



Carlos Herrejón Peredo

“La potestad política en algunos sermones novohispanos del siglo XVIII”

p. 157-178

*Religión, poder y autoridad en la Nueva España*

Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar  
(edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas

2004

446 p.

Mapas, cuadros, ilustraciones

(Serie Historia Novohispana 72)

ISBN 970-32-1893-8

Formato: PDF

Publicado en línea: 10 de diciembre de 2019

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion\\_poder.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html)

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



## IV

### EL EJERCICIO DEL PODER POLÍTICO A TRAVÉS DE SERMONES



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS



## LA POTESTAD POLÍTICA EN ALGUNOS SERMONES NOVOHISPANOS DEL SIGLO XVIII

CARLOS HERREJÓN PEREDO  
El Colegio de Michoacán

En este trabajo me voy a referir únicamente a una década del siglo XVIII, la que va de 1760 a 1770, periodo que corresponde a los inicios de un nuevo modo de predicar que desprendiéndose paulatinamente del estilo barroco apunta hacia el neoclásico. En cambio, la primera mitad del siglo XVIII se inscribe de lleno en ese otro aire cultural, el barroco, y merece tratamiento aparte. Y la última parte del siglo XVIII está marcada, sobre todo para sermones de asunto político, por la percepción de la Revolución Francesa, tema que ya he tratado en otras ocasiones.

No hay sermones que directamente tengan como tema principal la potestad política; pero sí los hay que a propósito de la muerte del rey, el nacimiento de un príncipe, la represión de tumultos o simplemente la predicación en palacio, se refieran aquí y allá a algunas cuestiones en torno a la potestad política y apunten a concepciones subyacentes más amplias de teoría política. Podemos resumir en algunas preguntas los asuntos de ese tipo que detectamos en cinco piezas retóricas: ¿Para qué es la potestad política? en otras palabras, ¿para qué son los reinos, cuál es el sentido final de un gobierno? ¿Se justifica o no, y por qué, que un gobernante destierre a algunos de sus súbditos, sin probar la causa, y cuáles son los límites de una eventual represión? ¿De dónde viene al gobierno el poder para hacerlo? ¿Cuáles son las obligaciones del pueblo para con sus gobernantes y cuáles las del gobierno o del príncipe? ¿O acaso todo es maquiavelismo?

## GLORIAS DE LA AUTORIDAD

*La mayor gloria de un soberano*

En la pieza predicada por Fernández de Vallejo con motivo de la muerte de Fernando VI<sup>1</sup> la prosa fluye sin mayores tropiezos, pues los latinajos son breves y el modelo ciceroniano se refleja en las interpelaciones y exclamaciones que se alternan con reposadas cláusulas de reflexión. El pensamiento es claro y no se desarrolla sobre alegorías superpuestas. Le interesa inculcar una idea: Fernando VI fue un rey amante de la paz y en ello consiste su gloria. Fernández Vallejo le señala discretamente un modelo bíblico, el rey Ezequías, que imploró y obtuvo la paz para los días de su reinado.

Más allá de ese modelo bíblico el predicador define al rey justo y a su contrario, el tirano, según la doctrina tradicional, conforme a la cual el soberano se ha de sujetar al bien de los súbditos. Parecen escucharse las palabras de los tratadistas escolásticos sobre el objetivo que se han de proponer quienes detentan la suprema potestad política: “La mayor gloria de un soberano es hacer felices a sus vasallos. A este fin debe dirigir siempre sus ideas y enderezar todos sus pasos. No se hicieron los reinos para conveniencia de los monarcas, sino para beneficio de los pueblos; y si el príncipe, lisonjeado tal vez de su propia felicidad, se olvidara de la de aquéllos, lejos de merecer el nombre de rey, se acreditaría de tirano”.

En otras palabras, no es el solo poder lo que autoriza al soberano, sino la justa utilización de ese poder en beneficio de sus gobernados. Es la condición que legitima su autoridad: “Ni el esplendor de su corona, ni la copia de sus riquezas, ni la extensión de sus estados, ni la nobleza de su sangre, ni los otros heredados blasones le granjearán reputación en el mundo, mientras no los ordene todos a la utilidad de sus vasallos, pues con esta indispensable carga entró en aquella herencia”.<sup>2</sup>

No quedaban, pues, relegadas estas doctrinas a algún viejo tratado del siglo anterior ni escondidas en algún escolio de los autores

<sup>1</sup> Francisco Antonio Fernández y Vallejo, *Oración fúnebre en las solemnes exequias que en la muerte de la Augusta y Católica Magestad de el Sr. D. Fernando de Borbón Rey de las Españas Sexto de este nombre se celebraron en la santa Iglesia Cathedral Metropolitana de la Nobilísima Ciudad de México con asistencia de todos los Reales Tribunales y Sagradas Religiones. Dixola [...] en 15 de marzo de 1760*, México, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1760.

<sup>2</sup> Fernández Vallejo, *Oración fúnebre...*, p. 7-8.

del presente,<sup>3</sup> sino que se ventilaban en el púlpito al momento mismo en que subía al trono Carlos III. Obviamente el predicador encuentra en Fernando VI a ese monarca entregado al bien de sus gobernados: “No bien había pisado las primeras gradas del trono y ya ocupaba su atención el socorro de los pobres, el amparo de los desvalidos, la instrucción de la juventud, la administración de la justicia, el aumento de las fábricas [...] de suerte que podemos decir como decía Séneca de César, que desde el punto que entró en el imperio se olvidó de sí mismo por entregarse todo a sus pueblos”.

El contrapunto de este elogio ya lo enunciaban algunos contemporáneos y lo ha corroborado la historia. No es la negación de las virtudes privadas ni de la inclinación al bien y la misericordia de Fernando VI, sino “la mediocridad de su inteligencia, la desconfianza en sí mismo y en los demás, su carácter indeciso y obstinado a la vez, tímido y violento, y sobre todo, sus escrúpulos enfermizos”.<sup>4</sup> Lo que se hizo en su reinado fue obra, aciertos o desaciertos, de sus ministros, y de la reina que procuraba tener al rey controlado en su frágil equilibrio.

