

El abecé del absolutismo en los catecismos políticos americanos del s. XVIII*

The ABC of Absolutism in Eighteenth Century Ibero-American Political Catechisms

Nydia M. Ruiz**

Antropóloga egresada de la UCV. Doctorado en Antropolingüística en la Universidad de La Sorbona, París IV, Francia (1979). Profesora Titular de la UCV. Coordinadora del Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (Faces) de la Universidad Central de Venezuela (UCV), 1990-1992 y 1998-1999. Investigaciones en las clasificaciones populares de los llaneros venezolanos (1973-1979), los discursos del vasallaje y la ciudadanía en América Latina y los catecismos políticos durante los siglos dieciocho y diecinueve (1986 hasta el presente). Actualmente, además investigadora del Cendes-UCV en políticas de ciencia, tecnología e innovación.

1 libro y alrededor de 20 publicaciones en revistas.

Resumen

Los catecismos políticos absolutistas surgieron en Iberoamérica en la segunda mitad del siglo XVIII, antes de la Revolución Francesa. El examen de un corpus de estos catecismos mediante técnicas de análisis del discurso permite establecer quiénes fueron sus autores, las circunstancias de su aparición y los temas con que intentaban darle sentido al mundo de los súbditos del Rey, especialmente a los indígenas americanos. Se sostiene que los catecismos absolutistas americanos se escribieron ante la expulsión de los jesuitas y la necesidad de reemplazar sus enseñanzas. Por último, se estable-

Abstract

Absolutist political catechisms emerged in Ibero-America in the second half of the 18th century before the French Revolution. Discourse analysis techniques applied to a corpus of these catechisms reveal who the authors were, the circumstances surrounding their publication and the themes they developed in order to give meaning to the world of king's subjects, in particular that of the indigenous people. In this article, I argue that the Spanish American absolutist catechisms were written in response to the expulsion of the Jesuits and the need to find alternate venues to replace their teachings. Finally,

* Este trabajo fue realizado gracias a una beca Fulbright de investigación que me permitió trabajar en el Institute of Latin American Studies de la Universidad de Texas, Austin, en el año 2000.

** Correo electrónico: nydiaruiz@gmail.com

Recibido: 02-06-2014

Aprobado: 16-06-2014

NYDIA M. RUIZ

cen las modalidades de esas enseñanzas y el alcance de su difusión.

I identify different modes of catechism teaching and the extent of their coverage ascertained.

Palabras clave

Catecismos absolutistas; disciplina social; análisis del discurso; expulsión de los jesuitas

Key words

Absolutist catechisms; social discipline; discourse analysis; expulsion of jesuits

Los catecismos políticos absolutistas fueron uno de los medios con los cuales se favoreció la instalación del Estado absolutista en Iberoamérica a partir del último tercio del siglo XVIII.¹ La conquista y colonización habían reunido al Altar y el Trono en la empresa evangelizadora para transmitir a los súbditos la religión del monarca, al mismo tiempo que el modelo político español. A comienzos de 1767 la Corona decidió expulsar a los jesuitas de sus dominios, iniciando una reorganización que en algunas regiones americanas tuvo vastas proporciones. Los catecismos absolutistas americanos, escritos poco después de la expulsión de los jesuitas, intentaron ayudar a contrarrestar los efectos reales o supuestos de la acción de la Compañía de Jesús y reeducar en los aspectos teológico-políticos del absolutismo a la población, en especial la que había estado bajo su influencia.² Para entonces, los jesuitas habían enseñado religión y política por doscientos años en las misiones y otras instituciones educativas en las regiones comprendidas por Córdoba del Tucumán, las misiones de Mojos y Chiquitos y las misiones “guaraníticas”.

Conceptos como “confesionalización” y “disciplina social” han tratado de recoger la dinámica de implantación progresiva del luteranismo, el catolicismo y las iglesias reformadas en Europa, especialmente después del Concilio de Trento. El primero se refiere al asentamiento progresivo del poder político mediante el uso que los estadistas o monarcas hicieron de la religión, orientándola hacia la formación de súbditos leales, en términos de una “transformación planificada del comportamiento del hombre” (Reinhard, 1994, p. 111). El segundo, estrechamente vinculado al anterior, se refiere a los niveles cada vez mayores de disciplina y control social en la vida de los súbditos y los medios culturales e ideológicos de

¹ Llamo *catecismos políticos* a un género del discurso cuyas formas textuales reciben distintas denominaciones, aunque el propósito, los destinatarios y la forma textual sea el mismo. Ni siquiera para sus autores había diferencias entre catecismos, cartillas, instrucciones, lecciones, etc. Una obra podía ser publicada dos veces en el mismo año con distintas denominaciones (véase San Alberto, 1786a y b).

² Hasta hace poco se suponía que en las misiones atendidas por los jesuitas solo había población indígena. Actualmente se sabe que también evangelizaron a la población de origen africano (Tardieu, 2005).

naturaleza religiosa a través de los cuales se alcanzaba (Boettcher, 2004, p. 2). Resulta interesante analizar la aparición de los catecismos absolutistas en la América hispana a la luz del concepto de disciplinamiento, entendiendo estas obras en tanto parte de un conjunto de prácticas como la instrucción doctrinal, la predicación, la administración de los sacramentos o el culto a los santos, orientadas a encontrar obediencia en virtud de actitudes arraigadas, llevada a cabo de manera pronta, simple y automática (Weber, 1969, I, p. 43).

Se intenta establecer el sentido de estas obras siguiendo varios recorridos fundados en técnicas de análisis del discurso, examinando brevemente la vida de sus escritores para conocer quiénes eran estos intermediarios entre la monarquía y los súbditos, entre los teóricos del absolutismo y la población mayoritaria, entre las formulaciones abstractas del sistema de gobierno y una teología práctica que a partir de sus enseñanzas debía trasladarse a la vida cotidiana. El examen de los contenidos o temas del discurso catequístico remiten a la intención de transmitir un sentido del mundo, especialmente a la población iletrada, los niños y los indígenas. Finalmente, se dan a conocer informaciones hasta ahora fragmentarias acerca de la enseñanza y difusión de los catecismos absolutistas, las cuales revelan su utilización tanto en Europa como en Iberoamérica.

En diversas oportunidades ha sido señalado que los motivos de la expulsión de los jesuitas fueron de naturaleza política y los argumentos esgrimidos por los catecismos absolutistas favorecen esa interpretación (Mörner, 1966, pp. 156-164). De ahí la insistencia de estas obras en los fundamentos teológico-políticos del Estado español y también la gravedad de la decisión de la expulsión con las consecuencias para las instituciones educativas que acarreó la medida.³

CUATRO CATECISMOS Y TRES AUTORES

Los catecismos absolutistas inician una tradición literaria de didáctica política derivada de los catecismos religiosos y de la literatura laica para instrucción del pueblo. Con el correr del siglo XIX inculcaron a los españoles las posiciones a sostener ante la invasión napoleónica a la península ibérica, y a los americanos ante

³ La expulsión representó la reducción de más de 2.630 educadores en misiones, seminarios, instituciones de primera enseñanza, colegios y universidades, entre los cuales fueron expulsados 562 de la Nueva España, 261 de la Nueva Granada, 226 de Quito, 413 de Perú, 315 de Chile y 437 del Paraguay (Stoetzer, 1982, p. 244).

los acontecimientos peninsulares, así como los fundamentos del liberalismo y las Constituciones (Ruiz, 1995, pp. 15-55; 1997, pp. 143-158). Se trataba de opúsculos vinculados a las circunstancias de manera explícita o implícita, elaborados con propósito didáctico y temática centrada en el Estado, el poder y las obligaciones de la vida social. Trasponían la catequesis a la política, conservando gran afinidad con los catecismos religiosos de los cuales tomaron tanto el formato pequeño como las formas textuales: la recopilación de oraciones, mandamientos, sacramentos, etc., la forma expositiva o corrida y el diálogo mediante preguntas y respuestas. El cuerpo textual usualmente mimetizó una situación de enseñanza-aprendizaje, por lo cual el diálogo fue la forma más utilizada. Se trataba en realidad de un pseudo-diálogo entre una persona informada y una ignorante, que terminaba aceptando como verdades indiscutibles las enseñanzas recibidas (Ruiz, 1995, pp. 15-65).

