

Más monárquicos, menos republicanos. Evidencias del *Constitucionalismo histórico* en la reinterpretación del proceso de Independencia de Colombia

Rubén Gélvez Higuera
Filósofo Universidad Nacional
Estudiante de Maestría en Historia

La “Historia oficial”

La historia “tradicional” sobre la Independencia (llámese *nacionalista* u *oficial*) está plagada de oposiciones. Aún hoy en los colegios se presenta este período de la historia de Colombia como la “lucha entre el bien y el mal”: españoles contra criollos, liberales contra conservadores, monarquistas contra republicanos, tradicionalistas contra modernos, etc. Así mismo, usualmente se suele vincular todo lo “progresista”, “moderno”, “republicano” y “liberal” a los criollos supuestamente influidos por los preceptos de la Revolución francesa y el pensamiento ilustrado de origen francés. Por oposición, todo lo “tradicionalista”, “reaccionario”, “apostólico”, “premoderno” y “medieval” se le adjudica a los “tiranos españoles”.

Los tres errores más comunes que suele difundir la historiografía *nacionalista* u *oficial* sobre el período de la Independencia de Colombia son: 1) Que tal “gesta emancipadora” ocurrió como un fenómeno local, aislado, y sin embargo paradójicamente generalizado en cada

región dentro de las llamadas “colonias” americanas. Esta “gesta” casi nunca tiene relación con la realidad Española de la época; 2) Que el “impulso independentista” fue un extraño halo que siempre permaneció en las mentes de los americanos casi desde la Conquista, sobre todo en los de las “clases bajas”. Halo que no se sabe como se gestó en mentes que jamás tuvieron contacto con ideas políticas diferentes a las de su tiempo, y que se las reconoce como hijas de la Ilustración y Revolución francesas; y 3) Que el objetivo de la “gesta emancipadora” desde sus primeros brotes tendió hacia la consolidación de una república nacionalista, plural, multiétnica, democrática, igualitaria y hasta casi “participativa”, como se la define hoy (valga decirlo, en oposición a todo lo que se supone era el estado monárquico español: absolutista, racista, clasista y tiránico).

Los Comuneros

Hay en Colombia un acuerdo historiográfico en cuanto a abstenerse de interpretar el

levantamiento *comunero* como un primer intento de emancipación colonial o como una revolución “desde abajo” o “de clase”, al estilo marxista. Por su parte, hay tesis que si bien no consideran el movimiento comunero como “precursor de la Independencia”, si lo conciben cómo una “lucha moral entre diferentes modelos sociales”. Para Fernando Guillén¹, por ejemplo, en el contenido de las capitulaciones es posible ver la manera en que una simple querrela sobre el alza en los impuestos se transforma en una petición de transformación radical de las instituciones políticas y militares. La revuelta comunera es para Guillén una “pugna entre modelos políticos institucionales antagónicos, cuya convivencia o simple coexistencia se hacen imposibles”. En cuanto a la “pugna de modelos” tiene cierta razón. La protesta comunera efectivamente se desata ante la implantación supremamente eficaz que viene haciendo el regente visitador Gutiérrez de Piñerez de la política de “racionalización administrativa estatal”, que la Corona Española pretende imponer a los reinos de ultramar como parte fundamental de las llamadas *Reformas borbónicas*. Esta racionalización involucra una seria *centralización estatal* y una *homogenización social* que haga más efectivo el recaudo de impuestos, los cuales siendo ahora llanos, es decir, para todo el mundo, no tienen posibilidad negociación como era costumbre del pueblo neogranadino con la administración de los Habsburgo. En lo que no tiene razón Guillén es que de tal “pugna de modelos” surja una “petición de transformación radical de las instituciones políticas y militares” por parte del común en cabeza de los hombres cultos de *élite*

que lo dirigen. Es todo lo contrario: la protesta comunera tiene como objetivo reclamar la reincorporación del modelo administrativo anterior al Borbón, ese modelo *tradicional* en el que los territorios de indias no son vistos como colonias a usufructuar sino como *reinos plurales* unidos bajo la tutela del rey de España, y sólo de él, quien es la cabeza de un *corpus mysticum políticum*.