### *Elogio de la paz*

Como quiera, la clave en el reinado de Fernando VI para lograr la prosperidad del imperio fue buscar la paz: “Apagó con brevedad las centellas que aún habían quedado de la guerra de Italia y trabajando incesantemente con las cortes interesadas para el logro de sus designios, efectuó por último el tratado de Aquisgrán y los posteriores de Londres y Aranjuez, con los que aseguró una estable y verdadera paz en todos sus dominios”.<sup>5</sup>

Ahora podemos decir que la complejidad de los procesos internacionales que condujeron a esos tratados distribuye en muchos el mérito de la paz. Sin negar la parte que le toca al monarca español, se ha señalado que la insistencia excesiva en no mezclarse en situaciones riesgosas condujo finalmente a la política española, más que a la paz a un inmovilismo internacional cuyas consecuencias

<sup>3</sup> Carlos Herrejón Peredo, *Textos Políticos en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, p. 117-131.

<sup>4</sup> Francisco Cánovas *et al.*, *La época de los primeros borbones*, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985, I, p. 641.

<sup>5</sup> Fernández Vallejo, *Oración fúnebre...*, p. 8-9.

pronto aparecerían.<sup>6</sup> En todo caso el predicador se fija en la dimensión de la paz al interior del imperio español, pensando tal vez en beneficios que acarreó a la Nueva España.

En efecto, Fernández Vallejo considera la paz no sólo como la ausencia de guerras, sino en su sentido bíblico, como la suma de bienes. Sigue en esto expresamente al expositor Alápidre y cita al Crisóstomo, para quien la paz “es la madre de todos esos bienes y dones: todos los comprende, todos los asegura y por eso ella sola es la principal materia del gozo de los hombres”. Glosando a Casiodoro, el orador hace el elogio de la paz: “con ella florecen las ciencias, se aumenta el comercio, se multiplican los pueblos, se hermoosan las ciudades, se enriquecen los vasallos, y lo que es más, se cultivan las costumbres, que tanto padecen con el estado de la guerra”.<sup>7</sup>

Como premisa menor, se hace la aplicación al reinado de Fernando VI. Las bellas artes progresaron sobre todo gracias a la Academia dotada liberalmente por el rey. Se mejoraron varias ciudades mediante obra pública, etcétera, etcétera.

El subrayar la utilidad, aunado al estilo claro, fluido y aun elegante, así como a la carencia de figuras y alegorías superpuestas, alejan a su autor Fernández Vallejo del espíritu barroco y lo acercan a los tiempos de la modernidad y del neoclásico de manera bastante temprana, al grado que parece ir, aun antes que el jesuita Julián Parreño, a la vanguardia del sermón a la moderna. Fernández de Vallejo había nacido en Charcas de la Nueva Galicia, se había educado en San Ildefonso, y graduado por la Universidad tanto en filosofía como en teología<sup>8</sup> llegó a capellán mayor del convento de Santa Brígida y en los días de este sermón ya era canónigo de la catedral metropolitana.<sup>9</sup>

### *El amor del rey*

Pocos días después de las exequias de Fernando VI en la ciudad de México se siguieron otras en las diversas sedes de los obispos

<sup>6</sup> Cánovas Sánchez, *La época de los primeros Borbones...*, I, p. 693.

<sup>7</sup> Fernández Vallejo, *Oración fúnebre...*, p. 10, 11.

<sup>8</sup> Guillermo S. Fernández de Recas, *Grados de licenciados, maestros y doctores en Artes, Leyes, Teología y todas facultades de la Real y Pontificia Universidad de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, p. 10, 97.

<sup>9</sup> Beristáin, *Biblioteca...*, III, p. 258-259.

de la Nueva España, desde luego en Puebla, la silla más importante de provincia.<sup>10</sup> El predicador fue Andrés de Arce y Miranda.

El cuerpo de este sermón es un recuento de los otros reyes de Castilla que llevaron el nombre de Fernando, haciendo ver que el recién fallecido los imitó o los superó, según se lo propuso desde un principio, conforme a la inscripción de las monedas de su reinado: *Nomina magna sequor* [Sigo nombres grandes].<sup>11</sup> De tal suerte la pieza tiene en mucho un tono narrativo-comparativo que no le permite ni la vistosidad del barroco ni la grandilocuencia del nuevo estilo.

Por otra parte, además de ponderar igualmente la paz del reinado de Fernando VI, el predicador poblano subraya el amor del monarca hacia su esposa, llegando a decir que el rey no tenía otra vida que la que le daba el amor y dulce compañía de su mujer.<sup>12</sup>

Este amor del rey fue de tal manera exclusivo, que “jamás se le percibió inclinación o pensamiento a otro objeto que no fuese su real consorte”.<sup>13</sup> No lo dice el orador, pero se sabe que tal amor se transformó en una dependencia tan excesiva, que la muerte de la reina acarreó no sólo profunda melancolía al monarca, sino la demencia.<sup>14</sup>

La importancia final de estos sermones fúnebres regios en las distantes colonias de ultramar era sin duda el acercamiento a la figura central de la monarquía. El rey ya no quedaba reducido a una serie de cédulas y disposiciones, sino que cobraba sentido unitario en la presentación de conjunto de su vida y virtudes. Casi personaje de la corte celestial se hacía presente en los púlpitos del imperio español. Y de paso se recordaba el sentido final de la organización política.

### LA PALABRA AL SERVICIO DE LA REPRESIÓN

Se conservan dos pláticas impresas tendientes a consagrar la represión de los tumultos y de las ideas que sobrevinieron a raíz del descontento popular causado por diversas exacciones y por la expulsión de los jesuitas. Se les llama pláticas y no sermones, porque

<sup>10</sup> Andrés de Arce y Miranda, *La justicia del llanto en la muerte del rey justo. Sermón panegírico-fúnebre, predicado en las reales exequias que celebró la muy leal y nobilísima ciudad de la Puebla de los Ángeles en su iglesia cathedral a la tierna memoria del señor D. Fernando VI cathólico rey de las Españas, en 27 de marzo de 1760, en Sermones varios...*, p. 301-337.