Dos de las obras a considerar son anteriores a la Revolución Francesa:⁴ *la Instrucción, donde por lecciones, preguntas y respuestas se enseñan a los niños y niñas las obligaciones mas principales, que un vasallo debe á su Rey y Señor*, escrita por José Antonio de San Alberto en Córdoba del Tucumán en 1786 (San Alberto, 1786a) y *la Cartilla fácil, breve y compendiosa para que por método de doctrina sirva para la instrucción de la juventud*, de José Mariano Martínez de Velazco, escrita en Mojos, en 1786 (Martínez de Velazco, 1786). *La Breve Cartilla Real*, editada en Asunción, Paraguay, en 1796, bajo la autoría de Lázaro de Ribera es una copia de la segunda (Martínez de Velazco, 1786). Un catecismo absolutista español, el *Catecismo del Estado según los principios de la religión*, de Joaquín Lorenzo Villanueva, de 1793, será usado para reforzar los “temas estructurales” enunciados por José Antonio de San Alberto (cf. infra). Todos los autores reconocen haber seguido las enseñanzas de Jacques-Benigne Bossuet en *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (Bossuet, 1810), por lo cual de una obra escrita para enseñar sus obligaciones a un Príncipe se extrajeron también las de los vasallos.

José Antonio de San Alberto

José Antonio de Campos y Julián, fray José Antonio de San Alberto, nació en Zaragoza, en 1727. Se ordenó carmelita descalzo y estudió en Calatayud, Cuenca

⁴ Suele considerarse erróneamente que en España e Iberoamérica se escribieron catecismos políticos a partir de la Revolución Francesa y que todos los catecismos hispanos se escribieron bajo la influencia de sus homólogos franceses.

y Valencia. Desempeñó los cargos de Consejero y Predicador de la Orden de Carlos III, Procurador General de su Orden en la Corte de Madrid y Examinador Sinodal del Obispado de Toledo. Rechazó el Obispado de Cádiz y fue dos veces General de su congregación en España. En América se destacó por sus actividades en el campo educativo, las cuales enmarcaba en el espíritu reformador de la monarquía. Inauguró en 1782 un colegio de niños al que habría de seguir uno de niñas, por lo que escribió su catecismo para enseñar a la infancia en las principales obligaciones del vasallo hacia el soberano. En 1778 fue designado Obispo del Tucumán, donde llegó en 1781 (San Alberto, 1786c, p. 29; Gato Castaño, 1990, p. 318). A mediados de 1785 ocupó el arzobispado de Charcas o La Plata (Tucumán, Buenos Aires, La Paz, Santa Cruz y Paraguay) con los ciento cincuenta y cuatro curatos que comprendía este territorio (Gato Castaño, 1990, p. 165), el cual abarcaba casi la totalidad de lo que había sido la provincia jesuitica del Paraguay. Allí permaneció hasta su muerte en 1805.

Mariano Martínez de Velazco

Mariano Martínez de Velazco, autor de la *Cartilla fácil, breve y compendiosa*, era cura del pueblo de Concepción de Baures, una de las misiones de Mojos, cuando Lázaro de Ribera llegó como gobernador en 1781. Ribera encargó a Martínez de Velazco escribir un catecismo político para la instrucción de los indígenas y este, que había vivido al lado de San Alberto y como él seguía a Bossuet, le entregó en menos de un mes la *Cartilla fácil, breve y compendiosa*, que copiaba abiertamente a este autor. La *Cartilla* fue utilizada a diario mientras Ribera estuvo en Mojos y, designado Intendente-Gobernador del Paraguay, la llevó consigo, le hizo modificaciones insignificantes y en 17 de mayo de 1796 la suscribió como escrita de su puño y letra con el título de *Breve cartilla real*.⁵

Joaquín Lorenzo Villanueva

Joaquín Lorenzo Villanueva, autor del *Catecismo del Estado*, nació en Valencia, en 1757, y murió en Dublín en 1837. Desde su juventud fue un intelectual

⁵ Ruiz (1995, pp. 62-65) muestra cómo era frecuente que los catecismos copiaran otras obras o se copiaran entre ellos. Rípodas Ardanaz (1983, pp. 114-116) trata la extensión del fenómeno, distinguiendo “refracción” y plagio.

controvertido y un escritor prolífico, destacando como polemista tanto en materia religiosa como política. Sacerdote del hábito de San Pedro, fue jansenista en la modalidad hispana, calidad en la cual respaldó al absolutismo y en una etapa posterior de su vida, como constitucionalista histórico, fue diputado ante las Cortes de Cádiz. Sus obras de ambos períodos se difundieron en Hispanoamérica. El *Catecismo* revela su vocación hacia la austeridad, el celo por la pureza de la disciplina, el rechazo a la soberanía del Papa y a lo que consideraba los abusos de la Curia romana, y un espíritu –calificado de cismático por Menéndez Pelayo– que acariciaba la idea de las iglesias nacionales y manifestaba su odio hacia la Compañía de Jesús (Artola, 1957, xxi-xxii). El *Catecismo* consideraba a los súbditos del Rey como marcados por el pecado original, siguiendo la visión pesimista propia del jansenismo e insistía en la corrupción radical de la naturaleza humana para justificar su apoyo a una autoridad ilimitada que la sujetara.

El catecismo de Martínez de Velazco/Ribera es elemental y breve, con apenas tres páginas de preguntas y respuestas en torno a la figura del monarca y las obligaciones de los súbditos hacia la persona real, mientras que los catecismos de San Alberto y Villanueva están entre los más elaborados de todo el género en ese siglo y el siguiente.

HABLAR CON LOS MÁS ESTANDO CON LOS MENOS

En Córdoba del Tucumán, donde se publicó la *Instrucción* de San Alberto, los jesuitas habían tenido a su cargo buena parte de la educación. Allí la Compañía había fundado un noviciado a comienzos del siglo xvii, donde también se enseñaba gramática a los seculares, más tarde convertido en el Colegio Máximo. También estableció el convictorio de San Francisco Javier en 1613, el cual sería después un noviciado jesuita, y en 1685 el “Colegio Real Convictorio de Nuestra Señora de Montserrat” para los hijos de los vecinos del Tucumán, el Río de la Plata y el Paraguay. En 1623 el Colegio Máximo se convirtió en la Real y Pontificia Universidad de Córdoba, donde debía formarse el clero para la diócesis tucumana y las circundantes (Probst, 1924, pp. 76-77). Mojos, sitio de redacción de la *Cartilla* de Martínez de Velazco, fue la sede de una importante reducción jesuitica (Block, 1994) establecida en el oriente de la actual Bolivia, al igual que la Misión de Chiquitos, en la frontera entre los territorios español y portugués, actuando como defensas del territorio español en zonas poco controladas y ejerciendo en ellas tanto el poder temporal como el espiritual. Para indignación de sus detractores,

los jesuitas las mantenían ajenas al comercio colonial, convertían a los indígenas mediante la predicación en lengua aborigen y procuraban la autonomía económica de sus “reducciones”. En teoría, las misiones debían ser instituciones de transición encargadas de la conversión y “civilización” de los indígenas en zonas de frontera, con una duración máxima de diez años, después de los cuales debían pasar a la jurisdicción del clero secular. Para entonces, los indígenas debían estar en condiciones de pagar tributos y servicio (Merino y Newson, 1994, p. 18).