Esto, teóricamente cierto, es sin embargo puesto en un plano más modesto por parte del historiador Jaime Jaramillo Uribe, quien afirma que “el espíritu de las capitulaciones es casuista y está empapado de realismo español”², lo que implica que los comuneros piden “decisiones para casos concretos y remedios para males inmediatos de la *comunidad*”³. Por su parte, John Phelan dice que no hay evidencia de que los comuneros o sus capitanes hayan dispuesto de herramientas provenientes de alguna teoría política de los ilustrados franceses o de los teóricos españoles como el padre Francisco Suárez; no obstante, nota un “halo de suarismo” en las capitulaciones⁴. Jaramillo sí ve la impronta del concepto Tomista de *Justicia distributiva* en la petición de discriminación fiscal y administrativa por parte de los comuneros: no a todos se le puede cobrar lo mismo, no a todos se les puede dar lo mismo. Es este un concepto que en opinión de Jaramillo “los juristas españoles y especialmente Suárez debieron popularizar entre los criollos cultos de las colonias americanas”⁵. La teoría de Suárez, apoyada en Aristóteles y Tomás de Aquino, ya exponía en el siglo XVI, años antes de Rousseau, un pacto social entre hombres compelidos a asociarse por naturaleza cuyo objetivo era la consecución del

¹ GUILLÉN MARTÍNEZ, Fernando. *El poder político en Colombia*. Bogotá: Punta de lanza, 1979, p. 195.

² JARAMILLO URIBE, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Alfaomega Colombia, 2001, p. 92.

³ *Ibid.* Cursiva mía.

⁴ PHELAN, John Leddy. *El pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1980.

⁵ *Op cit.* JARAMILLO URIBE.

Hay en Colombia un acuerdo historiográfico en cuanto a abstenerse de interpretar el levantamiento *comunero* como un primer intento de emancipación colonial o como una revolución “desde abajo” o “de clase”, al estilo marxista.

bien común. La soberanía residía en ese común y la naturaleza de tal soberanía era contractual entre los miembros de la comunidad⁶. Según esta teoría, la comunidad reunida podía delegar el poder político a un príncipe, con el que se establecería un pacto, implícito o explícito, una *constitución no escrita* entre éste y la comunidad, constituyéndose un *corpus mysticum politicum*. Al delegar el poder al príncipe, la comunidad perdía no solo su soberanía sino el derecho de reclamarla, puesto que aunque hubiese sido voluntaria, la entrega del poder a un príncipe implica para Suárez una *enajenación*. Por otro lado, el común tenía el derecho de protestar frente a la tiranía del príncipe que traiciona la buena fe depositada en él sin ser considerada sediciosa tal conducta (argumento implícito en la defensa de los capitanes del común, cuya actitud es interpretada por historiadores como Germán Arciniegas como *traidora* a la causa) e incluso de cometer tiranicidio.

Un ejemplo interesante del uso del suarismo, pero con objetivos absolutistas, se encuentra en un curioso documento de autoría de un personaje poco considerado en la historia de

Colombia, naturalista, autor de una obra gráfica de nueve tomos de historia natural de Trujillo del Perú, amigo de Mutis, arzobispo de Bogotá y obispo de Trujillo: Don Baltasar Jaime Martínez y Compañón. El documento al parecer es una pastoral escrita por Martínez en su obispado de Trujillo de la cual Germán Arciniegas expone un fragmento en su libro *Los Comuneros*. En la interpretación que Arciniegas hace del texto de Compañón se afirma que tal documento tiene por objetivo hacer de defensa de los nuevos impuestos, justificar el poder que tienen el rey para aumentar los tributos a su antojo, y enseñar a los pueblos a ser sumisos y a sacrificarse por su Señor Natural⁷. La teoría *liberal* que usa Compañón para desarrollar esa “política reaccionaria”, como la ve Arciniegas, es la del padre Suárez. Hay cuatro causas que justifican el tributo: la *Ley natural*, aquella ley previa al hombre mismo, universal e inmutable como una verdad grabada en el corazón de todo ser humano; el *Pacto Social* (que Arciniegas parece confundir con el *Contrato Social* de Rousseau), el *Juramento de obediencia al monarca* y la *Ley positiva divina*, aquella que Dios ha re-

⁶ François Guerra ve en la residencia de la soberanía en el pueblo uno de las grandes originalidades de la nueva sociabilidad moderna, pero la soberanía siempre ha residido en el “común” según la teoría de Suárez del siglo XVI. Precisamente la argumentación pro absolutista buscará justificar el paso de esa soberanía del “común” al rey. Quizá la originalidad sea la mutación referencial del término “común” al de “pueblo”, los cuales, creo, sí tienen significados diferentes: “pueblo” somos todos los individuos; en el “común” la individualidad se disuelve.