<sup>11</sup> Arce, *Sermones...*, p. 317.

<sup>12</sup> Arce, *Sermones...*, p. 301, 302-303.

<sup>13</sup> Arce, *Sermones...*, p. 312.

<sup>14</sup> Cánovas Sánchez, *La época de los borbones...*, I, p. 691.

supuestamente carecen de la solemnidad del sermón, no se sujetan estrictamente a las normas retóricas y en cambio pretenden establecer una comunicación más directa y llana con el auditorio. Sin embargo, muchos sermones podrían pasar por tales pláticas y éstas dos podrían también pasar por sermones.

### *La increpación a los potosinos*

La primera de las pláticas fue pronunciada en el principal teatro de los tumultos y de las represiones, la ciudad de San Luis Potosí, por boca de un fraile franciscano que llegaría a provincial de Zacatecas.<sup>15</sup> Lo importante ahora era su participación en aquello mismo que predicaba: había intervenido destacadamente en el proceso de pacificación.<sup>16</sup>

Toda la plática de Escobar procede en contrapunto. Por una parte describe y comenta los tumultos y por otra va poniendo en paralelo lugares de la Sagrada Escritura. Son pasajes del Antiguo Testamento en que el pueblo escogido aparece castigado. La referencia funciona como paradigma y evaluación del pueblo potosino. Algo semejante, pudiera pensarse, es lo obvio en casi cualquier sermón. Sin embargo, es notable en este caso el paralelismo continuado, no cortado ni superpuesto como en numerosas piezas oratorias del barroco. Escobar elige el capítulo 9 del profeta Jeremías y lo va aplicando a los tumultos potosinos, cuidando de no romper el hilo de su narración. Para ello se esfuerza en integrar las citas de manera natural a la concatenación de ideas y sintaxis de cada cláusula, mandando el texto latino de la cita a nota a pie de página. Una vez que siente haber agotado tal capítulo 9 de Jeremías, toma el 32 y el 16 del Éxodo.

El dramatismo del relato, en boca de un testigo presencial y en los días en que aún corría la sangre, hacen que la cadena de referencias bíblicas aparezca como telón de trasfondo, apenas perceptible para quien ávidamente busca los datos “históricos” de los tumultos. Mas una atenta segunda lectura descubre el ingenio del orador para

<sup>15</sup> Beristáin, *Biblioteca...*, I, p. 467.

<sup>16</sup> Manuel de Escobar, *Verdad reflexa, Plática doctrinal sobre los varios sucesos que intervinieron en la ciudad de San Luis Potosí desde el día 10 de mayo de 1767 hasta el día 6 de octubre del mismo año, en que se ejecutaron los últimos suplicios de los tumultuarios. Díjola en su plaza mayor[...]*, México, Joseph Antonio de Hoyal, 1768.

llevar a cabo la doble y paralela secuencia de relato y citas escriturísticas. Toda la pieza es una increpación a los sediciosos y una advertencia. En el auditorio había bastantes de los que habían concurrido a los motines. A ellos se dirige especialmente, pues los promotores de la sedición son hijos de San Luis Potosí, pero hijos “espurios, adulterinos y bastardos”. Proyectaron salir de su esfera, siendo de los estratos más bajos: “Tan insolentemente perturbadores que llegaron a pensarse (¡aun para soñado fuera delirio!) poderosos señores, príncipes y soberanos. ¿Y quiénes? Unos hombres infelices de la ínfima plebe, reputados y tenidos por personas miserables, unos pobres indios, mulatos y lobos que sólo subsisten por la cristiana piedad y real clemencia de nuestros esclarecidos monarcas”.<sup>17</sup>

### *La plática se hace relato*

La plática no da una visión completa, así fuera resumida, de los sucesos capitales que condujeron a la sedición ni hace tampoco la relación ordenada de ellos. Más bien al predicador interesa destacar algunos de los hechos para sus propósitos como instrumento ideológico de la represión: mostrar la “injusticia” de la rebelión y lo “justo” del castigo.

De todas maneras es un testimonio precioso, dado en los mismos días de los sucesos por parte de uno de sus actores, pues el predicador Escobar varias veces trató de disuadir a los revoltosos y en otras intervino en las conversaciones que tuvieron algunos frailes y españoles para concertar arreglo con los alzados. De tal manera la plática se convierte en una de las principales fuentes de aquellos acontecimientos.

Por otras fuentes sabemos del malestar general en Nueva España por la exacción tributaria y por la leva forzosa desde 1766. A eso se añadieron en San Luis Potosí trabas para el abastecimiento de la población. Lo que derramó el vaso, el 10 de mayo de 1767, fue la prohibición de armas y recogimiento de vagos. La disposición amotinó a gente del pueblo contra el teniente de alcalde mayor, mas no pasó de gritos e insultos. La ejecución de esa disposición en la prisión de varios indios provocó gran tumulto el 26 de mayo, que obligó a que los detenidos fueran puestos en libertad. Envalentonados,

<sup>17</sup> Escobar, *Verdad reflexa...*, p. 3-4.

el 6 de junio los indios de San Sebastián fueron a apedrear la casa del alcalde, exigiendo abolición de impuestos. A los pocos días se unieron los mineros de San Pedro que invadieron la ciudad. El 17 de junio despedazaron la bandera de una corta partida de soldados que no pudo oponérseles.<sup>18</sup>