A raíz de la expulsión de los jesuitas, una Instrucción del Conde de Aranda, presidente del Consejo de Castilla, del 1º de marzo de 1767, exigió la sustitución de los directores y maestros jesuitas con eclesiásticos seculares, que no fueran “de su doctrina” y que se continuaran las escuelas de los seminaristas por los sustitutos (*Colección General de las Providencias ... 1767*, p. 13). En aquel momento no era posible cumplir la Instrucción al pie de la letra, porque no había en Córdoba un clero lo bastante numeroso, ni instruido para desempeñar los cargos directivos y dictar las cátedras existentes. Además, el que existía se había formado bajo la tutela intelectual y moral jesuita y la cláusula que imponía entregar los cargos al clero secular ponía como condición que fuesen de diferentes doctrinas (Chaneton, 1925, p. 238). En contra de las instrucciones de Aranda, el gobernador de Buenos Aires, Francisco de Paula Bucareli y Ursúa, entregó tanto el Colegio Máximo como el Colegio de Montserrat a los franciscanos, quienes entraron en posesión de la Universidad, suscitando una controversia con el clero secular y las autoridades civiles, que habría de prolongarse hasta la llegada de San Alberto. Debido a estas dificultades, en 1783 el virrey Juan José de Vértiz lo designó *Visitador* de la universidad. San Alberto intervino la institución, redactando unas nuevas Constituciones que no llegaron a ser aprobadas por el Rey. Poco después de su llegada a Tucumán se dio a la tarea de crear el Colegio de Niños Huérfanos en las instalaciones del Colegio de Montserrat. Poco más tarde reformó el Seminario de la ciudad, llegando a conocer de manera directa la situación de la Diócesis y la Arquidiócesis en dos visitas, una de año y medio de duración y otra de cuatro años (Gato Castaño, 1990, pp. 40, 267).

Ribera, gobernador de Mojos entre 1783 y 1792, describe que los jesuitas habían dejado quince pueblos “lentos de felicidad y opulencia”, habitados por treinta mil almas. En 1788, cuando escribió su *Plan o sistema para el nuevo gobierno de Moxos*, subsistían solo once pueblos y veinte mil habitantes. Desde 1767 hasta la llegada de Ribera, las antiguas “reducciones” estuvieron a cargo de curas seculares, que quisieron cambiar su carácter autoabastecedor para convertirlas en una fuente

de producción para el tráfico intercolonial (Santamaría, 1986, p. 200). Sin embargo, la sustitución de los jesuitas fue difícil de implementar también aquí. El área ocupada por las trece misiones de Mojos era extensa, alejada y de difícil acceso, y en 1808 en ellas se hablaban siete lenguas indígenas (p. 204), los curas disponibles eran pocos y su preparación deficiente, entre otras razones porque desconocían esas lenguas. Por otra parte, tuvieron escaso respaldo económico y confrontaron problemas por la dependencia de los indígenas de la tutela jesuita. Además, durante los años del “gobierno de los curas” estos se habían apropiado de la mayor parte del ingreso de las misiones, estimulando el contrabando con los portugueses en el Matto Grosso y desviando la producción de las comunidades indígenas, ricas por sus textiles, cacao y sebo, hacia Santa Cruz y Cochabamba (Merino y Newson, 1994, p. 25). Por esa razón, Ribera se propuso reemplazarlos por subdelegados laicos en la administración de los asuntos del Rey y fue en estas condiciones que encomendó la elaboración de un catecismo al cura Martínez de Velazco.

Para el momento de la expulsión, los jesuitas administraban en el Paraguay,⁶ donde Ribera hizo publicar el plagio de la *Cartilla*, treinta misiones dispersas en cuatro áreas geográficas contiguas, limitadas por las cuencas del Alto Paraná y el Uruguay, ocho de ellas en el actual Paraguay, catorce en Argentina y siete en Brasil, que en total atendían 88.864 almas.⁷ En el manejo de las misiones, la Compañía se había enfrentado con el expansionismo de los portugueses, las incursiones de los *bandeirantes* para capturar esclavos y las ansias de los *encomenderos* de explotar la mano de obra indígena. Al igual que en Mojos, los jesuitas defendían la frontera ante la limitada presencia militar española en la zona y la imposibilidad de la Corona de financiar nuevos puestos militares en esos territorios. La riqueza en estas reducciones se asociaba con el comercio de la yerba mate, la cría de ganado y la manufactura de textiles.⁸ En Paraguay solo se pudo encontrar diez curas seculares para sustituir a los jesuitas expulsados, por lo que Bucareli recurrió a franciscanos, mercedarios y dominicos, quienes infructuosamente intentaron la tripartición del territorio tanto en lo temporal como en lo espiritual. Eventualmente, cada una de estas órdenes asumió la responsabilidad sobre diez de las reducciones guaraní-ticas, mientras que sus temporalidades se encargaron de la administración civil.

⁶ La provincia jesuítica del Paraguay, creada en 1606, comprendía las gobernaciones del Tucumán, Paraguay y Río de la Plata, y Chile (Block, 1994, pp. 66-67).

⁷ La demografía de las misiones jesuíticas en Paraguay está actualmente en plena discusión (Livi-Bacci y Maeder, 2004; Jackson, 2008).

⁸ Merino y Newson (1994, pp. 16-17). Se reporta el comercio de madera en Cooney (1979, pp. 186-197).

Las misiones se distribuyeron en la región para limitar el poder que podía surgir de una unificación de la base territorial. Aun así, las órdenes regulares solo fueron capaces de proporcionar cincuenta y seis curas para reemplazar a los ochenta jesuitas expulsados (Merino y Newson, 1994, p. 21).

LOS TEMAS DEL ABSOLUTISMO

Los temas del absolutismo representan lo político mediante un discurso retrospectivo que amalgama distintos tiempos y lugares, retornando siempre hacia las experiencias del pasado en búsqueda de referencias, lecciones y ejemplos para la interpretación de la actualidad. Remiten a fuentes de autoridad antigua como las Sagradas Escrituras, las obras de los padres de la Iglesia, bulas papales, acuerdos de Sínodos y Concilios, episodios de la Antigüedad clásica, el derecho canónico, el derecho romano y la legislación medieval española. Conviene distinguir entre los “temas estructurales” del absolutismo, vinculados con el contenido doctrinal de las enseñanzas, y los “temas circunstanciales”, ligados al contexto que da origen y sentido a la aparición de los catecismos. Los primeros transmiten una versión simplificada y condensada del discurso absolutista tradicionalista de Bossuet, justificador del carácter divino de la monarquía mediante la interpretación de las enseñanzas de los libros sagrados,⁹ respaldado por citas religiosas de autoridad, ofreciendo un repertorio de conceptos y argumentos susceptible de ser utilizado, en su conjunto o en sus partes, en otros géneros y textos –documentos oficiales, arbitrios, obras didácticas, etc. De los temas circunstanciales, el más relevante fue el desacuerdo entre los jesuitas y la Corona española, tratado en los catecismos absolutistas como una diferencia entre discursos y prácticas antagónicas e irreconciliables. Los temas estructurales y circunstanciales se conjugaban en la enseñanza catequística del fidelismo absolutista afirmando los fundamentos del régimen y al mismo tiempo oponiéndose a las doctrinas y prácticas –reales o mitificadas– de la Compañía de Jesús, de manera explícita o implícita, como se verá más adelante.

Uno de los temas estructurales absolutistas era el de las relaciones entre la religión y la política, la Iglesia y el Estado. El universo se representaba como la unidad indisoluble de la obra de Dios, creador y árbitro supremo e indiscutible, en cuyo interior se distinguía el ámbito de lo divino, espiritual y eterno, atribuido

⁹ A diferencia del absolutismo racionalista con el cual se identifica a Hobbes (Gato Castaño, 1990, p. 109).

a lo alto o celestial y el de lo precedero, bajo o terrenal. Sin embargo, no había proporción entre ellos toda vez que lo divino abarcaba todo lo creado, incluido el ámbito terrenal, quedando este sometido a las leyes de Dios. Para efectos del gobierno de los hombres, sin embargo, se establecía una homología entre lo espiritual y lo terrenal. El representante de Dios para lo relativo al gobierno político era el Rey, y el Estado era la institución que soportaba su acción. El Papa lo era para la conducción en asuntos espirituales y la Iglesia católica la institución destinada a regular lo relativo al dogma y la liturgia.¹⁰ La homología entre el cielo y la tierra permitía la conceptualización del primero por correspondencia con los reinos de la tierra y la asimilación de los monarcas, delegados divinos para los asuntos terrenales, a Dios como máxima autoridad del reino celestial. Ello permitía la doble afirmación de que los reyes eran como Dios y la de que Dios era un rey: “Para el buen vasallo esta proposición: *El Rey lo manda*, ha de ser un equivalente de esta otra: *Dios lo manda*, siendo de fe, que si los Reyes mandan, es por la potestad que Dios les ha concedido para que manden. *Es preciso*, pues, obedecer a Dios en los reyes, y á los Reyes en Dios” (San Alberto, 1786a, p. 171).