⁷ ARCINIEGAS, Germán. Los comuneros. Tomo 1, Biblioteca Ayacucho, 1992, p. 66.

velado realmente a los hombres. De esta ley positiva divina proviene la ley positiva expuesta por Santo Tomás como la *ordenación de la razón dirigida al bien común dictada por el que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad y solemnemente promulgada*.

Compañón empieza por asegurar la *miseria* del hombre que vive en soledad, sin mayor ley que sus propios consejos y sin otro resguardo que la naturaleza. Es decir, empieza por el hombre primitivo y salvaje (que en Rousseau se ve obligado a asociarse ante la imposibilidad de autoabastecerse). Este hombre es miserable para Compañón porque al no tener dios, ley ni una autoridad *legítima* que lo dirija *por las reglas de la razón y la justicia*, se encuentra a merced de las *inhumanidades de los otros* y de las fieras, ambos indómitos (aquí hay una mezcla con la teoría del Leviatán de Hobbes, opuesta a Rousseau, donde el hombre es *lobo para el hombre*). Para Compañón este hombre no es cualquiera, es *el indio idólatra*. No sólo es en Compañón un *pacto social* o una voluntad general la que reúne a los hombres en un común del cual cada uno hace parte perdiendo, disolviendo y ofreciendo su *individualidad*, que es un cuerpo invisible, en el *todo* a cambio de libertad y derechos civiles. También son los *designios del Señor* al cual la congregación de *todas las gentes* sigue en su inspiración para formar *sociedades* y luego *sobranías* por medio del *pacto social*. Basada en la inspiración divina, y fruto de la deliberación entre las *gentes congregadas*, en el *pacto* se asume como más acomodada a las *inclinaciones, carácter y genio* de tales gentes la forma de gobierno *monárquico*. Al príncipe, a quien se le ha delegado el poder, se le confiere una *suma potestad absoluta e independiente de todo otro hombre sobre la tierra con los derechos anexos a ella* que Compañón llama derechos majestáticos, los cuales involucran promulgar leyes e imponer tributos. Arciniegas ve en esta exposición una pirueta retórica para llegar al objetivo antes expuesto: declarar la monarquía absoluta y justificar los tributos.

Rousseau afirma que el hombre “entrado en institución” cede su individualidad pero el común está obligado a proteger su persona y bienes privados. Por el contrario, Compañón afirma que el pacto implica que los hombres no sólo renuncian a sus derechos naturales *para su propia conservación, perfección y defensa*, otorgados por Dios, sino que le son transferidos al monarca. Esta transferencia *no solo debió producir sino* produjo (aquí Compañón ya asume el caso como dado) *dos efectos* como sucede en los *pactos privados: los vasallos se dejan dirigir y gobernar por el rey y su divino consejo, y comunican la facultad de reinar y gobernar*.

Sobre Martínez y Compañón no hay muchas biografías, pero parece que este escrito se ubica en los años siguientes al levantamiento de los indios de Otusco en el virreinato del Perú, acaecido en 1780. El texto, según interpretación de Arciniegas, se constituirá como uno de los métodos de pacificación de los indios impulsados por el virrey y puestos en manos del clero, específicamente de los sacerdotes parroquiales. Compañón llega a Santafé como arzobispo en la década del 90 del siglo XVIII, década en la que aún flota en el aire virreinal el eco del levantamiento comunero que dejó evidencia de la poca capacidad de reacción y control de desórdenes por parte de las autoridades. Habría que estudiar el efecto de textos como el de Compañón, de tono similar al de Suárez, pero de objetivos absolutamente contrarios: justificar el absolutismo. Ahora, la teoría de Suárez no es “liberal”, como la ve Arciniegas, porque no es la de Rousseau, ya que en Rousseau hay *individuo* al cual el común debe respetar sus derechos, y hay *propiedad*. La apelación a la teoría suarista pretende precisamente mantener el *constitucionalismo histórico*, enfrentado a finales del XVIII a la tendencia absolutista española.