Tal vez el movimiento no hubiera crecido demasiado sin mayores causales; mas cuando las propias autoridades virreinales empezaron a dar cumplimiento a la real orden de extrañamiento de los jesuitas, estalló otro motín el 26 de junio, en que participó la plebe de la ciudad, unida a los mineros de San Pedro y a los de San Nicolás, junto con indios y castas de lugares cercanos, extendiéndose el movimiento hasta la villa de San Felipe, en el actual estado de Guanajuato: “los tres gobernadores del pueblo de San Sebastián, de Santiago y del Pueblito, con los próceres o muy poderosos señores del Cerro (así se decían), confederados y unidos con los otros pueblos voceaban por las calles con arrogancia que no tenía jurisdicción ni poder el alcalde mayor para extrañar y desterrar a los Padres de la Compañía, por ser eclesiásticos, sacerdotes y ministros de Dios. Y aun insolentes añadían que si no mudaba de intento, ejecutarían el más horrendo atentado, quitándole la vida, destruyendo y acabando con la ciudad”.<sup>19</sup>

Escobar atestigua que desde los primeros tumultos el grito de los rebeldes era “Nueva ley y nuevo rey”.<sup>20</sup> El solio bien podían ocuparlo tres de los mismos alzados: un blanco para los españoles, un negro para los de color y un pardo para los indios. Ideaban repartirse los caudales, las casas y las mujeres de los españoles. Habían entrado a la casa del coronel Francisco de la Mora pidiendo cabezas de españoles. Los franciscanos y otros habían tratado de apaciguarlos, mas las conversaciones no tuvieron efecto completo, pues los alzados decían una cosa y hacían otra.

No voy a extenderme resumiendo el relato del predicador, que llega hasta la sangrienta represión del visitador Gálvez y que ha sido estudiado por Felipe Castro. Sólo subrayo que la retórica de Escobar cobraba sentido trágico. Estaba predicando en la plaza mayor.

<sup>18</sup> José de Gálvez, *Informe sobre las rebeliones populares de 1767*, edición, prólogo y notas por Felipe Castro Gutiérrez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 35-37. Primo Feliciano Velázquez, *Historia de San Luis Potosí*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1947, II, p. 500-501.

<sup>19</sup> Escobar, *Verdad reflexa...*, p. 24.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 5, 19.

Ahí mismo se encontraba la horca y en ella pendían ocho cuerpos de ajusticiados. Conminó entonces el orador a las mujeres volvieran la vista a mirarlos, diciéndoles “sólo espera el verdugo concluya yo esta plática para cortarles las manos y las cabezas, que sin hablar, publiquen *Quien tal hace que tal pague*”.<sup>21</sup>

### *La consagración del despotismo*

Quedaba una objeción por resolver, planteada por los indios: La autoridad civil no tenía porque expulsar a unos ministros de Dios, como los jesuitas. Se esforzó Escobar en contestarla recordando el principio evangélico de dar a Dios lo que es de Dios y al César lo del César. Mas al fin lo explicó llanamente:

“Pues ¿porqué no podrá el rey nuestro señor, siendo todo el reino su casa y todas las casas del reino propias de su majestad, decir a sus vasallos, aunque sean eclesiásticos, sacerdotes y ministros de Dios: No me agradan en mi reino, me incomodan, y así busquen en otro soberano benévola acogida? [...] ¿porqué no tendrá autoridad el supremo monarca a extrañar de sus dominios, aunque sean eclesiásticos, los que por su dignidad y respeto embarazan de algún modo el acertado deseado gobierno del soberano?”

Era, pues, la soberanía y la analogía con el dueño de una casa, la analogía con el patrimonio personal, lo que sustentaba finalmente la determinación de la expulsión. Ese concepto de soberanía fue llevado hasta el extremo de la exaltación de la voluntad del monarca como algo absoluto, indiscutible:

“Por todas estas razones y por otras reservadas en el real ánimo de su Majestad podrá determinar en su casa y en su monarquía lo que más bien le parezca, sin que a nosotros nos competa averiguar o inquirir las razones que a sus reales determinaciones asisten, pues sólo Dios, que es Rey de ellos y señor de señores, tiene dominio y jurisdicción en los monarcas soberanos”.<sup>22</sup>

Ese carácter absoluto del despotismo no concordaba con lo que enseñaba otro franciscano, leído en Nueva España por ambos cleros hasta la primera mitad del siglo XVIII, Enrique de Villalobos. Este autor sostiene que en caso de tiranía la república puede obrar contra el

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 50-51.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 34-35.

tirano deponiéndolo y aun matándolo “si fuese necesario, porque el rey se ordena para el bien de la república y no al contrario, mayormente que la república dio al rey la autoridad que tiene para el buen gobierno della mesma”.<sup>23</sup>

Algo recordó Manuel de Escobar respecto a los límites de la potestad política. Mas no estableció tales límites como señalados por la misma naturaleza, sino sólo en relación con una suprema potestad espiritual. En otras palabras, mantiene el despotismo absoluto, apenas limitado por una eventual discordancia con la potestad del sumo pontífice. Mas no explica porqué habiendo tal potestad no contó el rey primero con su anuencia para la expulsión de una importante orden religiosa que hacía voto de obediencia especial al papado. Así, pues, sólo advierte que la soberanía del rey “se entiende en lo político, civil y económico; porque en lo espiritual reconocen siempre los católicos reyes suprema potestad en los sumos pontífices”.

Para reforzar su argumento el predicador Escobar se pone a sí mismo y a su orden franciscana como ejemplo de acatamiento a la voluntad regia. Para ello cuenta un episodio de los tumultos, cuando uno de los amotinados le había reconvenido, diciéndole: “Padres, no nos estorben, ni impidan el que defendamos a los religiosos de la Compañía, porque mañana ejecutarán con vuestras paternidades lo mismo y se alegrarán tenernos en su defensa y amparo”.

Dice Escobar que le contradijo y ahora en la plática lo repite trayendo a colación el ejemplo evangélico de san Francisco. Si llegara a darse una orden de expulsión contra los franciscanos:

“Si tal cosa sucediere, como es posible, dando nosotros motivo por nuestra humana fragilidad, ya nos tiene enseñados nuestro padre san Francisco y para semejante caso prevenidos, que si en alguna parte no fuésemos recibidos, vayamos a otra tierra a hacer penitencia con la bendición de Dios”.