En lo concerniente a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la *Instrucción* enseñaba que el Rey estaba obligado a proteger a la Iglesia de acuerdo con el dictado de las Escrituras, los Concilios, los padres de la Iglesia y el ceremonial romano de bendición y coronación de los reyes. La religión extendía la subordinación de los cristianos a todos los tiempos, lugares y sistemas políticos, haciendo a los fieles tan leales bajo el yugo de un tirano como bajo el gobierno de un buen Príncipe.

Otro tema estructural fue el Rey, su persona y su soberanía. Siguiendo a Bosuet, Lázaro de Ribera consideraba al monarca absoluto como el superior entre los hombres, persona sagrada, y depositario de la majestad divina:

“P. *¿Quién es el Rey de España?* / R. Es un Señor tan absoluto que no reconoce superioridad en la tierra./P. *¿Cómo se llama?*/R. El Señor don Carlos IV./P. *¿Y de dónde deriva su potestad Real?* / R. Del mismo Dios. / P. *¿Es sagrada su persona?* / R. Sí, Padre./P. *¿Por qué es sagrada?* / R. Por el cargo que ostenta (o tiene). /P. *¿Qué representa la persona del Rey?* /R. Representa la Majestad Divina” (Ribera, 1796, p. 67).

¹⁰ Las construcciones teológico-políticas medievales que concebían una homología entre el cielo y la tierra están en Kantorowicz (1957); para el mundo hispánico, véase García-Pelayo (1991b, I, pp. 735-906; 1991b; II, pp. 1041-1072).

En el absolutismo, la majestad real era sucedánea de la divina desde que tenían lugar las ceremonias consagratorias, por lo cual el Rey detentaba la doble condición de ser igual al resto de los hombres y además estar investido de divinidad. Aunque en España no tuvo la elaboración que le dieron otros países europeos durante el Medievo (Kantorowicz, 1957), este tema se planteó y los catecismos absolutistas así lo reconocen: “Todo rey es hombre, que nace, que vive, y que verá la muerte después de unos días de brillantez, de magestad y de gloria; mas no todo hombre es Rey (...) Quiero decir, solo aquel hombre es Rey, en quien reside una potestad temporal, suprema, y dada por Dios para gobernar los pueblos con equidad, justicia y tranquilidad”.¹¹

El sujeto de la soberanía estuvo siempre en discusión en el absolutismo hispano en la medida en que este se instaló, oponiéndose a la representación del poder real de la monarquía católica (Cañeque, 2004, pp. 609-634; Soriano de García-Pelayo, 1996; Lisón Tolosana, 1992), tal como había sido concebido en la doctrina medieval del poder ascendente, expuesta en la legislación hispana antigua, especialmente las leyes de Partidas, las obras de los dominicos y jesuitas de la Alta Escolástica española (Soto, Vitoria, Mariana, Suárez y Molina) y los “tratadistas” (Azpilcueta, Covarrubias, Sepúlveda, Palacios Rubio), según la cual la soberanía era dada por Dios al pueblo y era este quien la delegaba en sus gobernantes.¹² Por su parte, la doctrina absolutista del poder descendente, consideraba que el poder supremo e ilimitado residía en Dios, quien lo depositaba en la persona del monarca. El discurso absolutista estuvo atravesado por la metáfora discursiva del *reino como familia*, de uso corriente ya durante los Austrias. La semejanza atribuida entre el reino y la familia estructuraba los deberes filiales con respecto al padre en torno a la condición paternal del Rey y los deberes de los súbditos hacia él. En uno y otro caso se consideraba al rey/padre como una figura con autoridad, responsable del sustento de sus hijos y de velar por ellos, defenderlos y asistirlos en sus dificultades, cuidados a los cuales estos tenían la obligación de corresponder: “Este solo título [el de Padre] quando no hubiera otros, debería ser bastante para que los vasallos amasen a su Rey con aquel amor tierno y natural con que los hijos aman á sus

¹¹ San Alberto (1786a, pp. 78-79). Lisón Tolosana (1992, pp. 65), refiriéndose al tratamiento que dio el teatro barroco al tema, cita los siguientes versos de Lope de Vega: “Por qué he de entrar con temor / a donde está un rey, que sé / que está sujeto y con miedo / a un panarizo en un dedo / a un sabañón en un pie” (Nieto Soria, 1993).

¹² Pérez (1977, p. 28) señala que las Cortes de Castilla en 1518 habían resumido la teoría en estas palabras, referidas a Carlos I: “Nuestro mercenario es”. Para Francisco de Quevedo el rey era un “jornalero del pueblo” (Enciso Recio et al., 1991, p. 395). El tema del poder ascendente y descendente se trata en Ullmann (1992).

padres, siendo cierto que nada hacen estos con sus hijos, que no hagan los Reyes con sus vasallos” (San Alberto, 1786a, pp. 151-152; Villanueva, 1793, p. 25).

La *Instrucción* sostenía que el Rey concentraba en su persona la potestad legislativa que le facultaba a promulgar leyes y la potestad coercitiva que obligaba a su cumplimiento; no obstante, era necesario distinguir entre el poder absoluto del Rey sujeto a las disposiciones legales y el poder arbitrario incapaz de reconocer límite o freno alguno.

Otro tema estructural era el de la relación entre el gobernante y los gobernados. El monarca absoluto reinaba sobre una sociedad desigual donde su persona sagrada era la referencia que justificaba las diferencias sociales. Se consideraba a las jerarquías sociales como instituidas en función del sostenimiento de un “orden” divino, invariable y eterno que garantizaba la conservación de la sociedad, manteniendo la subordinación de los inferiores al superior y la igualdad entre los desiguales (Villanueva, 1793, p. 8).

La metáfora discursiva de la *sociedad como un cuerpo* cuya cabeza era el Rey y los miembros los súbditos, atraviesa todo el discurso absolutista definiendo las relaciones entre el monarca y los gobernados. La cabeza/rey era “independiente” y los miembros/súbditos le estaban “subordinados”, o “dependientes”. El Rey o cabeza era “superior” y los súbditos “inferiores”, como los miembros colocados por debajo de ella. La “superioridad” del Rey y sus oficios se explicaba porque al ser como dioses en la tierra participaban de la “independencia” divina: “¿Quién es Superior al Rey? / R. Solo Dios en lo civil y temporal de su Reyno” (San Alberto, 1786a, p. 97; Villanueva, 1793, p. 147). La *Instrucción* dedica un capítulo a cada una de las obligaciones de los vasallos hacia el Rey: honor, respeto, amor, obligación de orar por él, temor, obediencia, fidelidad, obligación de pagar tributos y diezmos, obligación de ir a la guerra, y la obligación de rogar a Dios por los reyes difuntos.

La *Instrucción* sostenía que los vasallos no podían desobedecer a los reyes ni siquiera cuando fuesen malos y esa obediencia debida al Rey se extendía también hasta sus funcionarios. En palabras de Martínez de Velazco:

P. ¿Qué nos dice? [el apóstol San Pedro] / R. Que estemos sujetos al Rey como que tiene la Potestad Suprema./P. ¿Y a quiénes otros debemos tener subordinación? / R. A todos aquellos a quienes él comete su autoridad como que son enviados suyos para la aprobación de las buenas operaciones y castigo de las

malas. / P. Y aun cuando no satisfacen a ésta su obligación, ¿conviene respetar en ellos su cargo y ministerio? / R. Sí, Padre, debemos obedecer no sólo a los buenos y moderados, sí también a los fastidiosos, molestos e injustos (Ribera, 1796, pp. 120-121).