En suma, cuando el imaginario comunero es asumido como una “inconformidad hacia los impuestos y la administración” que deriva en un movimiento de protesta violenta contra la

institución gubernamental central, puede formar la mala interpretación del *levantamiento* como emancipatorio. No obstante, dos puntos centrales deben subrayarse como guía para interpretar correctamente la actitud de estos supuestos “precursores de la independencia” a partir del análisis que sobre los comuneros hemos hecho: 1) Que no se necesitó un sustento teórico francés o un contacto con escritores franceses ilustrados (usualmente censurados en las academias) para que los criollos educados a finales del siglo XVIII desarrollaran ideas sobre la soberanía y el autogobierno. Estas se encontraban a la mano en los propios autores españoles escolásticos como Suárez, sumamente populares en las escuelas de leyes de los reinos de indias. Es más, como lo expresa François Guerra, la evidencia de la considerable influencia del tal pensamiento en los criollos se pudo reafirmar en la prohibición hecha por los reformadores borbónicos de enseñar neotomismo español en las universidades; 2) La petición de *justicia* en la administración de los reinos, implícita en las demandas de las capitulaciones comuneras, no es ni puede ser vista como un concepto moderno. Esta noción de *justicia* proviene de Aristóteles y se encuentra más cerca de lo que el filósofo llamó *equidad* que de la *igualdad* promulgada en el ideario de la Revolución francesa. En el libro V de la *Ética Nicomáquea* Aristóteles rechaza la *igualdad* como sinónimo de *justicia* por ser un defecto de la ley natural. Toda ley es universal para Aristóteles, de suerte que en una hipotética repartición de bienes y males en la sociedad, la ley natural universal lo hace por partes iguales entre los hombres. Pero esto es injusto porque no todos merecen lo mismo. La *equidad* permite rectificar ese error de la naturaleza otorgando a cada quien lo que merece. La *equidad*, en resumen, es lo que piden los comuneros y más adelante lo que pedirá Camilo Torres con el memorial de agravios por medio de la palabra *justicia*: *equidad* es discriminación, diferenciación, legitimación de privilegios, no

igualación de la sociedad, que es precisamente lo que pretende la administración borbónica y le genera tantas protestas.

Ecós del constitucionalismo histórico

Este punto es importante, pues deja ver uno de los problemas más serios que enfrentarán los líderes republicanos luego de las batallas de Independencia: la transformación de esa sociedad estatutaria medieval, que desde el siglo XVIII se resiste a ser homogenizada en ciudadanía republicana. La pérdida del *fuero* y los *privilegios* que diferencian a los vecinos parroquiales, habitantes de las villas o de ciudades, son parte de la causa que desata la protesta comunera (recordemos el punto de las capitulaciones que exige la entrada de criollos a altos puestos administrativos). Esta pérdida será cada vez más sentida y su grieta finalmente cederá luego de los acontecimientos del 20 de julio. La crisis monárquica española de 1808 permitirá a los nobles criollos sacudirse de la irritante administración racionalista de los funcionarios borbones, y por fin, conformando sus propias juntas, retornar a ese constitucionalismo histórico en donde el reino es miembro autónomo del cuerpo monárquico, cuya cabeza es el rey. Jaime Jaramillo expone un aparte de un artículo de Fray Diego Padilla publicado en el periódico Santaferense sobre el movimiento de independencia, en el que éste defiende con citas de Santo Tomás el desconocimiento del Consejo de Regencia español: “El juramento que hemos hecho es de reconocer al señor don Fernando VII por nuestro rey: a este estamos obligados [...] El reconocimiento del Consejo de Regencia es un puro accidente; a este no estamos obligados, como dice Santo Tomás, y mucho menos cuando está de por medio el bien común...”. Curioso es que los propios neogranadinos se resisten a la modernización estatal.

