfrentó a los invasores haitianos y tuvo que expatriarse; el segundo hubo de hacer lo mismo, primero con los haitianos y después con el régimen republicano independiente que presidía el general Santana. Fue obligado a dejar el gobierno de la archidiócesis, pero, viejo y decrepito, no se rindió nunca a la tiranía.

Colombia nos ofrece ejemplos parecidos, especialmente bajo la dictadura del general Tomás Mosquera, con prelados como los arzobispos Herrán, Arbeláez y el propio monseñor Manuel José Mosquera, hermano del dictador, quien lo desterró en 1852. Pero los enfrentamientos —ni en Colombia ni en otras partes— fueron protagonizados sólo por obispos y prelados. En Bogotá tuvo lugar un episodio bien representativo, que refiere Groot (*Historia*, t. IV, p. 163-64 de la ed. 2ª) y merece recordarse. Predicaba un día en la catedral el doctor Nicolás Quintana, tachado de realista. El vicepresidente Santander, que solía asomarse a las iglesias para espiar a los predicadores, escuchaba de pie junto a la puerta de entrada. Al oír algo que no le gustó, aunque no era de carácter político, Santander dijo en voz alta: “Cese el sermón”, palabras que fue repitiendo mientras avanzaba hacia el púlpito. El doctor Quintana bajó del púlpito y se fue para la sacristía. Entre los asistentes a la ceremonia se encontraba el presbítero don José María Montalvo, que tenía prestigio de “patriota”. Cuando terminada la función y Santander, en la sacristía, ordenó al Provisor que pusiere en reclusión al predicador Montalvo se encaró con Santander diciéndole “que cómo era eso de mandar castigar a un predicador que no había cometido delito, cuando él —Santander— era el que lo había cometido al irrespetar a la Majestad de Dios —estaba expuesto el Santísimo— y escandalizar al pueblo”. “Y atienda usted —añadió— que a mí no se me puede llamar *godo*, porque soy más patriota que usted, ni tengo miedo de que me mande al banquillo”. Preguntóle entonces Santander en que carácter le hablaba de tal forma y Montalvo contestó: “Con el de clérigo, porque no soy más, y si fuera provisor, en lugar de obedecer sus órdenes, le diría que usted era el que había cometido delito contra la religión, y no el predicador”. Como se había agolpado gente a la puerta de la sacristía, Santander se retiró, diciendo que trataría aquel asunto al día siguiente. Mientras tanto se le hizo reflexionar sobre las consecuencias que podría tener el incidente y

se llegó a un compromiso, para que Santander diese una explicación pública, sin "perder cara".

Tales compromisos —no siempre intachables— tampoco eran raros. Colombia nos ofrece otro caso ilustrativo a este respecto. Se relaciona con un penoso episodio en la vida del presidente Rafael Núñez (1880-1886) quien había roto su matrimonio religioso para casarse civilmente en segundas nupcias. Núñez no exigía el reconocimiento de su matrimonio civil por la Iglesia, pero insistía en que ésta le diese alguna muestra de aceptación social a su segunda esposa, primera dama de la nación. El Delegado apostólico se negó rotundamente a ello, pero en Roma le enmendaron un poco la plana al conceder una alta condecoración a Núñez. Siguiendo la misma línea, el arzobispo de Bogotá, Telésforo Paúl, dio la muestra de "aceptación social", cuando en una gran fiesta de Palacio, condujo del brazo hasta el comedor a la esposa del Presidente y la sentó a su lado durante la comida...

Este variado mosaico de episodios podríamos ir ensanchándolo indefinidamente, y sus materiales pueden recogerse a todo lo largo de Latinoamérica, desde México hasta el Río de la Plata, desde el Caribe hasta Chile, y los hay de todos los tiempos, desde el establecimiento de la Iglesia hasta el presente. Los que ha visto el lector fueron seleccionados un poco al azar y, por desgracia, resultaron bastante unilaterales desde el punto de vista geográfico y cultural. La América de ascendencia lusitana ha quedado un poco al margen, por la sencilla razón de que la conozco poco. Es probable que el *padroado portugués* haya significado para la Iglesia una protección más pesada y menos generosa que la del patronado regio español. Por de pronto, España no tuvo un Pombal. Pero se trata, en el fondo, de un problema de grado. Creo que bajo ambos sistemas los eclesiásticos tuvieron la posibilidad de ser libres e independientes, siempre que quisieron correr los riesgos que de ordinario encierra el ejercicio de la libertad. En el Brasil hubo también quienes corrieron estos riesgos, tanto durante la época colonial como durante la época independiente: todavía en 1874 fueron encarcelados los obispos Olinda y Belém do Pará por oponerse al regalismo imperial y a las intromisiones de la masonería en asuntos de la Iglesia.

Lo que he intentado en las páginas anteriores es abrir algunas ventanas a la curiosidad del lector, que espero susciten interrogantes y el consiguiente deseo de informarse mejor, a fin de que no perduren —o, peor aún, no se ahonden— conceptos equivocados sobre las relaciones Iglesia-Estado en el pasado de Latinoamérica. Y que las supuestas relaciones no sean invocadas como antecedentes de conductas actuales.

México, diciembre de 1976.