La *Instrucción* pasaba por alto que Bossuet había señalado como defectos de un monarca la molición, la irresolución y la falsa firmeza (Bossuet, 1810, p. 333), y ampliaba las características de la autoridad real y las obligaciones de los súbditos, puntos que ocupan un espacio relativamente breve en la *Politique*. En atención a los problemas que querían atacar, se construyó la imagen de un rey omnipotente, regulador de la sociedad, creador de leyes y ejecutor de castigos, dejando de lado rasgos que Bossuet reconocía como derivados del carácter paternal del Rey; tales eran la bondad, la dedicación al público por encima de sí mismo, la satisfacción de las necesidades del pueblo, la atención a los débiles, el respeto por la vida ajena, la conservación y el sacrificio de la propia vida por la salud del pueblo y el gobierno suave capaz de despertar amor que evitaba la violencia, los insultos y las burlas (pp. 325-331). Las referencias a las obligaciones del Rey hacia los vasallos ocupan poco espacio y revisten poca importancia. Bossuet, sin embargo, advertía que el príncipe que se hacía odiar por su violencia corría el riesgo de morir asesinado.

En realidad, la *Instrucción* no niega que hubiese malos príncipes pero exigía que cuando eso ocurriera los vasallos se resignaran y rezaran para que Dios conmoviera su corazón, llegando a reconocer que los vasallos no debían obedecer a un rey cuando lo que mandaba era malo. Sin embargo, en caso de duda la justicia siempre estaría de parte del superior “y se ha de juzgar, que lo que manda es bueno, sin que este juicio quede al adbitrio del inferior, á quien no pertenece el juzgar, sino callar y obedecer (San Alberto, 1786a, pp. 172-173; Villanueva, 1793, p. 222)”. Por detrás de estas afirmaciones estaba la convicción de que cualquier mal era menor a la anarquía o disolución del “orden” y la “unidad” del “cuerpo político”. Por malo que fuese un príncipe no podía ser más cruel y desafortunado que el pueblo “sin cabeza” y por consiguiente sin freno o ley que lo contuviera (Villanueva, 1793, p. 190).

La elección del príncipe por el pueblo y la monarquía hereditaria fueron otro tema estructural. Se consideraba a la sociedad como una reunión de comunidades conformadas por familias que habían adoptado diversas formas de agruparse, dándose un gobierno, tomando como referencias la historia del pueblo hebreo del Antiguo Testamento, las clasificaciones de las formas de gobierno de Platón y

Aristóteles y la historia peninsular, toda vez que los visigodos habían practicado la monarquía electiva. Sin embargo, aun reconociendo la diversidad de las formas de gobierno, respaldaban la monarquía hereditaria sosteniendo que la autoridad del príncipe y su elección eran cosas distintas porque si bien en algunos casos Dios daba derecho al pueblo para elegir a sus gobernantes en otras oportunidades él mismo los colocaba. Por otra parte, de la elección de los gobernantes por el pueblo no se podía desprender que este estuviese facultado para juzgarlo y deponerlo porque Dios era una potestad superior a todas. El hecho de que el pueblo originalmente hubiese elegido al príncipe abonaba a favor de la monarquía hereditaria porque mostraba que la elección había recaído en una determinada familia, pero una vez establecido ese orden se carecía de potestad para cambiarlo. Reconociendo que se podía ser rey por adopción, donación, permuta, derecho de guerra, sucesión hereditaria y elección, la *Instrucción* daba tres razones a favor de la monarquía hereditaria: “Primera, porque es mas natural, y perpetúa al Reyno por sí mismo. Segunda, porque interesa mas á las Potencias que lo rigen á su aumento y conservacion. Tercera, por la dignidad de las familias, en las cuales son herederos los Reynos, con lo que se hacen objeto mas natural de veneracion pública” (San Alberto, 1786a, p. 82; Villanueva, 1793, p. 127).

La obligación del tributo era otro tema estructural. Según la *Instrucción*, nadie era más pobre que el Soberano en su reino, porque aunque todos los bienes estaban sujetos a su imperio y autoridad, solo contaba con lo preciso que los vasallos le contribuían o tributaban. El rey como padre cedía a sus hijos todo mayorazgo sin reserva alguna, con la sola obligación de contribuirle lo necesario para sus alimentos y urgencias; los tributos servían para sostener la grandeza y majestad del trono y volvían a salir para beneficio de la monarquía. El tributo era una pequeña parte de los haberes propios que se pagaba al príncipe para darle los medios de salvarlo todo (San Alberto, 1786a, p. 184). La conservación del reino, su esplendor, reputación, tranquilidad, defensa y justicia dependía de que tuviera plazas fortificadas, tropas valerosas en guerra, escuadras formidables en el mar, y sabios consejos, audiencias y tribunales de justicia. Para sostener un peso y gasto tan formidable era menester la fuerza, el nervio, el brazo y el auxilio de las contribuciones y el vasallo no debía resistirse a ellas. La obligación del tributo además de provenir del derecho natural y divino era un mandato del cuarto mandamiento.

El tema de la muerte por la patria es también estructural. Según el *Catecismo*, las guerras justas eran las que se hacían en defensa propia para vindicar los agravios hechos a la Majestad o a la Corona y para recuperar los dominios o derechos

usurpados. Cuando los monarcas declaraban guerras justas los vasallos estaban obligados a servirlos con sus personas y con sus vidas en caso de necesidad. Quienes habiendo sido elegidos para ir a la guerra evadían su obligación, faltaban a la obediencia que debían al Rey y también a la justicia, perjudicando a quien lo supliera porque pasaba a ocupar un lugar para el que no había sido llamado (San Alberto, 1786a, pp.198-199; Villanueva, 1793, pp. 268-269).

Los temas circunstanciales responden a necesidades de la polémica vinculada a la situación y niegan principios del adversario, reales o mitificados. La *Instrucción* de San Alberto reviste un interés particular por la relación de intertextualidad, en ocasiones explícita y otras implícita, que mantiene con el Dictamen del Fiscal del Consejo de Estado del 31 de diciembre de 1766, pieza legal que fundamentó la expulsión de los jesuitas, porque confirma que el origen de los catecismos absolutistas americanos fue precisamente ese acontecimiento. La exposición de motivos del Dictamen presentado por el fiscal Pedro Rodríguez de Campomanes fue adoptada como la argumentación oficial acerca de la doctrina y actividades de la Compañía y su petición de sanciones fue aceptada por la Corona prácticamente en todas sus partes. Desde su firma, todos los instrumentos que se mueven alrededor de la expulsión de los jesuitas están inspirados en el Dictamen o lo transmiten literalmente (Cejudo y Egido, 1977, p. 8). Por otra parte, el Dictamen hace referencia a los perjuicios que la Compañía había ocasionado a la Corona en Tucumán, Mojos y Paraguay, lugares de origen de los catecismos tratados (Rodríguez de Campomanes, 1977, pp. 128-138).

Las razones del extrañamiento se recogen en siete puntos generales que pueden resumirse así. La Compañía de Jesús 1) era una “monarquía despótica” fundada sobre la obediencia ciega al General y la autoridad ilimitada de los superiores, 2) acumulaba riquezas indebidamente, 3) era incompatible con la tranquilidad y subordinación al Rey en los pueblos donde residía, 4) se valía de medios indebidos para sembrar sus perniciosas doctrinas en el reino, 5) manifestaba animosidad contra los soberanos de España, Francia y Portugal, 6) para defender sus intereses fomentaba sediciones y atentados contra los reyes, y 7) por sus alianzas externas con la autoridad espiritual comprometía la autoridad real, exponiendo al reino a cismas y discordias. Cada uno de estos “vicios” se describía en un sinnúmero de argumentos, acusaciones, citas y testimonios que terminaban por construir discursivamente a la Compañía como un ambicioso Estado de pretensiones universales. La *Instrucción* está atravesada por argumentos tomados del Dictamen en los que se opone a la Compañía sin mencionarla. El Rey en el Decreto de Expulsión, de 27 de

febrero de 1767 había silenciado el motivo de la misma y en Pragmática-sanción de 5 de abril del mismo año había mandado que nadie escribiera, imprimiera o expendiera papeles u obras concernientes a la expulsión.