La dificultad del cambio de esta costumbre social la ve el propio Antonio Nariño cuando

advierte sobre la puesta en marcha de una constitución republicana en medio de este escenario *tradicionalista*. Guillermo Sosa Abella, en su texto *Representación e Independencia 1810-1816*, afirma que para Nariño tal cuestión constituía la “gran contradicción a la que se enfrentaban los pueblos hispanoamericanos: rasgos republicanos conviviendo con otros de naturaleza monárquica”⁸. Este ambiente ponía a pensar a Nariño sobre la forma práctica de hacer funcionar una constitución que buscaba garantizar los principios fundamentales republicanos de libertad, seguridad y propiedad. La salida no es más que una lenta pero firme política de educación de la sociedad. Sobre la propiedad, Jaime Jaramillo afirma que en las capitulaciones es posible ver una “reminiscencia de antiguas costumbres comunitarias castellanas” en donde los vecinos demandan al rey la apertura de tierras para el pastoreo comunes si estas son dadas a un propietario privado. Dentro del constitucionalismo histórico “el bien privado estaba limitado por el bien público”⁹. La constitución escrita, que el pueblo conoce a punta de bandos, entra a chocar apenas promulgada con la constitución no escrita que se encuentra profundamente anclada en la vida y costumbres de los pueblos de los reinos de indias. Según Sosa Abella:

Lo que mostraban los hechos era que la Constitución no se cumplía: las formas republicanas de gobierno consagradas en ella y puestas en marcha en las provincias no se correspondían con las leyes y las costumbres sociales vigentes que eran de corte monárquico. El mandatario [Nariño] sugería que era menos grave política y socialmente un orden constitucional cualquiera fuera la forma de gobierno que

proclamara, siempre y cuando respetara los derechos fundamentales y fuera coherente con las leyes y costumbres de los pueblos, que un orden republicano, democrático e igualitario con leyes y costumbres que fueran aristocráticas, monárquicas y avalaran la dependencia¹⁰

Nariño ve, por tanto, consecuencias nefastas en el empuje de un sistema demasiado moderno en esas condiciones tradicionalistas. La *abstracción teórica* cuesta trabajo a esos hombres acostumbrados al casuismo jurídico-administrativo. La homogenización de la sociedad cuenta también con el obstáculo geográfico del Virreinato de la Nueva Granada y posterior República de Colombia. La distancia espacial aumenta el localismo y el fenómeno de monopolio familiar administrativo en las distintas regiones. Entre otras causas, esta será una de las que impulse un federalismo mal entendido durante los años de la *Patria Boba*, que reproduzca un modelo *pactista* cortesano (híbrido conocido como *Junta de gobierno*) donde hasta la más pequeña parroquia, en su ánimo de autogobierno, querrá ser estado soberano sin haber desmontado la sociedad de castas. Contradicciones teóricas como esta no serán inusuales en la historia de Colombia. Fals Borda en la *Historia doble de la costa*, hará recuento del momento en que la llegada de los escritos y manifiestos europeos referentes a la revolución de 1848, mezclada con la realidad política y social de la entonces República de la Nueva Granada, harán pensar a los políticos liberales que se vive en *socialismo* cuando en verdad a lo que ha llegado la evolución social neogranadina es a una *democracia burguesa*.

En *República en armas*, Clément Thibaud tangencialmente esboza una idea interesante

⁸ SOSA ABELLA, Guillermo. *Representación e Independencia 1810 – 1816*. Bogotá: ICANH, Fundación Carolina, 2006, p. 67.

⁹ Op. cit. JARAMILLO URIBE, p. 92.

¹⁰ Op. cit. SOSA ABELLA, p. 68.

sobre la movilidad social en plena guerra independentista que permite apreciar las dificultades que tuvieron que afrontar líderes militares republicanos como Bolívar a la hora de consolidar un ejército que se sacrifique por una *república* desconocida teórica y físicamente. Uno de los atractivos militares de los que se valieron las élites para atraer voluntarios a los ejércitos fue el rápido ascenso en la jerarquía militar, anteriormente restringida a los españoles peninsulares o a las élites criollas¹¹. Abría esto la posibilidad a libres de todos los colores de lograr altos cargos militares. No obstante, cuando las castas (o facciones como los *pardos* en Venezuela) tomaron las armas, no lo hicieron según Thibaud en pro de ideales abstractos como libertad o igualdad en sentido moderno. La *igualdad* que concibieron fue más bien posibilidad de ascenso social como casta, posibilidad de *acceder* a los *privilegios* de los blancos, es decir: la obtención de un *fuero* por estatus social. Lo curioso es que esta actitud es de *diferenciación* y no de *igualdad* propiamente, porque el pardo no va a ser blanco nunca, incluso su odio al