Y al respecto recuerda algo parecido que ya tuvieron que padecer los religiosos del imperio español, la secularización de las doctrinas que atendían de siglos. “¿Y por ventura hicimos alguna resistencia? No, porque lo mandó quien pudo”.<sup>24</sup>

Como se advierte, el religioso a pesar de todas sus protestas de obediencia, había dejado una puerta abierta al señalar que esa disposición de acatamiento ante una expulsión como la de los jesuitas

<sup>23</sup> Enrique de Villalobos, *Suma de teología moral y canónica*. Segunda parte, Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 1672, p. 201. En 1682 llegaba esta obra a la décima tercera edición.

<sup>24</sup> Escobar, *Verdad reflexa...*, p. 35, 36.

supondría que los franciscanos llegasen a dar motivo por la humana fragilidad. La pregunta obvia de parte de los defensores potosinos de los jesuitas era cuál había sido la culpa de sus conocidos y reverenciados padres.

### *Ministros de Dios, independientes de toda criatura*

La segunda plática en torno a los descontentos populares de 1766-67 se pronunció en la ciudad de México.<sup>25</sup> Diversa de la anterior, no hace alusión expresa a los tumultos ni a la expulsión de los jesuitas. Se centra en las obligaciones de los súbditos para con el soberano, intentando dar fundamentos religiosos de tal obligación. Aparentemente lo que dice podría haberse dicho cualquier día del último tercio del siglo XVIII novohispano. Su significado concreto, empero, responde al malestar causado por las imposiciones tributarias de la década de 1760, por la leva militar y por la sujeción de la Iglesia, manifestada especialmente en la expulsión de los jesuitas.

Parece ser que en la ciudad de México, a pesar de las prohibiciones, el asunto de la expulsión se comentaba y se discutía, así como otras medidas del despotismo. La plática de José Manuel Rodríguez sale al paso de esas discusiones. El autor, también franciscano, era originario de Cuba y a la sazón desempeñaba el cargo de comisario visitador de la orden tercera franciscana.

El título de la plática es una pregunta, cuya respuesta se da desde un principio: “¿Cómo deben haberse los vasallos con sus reyes? [...] Como con ministros de Dios, independientes de toda criatura en lo temporal, honrándolos y obedeciéndolos por amor del mismo Dios, en cuanto no sea contrario a su santa ley”.

La primera aplicación de esta tesis se endereza precisamente al clero. Con ocasión de definir los términos de su proposición el fraile Rodríguez declara que por vasallos se deben entender no sólo aquellos sujetos puramente seculares, sino todos los miembros del clero sea diocesano o regular.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> José Manuel Rodríguez, *Cómo han de haverse los vasallos con sus reyes. Plática doctrinal predicada por [...] a los terceros de la misma orden en la Dominica primera de septiembre, en que en el año de 1768 terminaron las que desde la primera de julio se predicaban anualmente en su capilla de dicha ciudad*, México, Imprenta Real del Superior gobierno de el Joseph Antonio de Hogal, 1768.

<sup>26</sup> Rodríguez, *Cómo han de haverse...*, p. 2-3.

La inclusión de los sacerdotes en la obediencia al soberano implicaba a los jesuitas recientemente expulsos, y en esto coincide con la plática de fray Manuel de Escobar, quien insistía en que el rey tenía potestad para extrañar a cualquier súbdito, así fuese sacerdote o religioso; mas no era en realidad éste el problema de fondo en el debate de la soberanía, sino el carácter absoluto de ella, concentrada además en la institución monárquica sin ningún condicionamiento por parte de la comunidad de ciudadanos. Ese carácter absoluto se justificaba expresamente por cuanto el poder de la autoridad se hacía derivar de Dios. Al efecto el franciscano Rodríguez cita los conocidos textos bíblicos, como el de Romanos 13, 1: “No hay poder sino por Dios”; Sabiduría 6, 2,4: “Se os ha dado el poder por el Señor”; Proverbios 8, 15: “Los reyes reinan por mí”.

### *Origen de la soberanía y obligación de los tributos*

Rodríguez pasa por alto que teólogos escolásticos habían tocado el punto de manera muy diversa a él. Particularmente Francisco Suárez había entendido que la suprema potestad política, esto es la soberanía, deriva de Dios a los príncipes o gobernantes supremos, mas no de manera inmediata. Por la naturaleza misma de la sociedad humana y del tipo de poder, el político, la suprema potestad deriva inmediatamente de Dios al pueblo y de éste a los gobernantes según la forma de gobierno adoptada.<sup>27</sup>

Aparentemente se llega a lo mismo: la potestad proviene de Dios y hay que acatarla. Mas hay una diferencia enorme, pues al recibir primordialmente el pueblo esa potestad tiene facultad para condicionar su entrega, para sancionar su ejercicio y para reasumirla en caso de incumplimiento de las condiciones. En cambio en la opinión del poder regio derivado inmediatamente de Dios la comunidad queda despojada de su función otorgante y condicionante del poder. Los teólogos y los predicadores del despotismo se esforzaron en pregonar, no tanto en demostrar, que los reyes tenían el poder inmediatamente de Dios. Así el autor de esta plática: “¿Cuál, pues, deberá ser nuestra veneración a las personas de los que recibieron inmediatamente del mismo Omnipotente la investidura de

<sup>27</sup> Francisco Suárez, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, Colonia, 1614. Libro III, Capítulo II.

sus ministros y que fueron destinados por el mismo para que en lo temporal, sin otra dependencia que la suya, hagan sus veces?”<sup>28</sup>

De tal suerte, sólo a Dios han de dar cuenta los soberanos. Sólo a Dios “está reservada privativamente la judicatura de su conducta”. La consagración del poder político transformaba a los soberanos en ministros de Dios y simultáneamente los independizaba de cualquier condicionamiento. La tesis de Rodríguez lo enunciaba con claridad: “ministros de Dios, independientes de toda criatura”.