El Dictamen consideraba a la Compañía como organizada de manera similar al Estado y en competencia con el poder del monarca: "...lo que se hace insufrible en los jesuitas es que, afectando humildad religiosa, quieren mandar al mundo, poner y deponer reyes, dirigirles en el confesionario y, a vueltas de esto, ser ellos los monarcas absolutos" (p. 159), dejando ver que el General ejercía un poder absoluto. Si bien la autoridad y sacralidad de la persona del Rey eran la columna vertebral del absolutismo, la insistencia acerca del tema en los catecismos, al cual la *Instrucción* dedica las primeras ocho lecciones, es una forma indirecta de tratar el problema con los jesuitas:

La naturaleza, la razón, y el buen orden piden, que en toda multitud ó gerarquía haya un primer mobil, que moviendo á todos, él no sea movido por otro, manifestando en esto la superioridad que tiene sobre los demas. Este primer mobil en lo civil y temporal de su Reyno, es el Rey, quien mueve, gobierna y manda á todos, y él no es movido ni gobernado, ni depende, sino de solo Dios, causa de todas las causas, Rey de todos los Reyes, y Señor de todos los Señores (San Alberto, 1786a, p. 94).

El Dictamen ataca a los jesuitas por desacatar el voto de pobreza que les prohibía la posesión o manejo de bienes y rentas, así como la exorbitancia de las contribuciones que el General y sus asistentes sacaban incesantemente de los dominios del Rey. También en lo económico los consideraba competidores del poder del monarca porque mantenían en sus misiones circuitos de producción y comercialización propios que restaban ingresos a la Corona y especialmente en América se mantenían en aislamiento donde no los afectase la administración real. Señala a las misiones de Mojos como un manantial "de riqueza, de despotismo e independencia" (Rodríguez de Campomanes, 1977, p. 124), donde los jesuitas se aprovechaban del producto del trabajo indígena y comerciaban abiertamente con los portugueses de Brasil. Respecto a Paraguay, califica de exorbitante la suma desembolsada por la Real Hacienda para la manutención de las misiones guaranícas, así como lo defraudado a las iglesias y lo que dejaron de pagar a la Real Hacienda por razón de tributos, coste y embarque de misioneros, y desfalco de dineros por las contrataciones de los jesuitas en todas aquellas partes. Asimismo, detalla con pormenores las tensiones entre la Compañía, el Estado español y las demás órdenes religiosas alrededor de la exención de los diezmos a los jesuitas. La *Instrucción*

señala con respecto al tema de los tributos: “Quexarse de la imposición, resistirse á la paga, dilatarla con pretextos, envolverla con fraudes, ó recompensarla con injustos arbitrios, todo esto es ya un delito, que se halla al borde de la infidelidad y de la insurrección, porque no está lexos de sacudir del todo el yugo, quien vive tan quexoso, y mal avenido vive con él” (San Alberto, 1786a, pp. 187-188).

Refiriéndose a los posibles abusos del clero con la exención de impuestos también atacaba a los jesuitas sin mencionarlos:

...no deben los Eclesiásticos abusar de ella [la exención de impuestos] en perjuicio de las leyes, intereses, derechos y respetos del Soberano, tomándola por pretexto, para andar en comercios, introducir contrabandos, turbar la paz pública, conmover los ánimos, fomentar los tumultos y sostener las sediciones. Porque en tal caso sabrá muy bien el Soberano (...) hallar el medio justo y debido de corregirlos, expatriarlos, ocupar sus temporalidades, y aun tal vez de aplicarles la pena impuesta á los reos de lesa Magestad (San Alberto, 1786a, p. 131).

Del derecho a la resistencia sostenido por el discurso del poder ascendente, el Dictamen desprendía que los jesuitas apoyaban la licitud del tumulto: “¿Habrà quien crea que en el corazón de España se lee la doctrina de las rebeliones y detracciones del gobierno como máximas del Evangelio en las iglesias de los jesuitas? Pues así es” (Rodríguez de Campomanes, 1977, p. 63). Este manejo oculto, decía el Fiscal, se llevaba a cabo también en las Indias, de cuyas mejores posesiones se aprovechaban con opresión de sus naturales y aun de los gobernantes, por las relaciones que establecían, tanto con estos como con los miembros de las otras órdenes religiosas. La oposición armada de los indígenas de las misiones guaranícas de Paraguay en ocasión del Tratado de Límites con Portugal era muestra de ello; en España, el jesuita Álvaro de Cienfuegos había animado la Guerra de Sucesión a la muerte de Carlos II y después habían sido responsables de los motines de la primavera de 1766. Los jesuitas se valían de todos los medios para propagar sus doctrinas, de ahí que intentaran monopolizar la educación ocupando la mitad de las cátedras de todos los dominios del Rey y utilizaran a las universidades para arraigar en ellas sus doctrinas probabilistas, imprimieran clandestinamente libros sin licencia para evadir la censura, y hablaran mal del Rey declarándolo “hereje, fatuo, amancebado e inepto para el mando” (p. 157). En San Alberto:

P. ¿Es pecado murmurar, maldecir ó hablar mal de sus personas [Cristo y el rey]? / R. Sí, porque dice Dios: No murmurarás de tus Dioses, ni maldecirás al Príncipe de tu pueblo. / P. ¿Y qué pecado es? / R. Mortal, si es en materia grave

ó venial, si es en materia leve /P. ¿Quién murmura del Gobierno, murmura del Rey? / R. Sí, porque son correlativos / P. ¿Quién habla mal de los Ministros habla mal del Rey? / R. Sí, porque son sus enviados, y representan su Persona / P. ¿Quién desprecia al Rey ó á sus Ministros, á quién desprecia? / R. A Dios, que dice: Quien a vosotros desprecia, á mi me desprecia (San Alberto, 1786a, p. 149).

La resistencia a la autoridad del Rey no era un fenómeno aislado o limitado a algunos de los miembros de la Compañía:

...la sublevación y resistencia contra la soberanía, la declaración en contra de la sagrada persona de S.M., el odio implacable al ministerio y el esparcimiento de las calumnias para animar bullicios en todos los dominios de S.M. de parte de la Compañía y el deseo de formar partido, fautores y cómplices, se halla igualmente probado, siendo este lenguaje uniforme entre los jesuitas, no sólo de los simples particulares, sino de las personas que entre ellos tienen más respetos y se hallan iniciadas de las máximas y secretos de su gobierno (Rodríguez de Campomanes, 1977, p. 184).

El Dictamen desprendía de la adhesión a la soberanía del pueblo la legitimidad del tiranicidio y de este el intento de asesinato del Rey de Portugal en 1758 para terminar sugiriendo que lo mismo podía ocurrir al de España. La *Instrucción* refutó la soberanía del pueblo, concepto del discurso del poder ascendente: “P. ¿El Rey está sujeto al pueblo? / R. No, que esto sería estar sujeta la cabeza a los pies” (San Alberto, 1786a, p. 97) y otro tanto hizo con el tiranicidio:

La opinión que decía: *Ser lícito, con autoridad privada, matar al rey tirano*, está proscripta, y debe estarlo de todos los corazones fieles, como contraria á todos los sentimientos de la razón y de la naturaleza, y jamás podrá seguirse sin incurrir en las indignaciones de Dios, en las graves penas establecidas por las leyes, y en los formidables anatemas, con que la condenaron los Padres del Concilio de Aquisgran, de Toledo y de Constancia (San Alberto, 1786a, pp. 180-181).