blanco se mantendrá, pero creará el pardo en la adquisición de respeto social para su casta. La constitución de un *ejército nacional* será, por tanto, un duro proceso evolutivo en el que los soldados tenderán que ser “desterritorializados”, es decir, desapegados de su pequeña parroquia, villa o ciudad, y adoctrinados en el pensamiento moderno republicano de ideales abstractos y generalizados. Dado que el “pueblo llano” del virreinato, después de la pacificación de Morillo, se halla congregado en ciudades “realistas”, Bolívar apelará al ejército como cuerpo primario de esa nueva república que crea en Angostura. El ejército convierte a los soldados en soldados-ciudadanos sin el arraigo territorial de la sociedad de vecinos. Los comandantes de este ejército de milicias y guerrillas al principio son los “caudillos”, líderes carismáticos con los que se pueden identificar las tropas. Con la consolidación del ejército de ciudadanos y su regularización, el liderazgo personal cede el paso al liderazgo jerárquico militar, en donde los soldados ya tienen más oportunidad de concebir su lucha como impulsada por un objetivo que

Cuando el imaginario comunero es asumido como una “inconformidad hacia los impuestos y la administración” que deriva en un movimiento de protesta violenta contra la institución gubernamental central, puede formar la mala interpretación del *levantamiento* como emancipatorio.

¹¹ Cabe recordar, por ejemplo que, aún vivo en el ambiente santafereño el éxtasis del 20 de Julio, cuando el pintor José María Espinosa quiso incorporarse al ejército “patriota” como oficial, tuvo que presentar su carta de linaje y referencias de honor certificadas. Cfr. GONZÁLES, Beatriz. José María Espinosa: *Abanderado del arte en el siglo XIX*. Bogotá: El Áncora editores, Banco de la República, 1998.

no es la supervivencia ni la defensa de un pequeño territorio, sino algo más vasto: la legitimación de un *ejército nacional*, lo que lleva de la mano inevitablemente la concepción de un *Estado nacional*. Este proceso de adoctrinamiento militar también debe vivirse en la sociedad civil para que el nuevo sistema de referencias en los pueblos no se hibride con la “ley y costumbres monárquicas”, que tanto preocupó a Nariño.

Después de las guerras de Independencia, afirma Steinar Saether¹², el establecimiento del régimen republicano “simplificó” la estructura jerárquica de la sociedad Samaria al reducir la “sociedad de castas” a sólo dos clases: la *elite* y los *comunes*. La elite perdió su estricto linaje y cómo los veteranos de guerra ocuparon los altos cargos administrativos en la República, la antigua nobleza también perdió el pudor y rechazo hacia extranjeros y blancos pobres, pues se emparentó con estos militares. No perdió, sin embargo, su estatus. El símbolo de clase dejó de verse en la descendencia de conquistadores, pero fue reemplazado por una nueva descendencia: la de los próceres de la patria. Lo interesante es que *simplificar* la sociedad no es cambiarla, es sólo variar el *sistema de referencias*, como lo llama François Guerra, para quien la “revolución es pedagogía porque la sociedad no es todavía el pueblo ideal”¹³ de ese modelo ideal de la modernidad. Esta condición no ilustrada del pueblo es de principal importancia a la hora de querer estrechar la brecha que separa a las dos clases de la nueva *sociedad simplificada* de Saether para hacerla verdaderamente igualitaria (ahora sí en sentido republicano). La forma de acceder a la modernidad es la ilustración, en

otras palabras: la educación. Mientras el común, ese pueblo llano y realista que aguarda en los pueblos reconquistados por Morillo a la *guerrilla patriótica* que se esconde en el monte, no esté ilustrado, seguirá en su “espíritu” esa noción pactista y corporativa de la sociedad y gobierno monárquicos que genera el famoso “suspiro” de añoranza. Uno de los rasgos más visibles del cambio de mentalidad moderna será la apertura de espacios públicos mediante la tertulia. Deberá ser, pues, ilustrado el común para poder acceder a esa nueva forma de sociabilidad. El panorama, sin embargo, no se revelará muy optimista cuando todavía en los últimos decenios del siglo XIX veamos a autores como Cordovez Moure afirmar que en las visitas sociales nocturnas en Santafé, cuando algún invitado “refería algo de lo que había leído en los rarísimos diarios de ultramar, todos se quedaban lellos”, y que si hablaba sobre nuevos descubrimientos como encender fuego con los fósforos “en vez del noli, la piedra de chispa y el eslabón o la pajueta, corría peligro el autor del relato de que se le creyera mentiroso o, cuando menos, necio”¹⁴.