Los gobernados han de creer que el soberano emplea la suprema potestad “en bien y utilidad de todos”. Lo han de honrar como a un padre, todavía más, pues se trata de “un padre común, y por tanto más acreedor a nuestros honores que aun los mismos naturales”. De aquí se desprenden una serie de particulares obligaciones, como no criticar negativamente a los reyes ni injuriarlos, ni resistir a sus órdenes.

Por lo mismo, según Rodríguez, hay que pagar en conciencia los tributos y contribuciones fiscales, que además sirven para sostener las cargas anejas a la dignidad real, para resguardo de las poblaciones, mantenimiento de ejércitos, sustento de magistrados, etcétera.

En realidad la teología moral católica por una parte establece la distinción entre tributos directos e indirectos. Los primeros se imponen en razón de los bienes que se poseen. Los indirectos —en razón— bien de la traslación de derecho, bien por la fabricación o por el traslado de los productos. Para ambos establece también condiciones a fin de que se puedan considerar tributos justos: Que la causa por la que se exigen sea justa, que el monto no sea injusto, excesivo; que sean equitativos, proporcionados a la capacidad de los diferentes ciudadanos.

Los tributos indirectos no obligan en conciencia, son leyes meramente penales. En cuanto a los tributos directos, siendo justos y en orden al bien común otros sí obligan en conciencia, en atención a lo dicho en la *Carta a los Romanos*, 13.<sup>29</sup> De tal suerte, Manuel Rodríguez, sin hacer ninguna distinción, sin insinuación sobre la justicia de las cargas fiscales, las declara todas obligatorias en conciencia, con la consiguiente advertencia de “que el que no las pagare es un injusto e inicuo usurpador con obligación en conciencia a restituir lo que de esto hubiere usurpado”.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Rodríguez, *Cómo han de haverse...*, p. 7.

<sup>29</sup> H. Noldin, *Summa Theologiae Moralis*, Innsbruck, Felizian Rauch, 1961, II, p. 280-282.

<sup>30</sup> Rodríguez, *Cómo han de haverse...*, p. 16.

### *Despotismo contradictorio y confuso*

La rigidez de esta postura conduce a tres corolarios en que se formula el despotismo de la manera más avasallante: “I.- A ningún vasallo le es lícito juzgar de la justicia de las leyes del Príncipe. II.- Que cuando se duda si la ley es justa, tienen obligación de obedecerla los vasallos. III.- Que toda ley, sea el dominante que fuere, se ha de presumir siempre justa”.<sup>31</sup>

El apresurado interés del orador por declarar esos corolarios tan absolutos lo hizo caer en una contradicción. Poco antes había dicho que si el soberano intimase una ley contraria a la divina natural, habría que rechazarla, pues debemos obedecer a Dios antes que a los hombres; pero que si aquello que la ley injusta manda no es malo por naturaleza, pero de su incumplimiento se sigue el mal ejemplo, el escándalo, entonces debemos obedecerla. Lo ilustra con un caso que tiene que ver con el reclutamiento militar: la prohibición de que un soldado ingrese en una orden religiosa. Ley injusta ésa, mas lo que manda no es de suyo malo. Hay que obedecerla, si de ahí se sigue el mal ejemplo para desobedecer en otras cosas a la autoridad.

Independientemente de la pertinencia del caso y aun de los principios, el orador presupone que el vasallo puede, y aun debe, juzgar la justicia de las leyes del soberano, en contradicción evidente con el primer corolario.

[Quizá lo más grave de la manera de argumentar del franciscano sea la confusión de planos. De lo que es válido y exigible en un plano sobrenatural, de perfección evangélica, pretende extraer aplicaciones válidas y obligatorias en el ámbito del derecho natural. En efecto, para reforzar los corolarios del despotismo absoluto, trae a colación el ejemplo de los cristianos de los primeros siglos, atestiguado por la patrística. Ellos opusieron “la tolerancia a la persecución”, preferían perder la vida que matar. Renunciaron a la resistencia aun verbal, remitiendo su defensa al Todopoderoso. Concluye con una cita de san Ambrosio: “Puesto en la precisión de haber de padecer, no me atreveré a repugnar. Podré dolerme, podré llorar, podré gemir. Contra las armas, contra los soldados, contra los mismos godos, las armas que opondré serán mis lágrimas, porque ni puedo, ni me es lícito defenderme de otro modo contra las potestades temporales”.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Rodríguez, *Cómo han de haverse...*, p. 18-19.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 20-21.

La admirable disposición de san Ambrosio y de cuantos han optado por la vía pacífica ante la violencia no autoriza a imponerla como regla para todos, aunque estén bautizados. Sólo puede proponerse como invitación. Frecuentemente sólo será admisible a la luz de la fe y su fiel seguimiento comportará gracia especial. La ética natural y el derecho de gentes siempre han sostenido el principio de repeler la fuerza con la fuerza, bien que dentro de ciertas condiciones. El cristianismo no lo ha negado, aunque proponga aquella vía superior. No se puede plantear como cristiano la reivindicación violenta, pero tampoco se puede negar, ni a los cristianos, el derecho natural, que no pierden, de la legítima defensa. Despojarlos de ese derecho es lo que pretendía fray José Manuel Rodríguez en su plática.

En otro contexto un clérigo tan regalista como el fraile Rodríguez llegaría a la confusión opuesta, tratando de exhibir la defensa armada y violenta contra un odioso enemigo como algo cristiano y santo. Me refiero a Mariano Beristáin en su sermón contra la invasión napoleónica.

Lo más curioso en la plática de Rodríguez es el intento de probar en demasía el despotismo absoluto, pues al llevar la prueba al extremo de la primitiva cristiandad, la parte del soberano acaba siendo representada por los malévolos emperadores perseguidores de la Iglesia. Obviamente se congratula el orador de que en España gobierne el piadoso Carlos III.]

### *Abusando de un Concilio*

El predicador insiste en acopiar pruebas de cualquier parte y encuentra lo que será argumento principal del despotismo contra los movimientos de insurgencia. Se trata de una definición de concilio ecuménico. En la sesión 15 del Concilio de Constanza se condenó como herética la proposición de que cualquier particular pueda dar muerte al tirano. De aquí se desprendieron, por parte de los panegiristas del despotismo, festinadas e ilógicas aplicaciones para ahogar cualquier rebelión con la fuerza del anatema religioso.