No obstante, el tema del regicidio aparece mitificado por la oposición a los jesuitas, toda vez que solo fue defendido por el padre Mariana, ocasionándole grandes disgustos, como la quema de su tratado *De Rege et Regis Institutione* y una prohibición tajante del General de la Compañía de enseñar tal doctrina (Domínguez Ortiz, 1988, p. 87).

Por último, el Dictamen consideraba que los jesuitas favorecían la autoridad del papado en detrimento de las leyes temporales, ayudados por sus moralistas,

quienes eximiendo de pecado la contravención de esas leyes la convertían en una práctica lícita. Si se acusaba a los jesuitas de obedecer al Papa por encima del Rey, los Borbones, por su parte, solo habían continuado la política regalista de los Austrias, sin embargo, el forcejeo entre los dos poderes no ponía en cuestión a la religión, toda vez que los reyes de España, con poder tanto temporal como espiritual, se sentían responsables de la Iglesia en lo temporal y no pretendían incidir en el dogma aunque sí en la disciplina eclesiástica (p. 80).

Una regalía de estos monarcas fue el Patronato Real en las iglesias de Indias, por el cual el Estado financiaba los gastos de la empresa religiosa y en contrapartida tenía derecho a intervenir de diversas formas en la vida eclesiástica. San Alberto consideraba el Real Patronato un derecho honorífico, oneroso y útil que los Reyes Católicos habían adquirido por haber dotado o fundado todas las iglesias americanas. A sus expensas se habían descubierto estas “tierras bárbaras, ántes incultas y desconocidas en el mundo”, su conquista se debía a las armas y valor de los capitanes y soldados del Rey, la iluminación, fe y religión de sus pobladores se debía a la piedad y celo de sus sacerdotes, todas las iglesias y sus ministros debían su erección, dotación, culto y rentas a la magnificencia y liberalidad de los reyes, así como también a la concesión apostólica que hiciera el papa Julio II en 1508 a favor de los reyes católicos. Finalmente, era costumbre introducida desde el descubrimiento: “P. ¿Y qué pecado será ir contra el Patronazgo Real? / R. Grave ó leve, según fuere la materia, y mayor, en quien ha hecho juramento de no ir contra él” (San Alberto, 1786a, p.117). El Dictamen acusaba a los jesuitas de sostener la “doctrina contraria a la regalía” y esparcirla por España.

DIFUSIÓN Y ENSEÑANZA DE LOS CATECISMOS ABSOLUTISTAS

Las escasas informaciones disponibles muestran que la enseñanza catequístico-política tenía lugar de preferencia en las parroquias, misiones o escuelas y era llevada a cabo por los curas. Para ellos San Alberto escribe su *Instrucción*, Martínez de Velasco su *Cartilla* y el Arzobispo de Caracas solicita en 1815 la adquisición del *Catecismo* de Villanueva (AAC, 1815. Sección Episcopales. Legajo 39, documento 37). Aunque soportada en la escritura, la didáctica catequística era independiente de la alfabetización porque el sacerdote recitaba en voz alta las lecciones para que fueran memorizadas y un solo volumen podía servir de vehículo para enseñar a muchos alumnos de distintas edades. Catequización y poblamiento iban de la mano, porque tanto la adoctrinación religiosa como la política apuntaban hacia el

ejercicio del tutelaje de los súbditos del Rey por la Iglesia y el Estado, así como el desarrollo de costumbres y conductas fundamentados en la moral religiosa, para lo cual era necesaria la educación, vigilancia y control de los centros poblados.

La Instrucción y el *Catecismo* fueron utilizados a ambos lados del Atlántico y más allá de las circunstancias que les dieron origen. *La Instrucción* se difundió ampliamente en parte por impulso del propio autor. Fue enseñada en Charcas, en los colegios creados por San Alberto, también en Cochabamba alrededor de 1790 y posiblemente en Córdoba. Se propuso su utilización en Buenos Aires en 1794 para la Escuela de Primeras Letras de Saturnino Peña y en Quito en 1792 el Obispo recomendó su uso en las escuelas (Ripodas Ardanaz, 1983, pp. 108-109). Se imprimió en Madrid en dos oportunidades durante 1786. En un caso salió de la Imprenta Real (San Alberto, 1786a), precedida por una *Carta pastoral* de 1784 (San Alberto, 1786c), elaborada con ocasión de publicarse la *Instrucción*; en el otro se publicó con el título de *Catecismo Real* (San Alberto, 1786b), en la imprenta de Joseph Doblado. En 1818 se registra otra reimpresión del *Catecismo Real*, esta vez en Lima (San Alberto, 1818).

Está documentada la difusión del *Catecismo del Estado* en el Virreinato de la Nueva Granada (Ocampo López, 1988, p. 19) y en la Nueva España. La *Gazeta de México* en mayo de 1794 testimonia que este libro estaba disponible para la compra, (Tanck de Estrada, 1984, p. 227). En Caracas, ante la restauración del dominio español, el 28 de noviembre de 1814 el Cabildo decidió adquirir en Cádiz ciento cincuenta ejemplares de la obra para uso de los curas de las parroquias (A.C.C., 1968, pp. 497-498). El Arzobispo escribió una advertencia que debía añadirse a los libros y el 13 de octubre de 1815 el Capitán General interino comunicaba al Asesor General su acuerdo con las notas del Arzobispo (A.A.C, 1815. Sección Episcopales. Legajo 39, documento 37). El 18 de diciembre de 1815 el Cabildo conoció que en Caracas estaban ciento noventa y cinco catecismos y que su importe era de diez reales y medio por unidad.¹³

La Cartilla fácil, breve y compendiosa fue utilizada en Mojos durante los ocho años de la gobernación de Ribera, quien para exaltar a la monarquía hacía exhibir retratos de los reyes en cada estación para que la imagen del rey entrara a los indígenas por los ojos y celebraba el santo y el cumpleaños de la pareja real. En

¹³ Yépez Castillo (1985, pp. 245-246). Para diciembre de 2015 Villanueva se encontraba preso desde año y medio antes por su participación como diputado en las Cortes ordinarias.

esas ocasiones, los indígenas del común no tenían la obligación de trabajar, recibían doble ración de carne y dádivas diversas, se organizaba un banquete presidido por el administrador, al cual asistían los caciques, alcaldes y el cura, y se exponían las efigies reales para la adoración pública, con iluminación hasta la medianoche, música y cantos. En ese contexto de exaltación de la monarquía y las personas reales, la *Cartilla* se leía a diario en la plaza de los pueblos después del rosario, para que los jóvenes la memorizaran (Ripodas Ardanaz, 1983, p. 111). En Paraguay, donde Ribera la llevó consigo cuando fue designado Intendente-Gobernador, la *Cartilla Real* debía ser explicada por los párrocos en todos los pueblos indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

ACEVEDO, E.O. (1996). *La Intendencia del Paraguay en el Virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: Ediciones Ciudad Argentina.

ACEVEDO, E. (1963). *Catecismo político arreglado a la Constitución de la República Oriental del Uruguay*. Uruguay: Cámara de Representantes (Primera edición, 1852).

ACTAS DEL CABILDO DE CARACAS, ACC. (1968). (*Monárquicas*) 1810, 1812-1814. Vol. 3. Caracas: Tipografía Vargas, S.A.

ARCHIVO ARQUIDIOCESANO DE CARACAS, AAC (1815). Sección Episcopales. Legajo 39, documento 37.

ARTOLA, M. (1957). “Estudio preliminar” de *Memorias de tiempos de Fernando VII*, de J.L. Villanueva”. Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, V-VLI 98. Madrid: Atlas.

BLOCK, D. (1994). *Mission Culture on the upper Amazon. Native tradition, jesuit enterprise and secular policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

BOETTCHER, S.R. (2004). “Confessionalization: Reformation, religion, absolutism, and modernity”. *History Compass*, 2, pp. 1-10.