Si bien las generalizaciones son difíciles de evitar, cabe reconocer que lo dicho aquí debe matizarse en cada región, ya que el proceso independentista no fue homogéneo y generalizado (como se afirma en los “tres errores” de la introducción). Lo importante es dejar claro que mucho menos de lo que se piensa, el proceso de Independencia de Colombia fue hijo de la Revolución Francesa. Ideológicamente hay más evidencia a favor de la influencia de la propia neoescolástica española (como la de Suárez) que de textos ilustrados como los de Rousseau.

¹² SAETHER Steinar. *Identidades e independencia en Santa Marta y Riobacha, 1750-1850*. Bogotá: ICANH, 2005.

¹³ GUERRA, 1992, p. 31.

¹⁴ Crf. “Costumbres de la Sociedad”. En: CORDOVEZ MOURE, José María. *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*. Bogotá: Círculo de lectores, 1985. También: ACEVEDO de GÓMEZ, Josefa. “Santafé”. En: *Narradores colombianos del siglo XIX*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1976.

Después del 20 de julio, en Nueva Granada el sistema de referencias cambia pero no la sociedad, aún simplificada. En su *Diario* critica José María Caballero la postura “tibia” de los santafereños: son teóricamente Republicanos pero sentimentalmente Realistas. Quizá no tanto Realistas: siguen siendo pactistas, pues la teoría no necesariamente habla de un rey, sino de un *príncipe*. ¿Serán los militares esos *príncipes* en el nuevo sistema de referencias de la República? El pueblo del XIX aún no concibe el alcance de un cambio de modelo político: el pueblo no está ilustrado. Mientras a la cabeza del Gobierno esté ese príncipe al que todos le han transferido sus derechos, no va a haber revolución mental en la población neogranadina y “La revolución es pedagogía”, dice François Guerra. Como si fuera una novela: “muchos años después”, a través de innumerables guerras cívicas (ni siquiera civiles), de cambios de

modelo político, de constituciones y de nombres del país, la regeneración de Núñez, derrotando al positivismo y consolidando el tradicionalismo, no ayudará mucho en la labor modernizadora.

Epílogo

Quisiera concluir con una curiosa cita del General Juan José Nieto, extractada de la *Historia doble de la costa*, de Fals Borda, para que se la compare con la teoría suarista sobre la protesta del común ante la tiranía del príncipe. Afirma el general Nieto: “cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es para este, y para cada uno de sus individuos, el más sagrado e indispensable de sus deberes... Todo individuo que usurpe la soberanía (que reside en el pueblo entero) debe ser al instante muerto por lo hombres libres, porque es un tirano.”¹⁵ **hU**

¹⁵ FALS BORDA, Orlando. *El presidente Nieto. Historia doble de la costa*. Tomo 2. Bogotá: El Áncora editores, Universidad Nacional de Colombia, 2002, p. 42A. (Obsérvese el cambio de común a pueblo, mencionado en la nota al pie nº 6).

Referencias

- ARCINIEGAS, Germán. *Los comuneros*. Tomo 1. Biblioteca Ayacucho, 1992.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomaquea, Ética eudemia*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- CORDOVEZ MOURE, José María. *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*. Bogotá: Círculo de lectores, 1985.
- FALS BORDA, Orlando. *El presidente Nieto. Historia doble de la costa*, Tomo 2. Bogotá: El Áncora editores, Universidad Nacional de Colombia, 2002
- GONZÁLES, Beatriz. *José María Espinosa: Abanderado del arte en el siglo XIX*. Bogotá: Banco de la República, El Áncora editores, 1998.
- GUERRA, François. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- GUILLÉN, Fernando. *El poder político en Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta, 1996.
- JARAMILLO URIBE, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Alfaomega Colombia, 2001.
- PHELAN, John Leddy. *El pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1980.
- SAETHER, Steinar. *Identidades e independencia en Santa Marta y Riobacha, 1750-1850*. Bogotá: ICANH, 2005.
- SOSA ABELLA, Guillermo. *Representación e Independencia 1810 - 1816*. Bogotá: ICANH, Fundación Carolina, 2006.