Rodríguez cita el texto conciliar, pero dando una traducción amañada, pues en lugar de tirano (*tyrannus*), que es de quien habla el texto conciliar,<sup>33</sup> traduce príncipe y más adelante, glosando el

<sup>33</sup> Henricus Denzinger et Adolfus Schönmetzer, *Enchiridyon symbolorum, definitionum et declarationum derebus fidei et morum*, Barcelona, Herder, 1963, p. 326.

mismo lugar, en vez de tirano habla de la sagrada persona del rey.<sup>34</sup> La escolástica distinguía entre el tirano de usurpación y el tirano de régimen. El primero en realidad no era legítimo gobernante. El tirano de régimen es el que siendo legítimo gobernante abusa de tal manera del poder “que todo lo ordena hacia su medro personal, desatendiendo el bien común, o aflige injustamente a sus súbditos, robando, matando, pervirtiendo o perpetrando contra la justicia otras semejantes cosas de manera pública y frecuente”.<sup>35</sup> A este tirano de régimen se refiere el concilio.

De la condenación de Constanza no se infiere mayor cosa, pues las condenaciones conciliares se restringen a su objeto preciso. No se condena, pues, que un grupo de ciudadanos, que el pueblo por sí o por representantes pueda proceder contra el tirano. Rodríguez debía saberlo, por eso no dice directamente que el concilio condene cualquier acción contra cualquier rey, así sea tirano. Mas el contexto de su plática inclinaba indudablemente a que la mayoría de sus oyentes o lectores interpretaran el sentido de la condenación, como el apoyo más firme de aquellos tres corolarios en favor del despotismo absoluto.

La mañosa transformación de tiranicidio en regicidio venía de más lejos. En torno a la expulsión de los jesuitas se había desencadenado un acre rechazo de las “doctrinas sanguinarias” que de una u otra forma declaran lícito dar muerte al rey. Y se achacaba a los jesuitas ser sostenedores de tales doctrinas. Rodríguez, sin mencionar expresamente a los jesuitas, no puede sino referirse a ellos, cuando a propósito de la doctrina condenada en Constanza dice que “no faltaron algunos que la enseñasen y sostuviesen posteriormente con todo empeño”.<sup>36</sup> Por eso el mismo Carlos III, tres semanas después de la pragmática de expulsión, ordenaba el mayor cuidado para desterrar también las ideas de regicidio.

Ciertamente entre los jesuitas había habido notables autores que admitieran la licitud del tiranicidio dentro de varias e importantes condiciones, como Mariana y sobre todo Francisco Suárez, quien lleva a cabo una puntual exégesis del texto conciliar. Mas en realidad ni sólo los jesuitas ni todos los jesuitas se habían distinguido en tocar el asunto,<sup>37</sup> pero en los días del despotismo triunfante bastaba mencionar

<sup>34</sup> Rodríguez, *Cómo han de haverse...*, p. 21, 22.

<sup>35</sup> Francisco Suárez, *Defensa de la fe*, en Herrejón, *Textos Políticos...*, p. 56.

<sup>36</sup> Rodríguez, *Cómo han de haverse...*, p. 23.

<sup>37</sup> Herrejón, *Textos políticos...*, p. 16-17, 117-119.

tales doctrinas atroces para suscitar su rechazo, así como la proscripción de los autores que señalase el propio despotismo. Implícitamente Rodríguez daba la razón de la expulsión y la justificaba.

La preocupación por las doctrinas sanguinarias recorrió el resto del siglo XVIII, particularmente en las constituciones o reglamentos de centros educativos.<sup>38</sup> La decapitación de Luis XVI hizo recordar la condenación y las exégesis de Constanza. Y sobre todo la guerra de Independencia fue ocasión para que los realistas, a través de la Inquisición, abusaran del texto conciliar, particularmente al condenar la constitución de Apatzingán.

### EXIGENCIAS DE LA AUTORIDAD

Una sensación de malestar había invadido la Nueva España no sólo por las represiones, sino además por su pretendida justificación, dada por algunos predicadores como los que acabamos de recordar. Esa justificación había llegado a extremos inadmisibles donde la autoridad podía cometer cualquier arbitrariedad y en cambio no tenía mayores obligaciones. No hubieron de faltar algunos intelectuales que discretamente lo hicieron ver al poder virreinal que estuvo de acuerdo en que algún predicador hiciera precisiones sobre los deberes de la autoridad e incluso se publicara la pieza.

#### *Valores y ética de gobierno*

Así pues, a media gestión de un virrey, aparentemente sin ocasión expresa, se pronunció un sermón relacionado con los principios y valores que debe tener quien detenta el mando. Así sucedió en México en marzo de 1770.

En efecto, la moral en los desempeños de gobierno fue objeto de la prédica del criollo dominico José de Vergara en la capilla del palacio virreinal de México.<sup>39</sup> El propósito es mostrar que la virtud

<sup>38</sup> Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, *Erección del Pontificio y Real Colegio Seminario del Príncipe de los Apóstoles el Sr. San Pedro y constituciones para su gobierno [...]*, México, José Jáuregui, 1771, p. 4. Juan Benito Díaz de Gamarra, *Máximas de Educación. Academias de Filosofía. Academias de Geometría*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1983, p. 70.

<sup>39</sup> José de Vergara Bengochea, *La virtud en la elevación. Oración panegyrico-moral, que en la Capilla del Real Palacio de México dixo el día VII de marzo de este año de MDCCLXX [...]*, México, Joseph de Jáuregui, 1770.

y la santidad pueden y deben darse en los más altos puestos del gobierno civil, en medio del poder y de las tentaciones cortesanas. Como ejemplo y prueba, enumera no pocos casos de ministros y reyes, haciendo así las dos partes de su discurso. En realidad, el orador aprovecha estos ejemplos para ir dejando caer dos que tres principios sobre valores y ética de gobierno.