BOSSUET, J.-B. (1810). *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*. Paris: Chez Firmin Didot Frères, Fils et Cie (Primera edición, 1709).

CAÑEQUE, A. (2004). “De sillas y almohadones o de la naturaleza ritual del poder en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”. *Revista de Indias*, LXIV / 232, pp. 609-634.

CEJUDO, J. y EGIDO, T. (1977). “Edición, introducción y notas”, en Rodríguez de Campomanes, P. (1977, pp. 5-40).

CHANETON, A. (1925). “Un pedagogo colonial”. *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, IV/26, oct.-dic., pp. 113-141, Buenos Aires.

Colección General de las Providencias hasta aquí tomadas por el Gobierno sobre el estrañamiento y ocupación de Temporalidades de los Regulares de la Compañía que existían en los Dominios de S.M. de España, Indias e Islas Filipinas consecuencia del Real Decreto de 27 de Febrero, y Pragmática Sanción de 2 de Abril de este año. De orden del Consejo en el Extraordinario. 1767. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta.

COONEY, J.W. (1979). “Forest industries and trade in late colonial Paraguay”. *Journal of Forest History*, 23/4, pp. 186-197.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1988). *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid: Alianza editorial.

ENCISO RECIO, L.M. et al. (1991). *Historia de España. Los Borbones en el siglo XVIII (1700-1808)*. Tomo 10. Madrid: Gredos.

FRAKES, M. (1989). Governor Ribera and the War of Oranges on Paraguay's frontier. *The Americas*, 45 /4, pp. 489-508.

GARCÍA-PELAYO, M. (1991a). “El Reino de Dios, arquetipo político”, *Obras completas*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. Vol. 1, pp. 735-906 (Edición original, 1959).

GARCÍA-PELAYO, M. (1991b). “La Corona, estudio sobre un símbolo y un concepto político”. *Obras completas*. Vol. 2, pp. 1041-1072. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales (Edición original, 1967).

GATO CASTAÑO, P. (1990). *La educación en el Virreinato del Río de la Plata Acción de José Antonio de San Alberto en la Audiencia de Charcas, 1768-1810*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, Departamento de Cultura y Educación.

JACKSON, R.H. (2008). "The population and vital rates of the Jesuit Missions of Paraguay, 1700-1767". *Journal of Interdisciplinary History*, XXXVIII/3, pp. 401-431.

KANTOROWICZ, E. (1957). *The king's two bodies. A study in medieval political theology*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

LASA IRAOLA, I. (1973). "El proceso de Joaquín Lorenzo Villanueva". *Cuadernos de Historia: Estudios sobre la España liberal*, pp. 41-80. Madrid: CSIC.

LISÓN TOLOSANA, C. (1992). *La imagen del Rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*. Madrid: Espasa Calpe.

LIVI-BACCI, M. y MAEDER, E.J. (2004). "The missions of Paraguay: The demography of an experiment". *Journal of Interdisciplinary History*, XXXV/2, pp. 185-224.

MARTÍNEZ DE VELAZCO, J.M. (1786). "Cartilla fácil, breve y compendiosa para que por método de doctrina sirva para la instrucción de la juventud a fin de que por ella reconozcan la potestad de nuestro Católico Monarca, de donde deriva la Autoridad Real y la obediencia que debemos tributarle", en Rípodas Ardanaz (1983, pp. 118-121).

MERINO, O. y NEWSON, L.A. (1994). "Jesuit missions in Spanish America: The aftermath of the expulsion". *Revista de Historia de América*, nº 118, pp. 7-32.

MÖRNER, M., Ed. (1965). *The expulsion of the jesuits from Latin America*. New York: Alfred A. Knopf.

MÖRNER, M. (1966). "The expulsion of the jesuits from Spain and Spanish America in 1767 in light of eighteenth Century regalism". *The Americas*, 23/2, pp. 156-164.

NIETO SORIA, J.M. (1993). *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*. Madrid: Nerea.

OCAMPO LÓPEZ, J. (1988). *Los catecismos políticos de la Independencia de Hispanoamérica. De la Monarquía a la República*. Tunja, Boyacá: Escuela

NYDIA M. RUIZ

de Posgrado de la Facultad de Educación, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

PALAU y DULCET, A. (1976). *Manual del Librero Hispanoamericano*. Barcelona: Antonio Palau Dulcet.

PÉREZ, J. (1977). *Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica*. España: Alhambra.

PROBST, J. (1924). *La educación en la República Argentina durante la época colonial*. Buenos Aires: Talleres, S.A. Casa Jacobo Peuser.

REINHARD, W. (1994). “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico”, en Prodi, P., ed., *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, pp. 101-123. Bologna: Il Mulino.

RIBERA, L. de. (1796). “Breve cartilla real”, en Ocampo López (1988, pp. 67-69).

RÍPODAS ARDANAZ, D. (1983). *Refracción de ideas en Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación.

RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES, P.R. (1977). *Dictamen Fiscal de Expulsión de los Jesuitas de España (1766-1767)*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

RUIZ, N. (1977). “Los catecismos políticos liberales en la creación de la cultura política republicana”. *Politeia*, n° 20, pp. 143-158, Caracas.

RUIZ, N. (1994). “Documento. Catecismo político”. *Trienio. Ilustración y Liberalismo*, n° 23, pp. 209-222.

RUIZ, N. (1995). “El género catequístico-político”. *Trienio. Ilustración y Liberalismo*, n° 26, pp. 15-65.

SAN ALBERTO, J.A. de. (1786a). *Instrucción para los Seminarios de Niños y Niñas, donde por lecciones, preguntas y respuestas se enseñan las obligaciones que un vasallo debe á su Rey y Señor*. Madrid: Imprenta Real.

SAN ALBERTO, J.A. de. (1786b). *Catecismo Real. Que baxo la forma de Instrucción compuso y publicó para enseñanza de los niños y niñas de su Diócesis*. Madrid: Imprenta de Joseph Doblado.

SAN ALBERTO, J.A. de. (1786c). *Carta Pastoral que el ilustrísimo y reverendísimo D.Fr. Obispo del Tucumán, dirige a sus diocesanos con ocasión de publicar una instrucción para los Seminarios de niños y niñas, donde por lecciones, preguntas y respuestas se enseñan las obligaciones que un vasallo debe á su Rey y Señor*. Madrid: Imprenta Real.

SAN ALBERTO, J.A. de. (1818). *Catecismo real. Reimpreso en Lima por un sacerdote de la orden de Predicadores a expensas del Señor Coronel Lorenzo Chávez*, Lima, en Palau y Dulcet, A. (1976), Barcelona.

SANTAMARÍA, D.J. (1986). “Fronteras indígenas del oriente boliviano”. *Boletín Americanista*, año XXVIII, 36, pp. 197-228, Barcelona.

SORIANO DE GARCÍA-PELAYO, G. (1996). “Un monstruo político ecuménico: la Monarquía Católica de los Austrias en la época moderna”. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, LXXIX, oct.-nov, pp. 98-116.

STOETZER, O.C. (1982). *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

TANCK DE ESTRADA, D. (1984). *La educación ilustrada 1786-1836*. México: El Colegio de México.

TARDIEU, J.P. (2005). “Los inicios del ‘ministerio de negros’ en la provincia jesuitica del Paraguay”. *Anuario de Estudios Americanos*, 62/1, enero-junio, pp. 141-160.

TRIFÓN MEDINACELI, B. (1853). “Catecismo político”. Potosí: Imprenta de Castillo, 1853, en RUIZ, N. (1994).

ULLMANN, W. (1992). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. España: Ariel.

VILLANUEVA, J.L. (1793). *Catecismo del Estado según los principios de la religión*. Madrid: Imprenta Real.

WEBER, M. (1969). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

YÉPEZ CASTILLO, A. (1985). “Villanueva y su “Catecismo del Estado”, en Yépez Castillo, A., *La educación primaria en Caracas en la época de Bolívar*, pp. 237-246. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.