Para lo primero pondera desde luego las figuras bíblicas de José y Daniel; en seguida evoca a algunos que siguieron sus huellas, “consagrados a la justicia y a la piedad”,<sup>40</sup> como Boecio, Pedro de Parenzo y Ambrosio de Milán. Considera el dominico Vergara que a lo largo de la historia son numerosos los que se han guiado por la sabiduría pregonada en la Sagrada Escritura. Ellos, dice “no han recibido la autoridad, sino para defender la justicia, sostener sus derechos, hacer los pueblos felices, gobernarlos no menos que con la vara del poder, con la del ejemplo, consagrándose al servicio del estado por un espíritu de caridad hacia el público y trazando el plan de su conducta sobre aquella máxima de Justiniano: *Nostra pietas omnia augere et in meliorem statum revocare desiderat* [Nuestra piedad pretende el desarrollo de todas las cosas y elevarlas a una mejor condición]”.

Los buenos gobernantes —continúa Vergara— dirigieron sus designios “a dar a Dios lo que era de Dios, al príncipe lo que era del príncipe, y a los pueblos lo que era de los pueblos”. El lugar del Evangelio correspondiente a este principio había sido invocado por uno de los autores de las pláticas mencionadas, con objeto de sancionar el despotismo. Lo sorprendente ahora no es sólo una distinta interpretación, que insiste mucho más en las obligaciones del soberano que en las de los gobernados, sino en la extensión del principio evangélico al derecho de los pueblos.

Los gobernantes, prosigue Vergara, han ocupado altas esferas “no para lucir en su cenit, sino para fatigarse con una continua revolución a beneficio de los inferiores, persuadidos de que no los puso Dios allí para el brillo, sino para el trabajo, no para el descanso, sino para la utilidad de las repúblicas”.<sup>41</sup>

Así las cosas, el panegírico de Vergara se estaba convirtiendo en sermón moral dirigido al mismísimo virrey Carlos de Croix, allí presente, como que la prédica se daba en la capilla de palacio. El predicador discretamente deja los principios y vuelve retóricamente

<sup>40</sup> Vergara, *La virtud en la elevación...*, p. 5.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 6.

a personajes de la historia, destacados ministros de reyes: los Robertos, los Leduardos, los Hilduinos, los Rocafortes, los Carmeres, los Guarinos y los Eginardos. Contrapone a éstos los principios de Maquiavelo y otros, a quienes increpa de la siguiente manera:

“¿Qué ha quedado de vuestras máximas, de vuestra política, de vuestra ciencia, de vuestra fortuna; qué ha quedado sino la memoria de vuestra ruina, la abominación de vuestra maldad y los lamentos y lágrimas de las repúblicas?”<sup>42</sup>

### *La unión de santidad y grandeza*

Retorna una vez más el predicador a ministros ejemplares, evocando ahora a santos como Ausberto, Anselmo y Sabás. Los compara con los santos ermitaños y dirigiéndose a éstos les dice:

“Perdonadme si esta vez hago menos admirable aquella heroicidad con que llenasteis de asombro el universo. Mucha gloria ganasteis, es verdad, huyendo del mundo y sus peligros; pero que en estos mismos peligros del mundo, en la grandeza, en los honores, en el poder, en las riquezas, en la autoridad, cantaran otros los mismos triunfos que vosotros huyendo, hasta juntar toda vuestra santidad con todo lo que nombra grande el mundo. ¡Oh qué gloria; oh, qué admiración!”<sup>43</sup>

Continúa el predicador con otros personajes de la historia que unieron la nobleza con la piedad y la virtud. Entre ellos destacan y llaman la atención dos de la Compañía de Jesús, recientemente extrañada por el virrey presente en el sermón: Francisco de Borja y Luis Gonzaga. La segunda parte, dedicada a los reyes, es más corta. Enrique de Alemania, Casimiro de Polonia, Luis de Francia, Esteban de Hungría, Eduardo de Inglaterra y Fernando de España.

“Estos y otros muchos que supieron unir la virtud con la diadema, la humildad con la elevación, la pobreza de espíritu con las riquezas y la austeridad del desierto con la soberanía del trono; éstos son los que hicieron con su heroicidad la admiración de los anacoretas y el asombro de los ángeles; dignos, por tanto, de ennoblecer sus solios con los milagros, de ejercer su imperio no sólo en los hombres sino hasta en los elementos, de atraer sobre sus reinos las ben-

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 9.

diciones del cielo y de hacer que militasen bajo sus banderas no los astros, como bajo las de Josué, sino los santos”.<sup>44</sup>

De tal manera no es la simple dignidad regia la que otorga un poder incluso preternatural, como el de los reyes taumaturgos. Sólo la virtud moral alcanza el poder de la gracia divina traducido no precisamente en portentos cuasi mágicos, sino en bendiciones de justicia y de paz para los reinos. En el momento que declinaba el celebrado poder taumatúrgico de los reyes de Francia,<sup>45</sup> el criollo Vergara lo recordaba como de paso insistiendo mejor en la unión de poder y virtud moral.

### *El testimonio relevante del que gobierna*

El sentido de esta vinculación entre poder y bondad, entre autoridad y rectitud, lo descubre Vergara en el testimonio relevante que ofrece el buen gobernante. Asimismo se advierte que la referencia a Dios no es meramente cultural, sino de exigencia de virtud:

“Si Dios los puso en la elevación, fue por hacer allí más respetable la virtud y más brillante la santidad; que si los ha cercado de peligros, ha sido por hacer más gloriosas sus victorias; que sola la virtud puede hacerlos verdaderamente grandes, ricos, nobles, ilustres, prósperos y felices; [...]”<sup>46</sup>

Concluye la peroración con una discreta referencia a la piedad de Carlos III, “que no quiere perder en el cielo el grado que tiene sobre la tierra”.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 9-10.

<sup>45</sup> Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 361-364.

<sup>46</sup> Vergara, *La virtud en la elevación...*, p. 12

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 14.