



*Une vente de Nègres.*

En Hispanoamérica la esclavitud no desapareció con la independencia.  
*Venta de negros en Haití y negros trabajando en Guayana, Francia. (En Voyage pittoresque dans les deux Amériques, Paris, 1836).*

# La ley y el orden social: fundamento profano y fundamento divino\*

GERMÁN COLMENARES

Universidad del Valle

Ilustraciones: Colección Biblioteca Luis Ángel Arango

## I

**¿Q**UE SIGNIFICADO PUEDE ATRIBUIRSE HOY a la revolución hispanoamericana del siglo XIX? Es difícil atenerse ya a las querellas contra España y a las intenciones que los criollos expresaban como a la fuente privilegiada de una interpretación. Los resultados de esta revolución, tal como fueron evaluados por los historiadores liberales del siglo XIX, deben revisarse también, puesto que los términos convencionales de esta evaluación se contentaron con distanciar de una manera absoluta el nuevo orden político republicano de sus inmediatos antecedentes coloniales.

Lo que para los hombres de la independencia constituían los núcleos de la relación colonial, a saber, el monopolio comercial y el régimen fiscal, no se transformaron decisivamente a raíz de las gestas patrióticas. Hoy son visibles las carencias del régimen productivo español, el desequilibrio de la balanza comercial de la metrópoli con sus colonias y la importancia del contrabando o la penetración de los mercados americanos por géneros europeos, sobre los cuales no podía ejercerse control alguno. A lo sumo se admite entonces un desplazamiento de rutas comerciales y la multiplicación de metrópolis que debían configurar una situación neocolonial. Los nuevos nexos que surgieron con la comercialización de materias primas agrícolas reforzaban todavía más los desequilibrios sociales internos, al propiciar la extensión de una frontera agraria bajo el signo colonial del latifundio. De esta manera, tampoco podría reprocharse al dominio español su política agraria basada en el otorgamiento de *mercedes* de tierras y en el despojo de los indios, pues los regímenes republicanos no hicieron otra cosa que repetir en mayor escala esta política, al otorgar enormes extensiones de tierras baldías, las más aptas para cultivos comerciales. Esto debía reforzar la hacienda, unidad productiva tradicional que perpetuaba formas de sujeción del trabajo de origen colonial.

Este inventario esquemático de las estructuras económicas encuentra un paralelo en las estructuras sociales. El peonaje, la esclavitud y, en general, las formas extraeconómicas de extorsión del trabajo no desaparecieron con la independencia. Esto, naturalmente, debía afectar los presupuestos más elementales para fundar una igualdad política o para construir una democracia.

El último refugio de la tesis de la discontinuidad se basa en la transformación política. Nadie podría negar que los fragmentos coloniales de la monarquía española se convirtieron de golpe en repúblicas. Pero la historia de las ideas se empeña en desalojar a la teoría de la discontinuidad aun de este reducto al parecer inexpugnable. La cuestión que se suscita es la de saber si al menos las instituciones que fundaban el nuevo régimen republicano poseían la virtuali-

\* Ponencia leída en el coloquio sobre "La revolución francesa y América Latina" celebrado en París en junio-julio de 1989.

dad, así fuera a largo plazo, de transformar efectivamente las relaciones sociales imperantes. Algunas respuestas son desalentadoras. Se ha sostenido, por ejemplo, que las constituciones de los países hispanoamericanos contienen rasgos fundamentalmente antidemocráticos. Estas constituciones exhiben carencias tales como la de no garantizar realmente los derechos del individuo, pues éstos pueden siempre encontrar cortapisas en simples actos legislativos. Tampoco hay en ellas una real separación de poderes diseñada para su control mutuo. Y, lo peor de todo, no son los ciudadanos quienes ejercen un control sobre sus gobernantes mediante las elecciones, sino que son los gobernantes quienes controlan la vida de los ciudadanos. Se afirma que estos rasgos obedecen a una tradición hispano-católica que permanece intacta desde los tiempos coloniales.

Se argumenta también que, aun en su desarrollo histórico reciente, Latinoamérica no se inclina hacia el pluralismo democrático sino que vuelve a reafirmar, una y otra vez, su tradición más auténtica: la de un *monismo* democrático. Las revoluciones mismas ocurridas en esta parte del continente parecen intrínsecamente conservadoras, así provengan de la derecha o de la izquierda, pues todas propician este monismo institucional. El monismo se revelaría tanto en la preferencia por el liderazgo de hombres fuertes como en el hecho de que la tradición de estos países haya sido siempre de una fuerte centralización, en la búsqueda de eliminar la libre competencia de intereses y de propiciar una uniformización de las creencias. Estos rasgos un poco siniestros se derivarían de doctrinas compartidas entre los próceres que fundaron estas repúblicas. El carácter monista de la tradición política hispanoamericana, que aparece como una constante que encadena sin remisión el presente, y aun el futuro, al pasado, la modernidad a los tiempos coloniales, estaría basado en una herencia teológica medieval. Se trata de la doctrina del *bien común*, objeto teleológico provisional asignado para su realización en la ciudad del hombre, en espera de la más lejana ciudad de Dios. En esta visión del mundo toda apetencia individual debe ser suprimida cuando arriesga a contradecir el bien común, pues éste excluye la persecución de fines privados y egoístas. Por el contrario, la democracia liberal, inspirada en las doctrinas de Locke, se concentra en las metas pluralistas de sus miembros. En ella, los fines buscados privadamente no tienen por qué contradecir el interés general, al contrario de lo que ocurre con la doctrina del bien común. De aquí se desprenderían los rasgos autoritarios y corporativos de la tradición política y constitucional hispanoamericana, su *monismo democrático*, que busca limitar el ejercicio de los derechos individuales <sup>1</sup>.

Un trabajo reciente de Marie-Danielle Demélas e Yves Saint-Geours subraya también el sustrato religioso tradicional en todo el proceso político del Ecuador del siglo XIX y el conservadurismo radical que entrañaba una visión del mundo. Los autores persiguen los meandros de una metáfora organicista con la que los criollos quiteños equiparaban la sociedad al cuerpo humano. Esta metáfora era coherente con una percepción de la economía política en la que la administración de los bienes no se separaba del gobierno de los hombres. De esta manera, “pese a las virtudes lenitivas que los criollos reconocían a la actividad económica, no creían posible transmutar las pasiones en virtudes públicas gracias al mercado y a los intereses bien entendidos, pues no temían tanto la pasión del lucro como la afición al poder”. Para los criollos quiteños la amenaza de la discordia y la disolución estaba siempre presente en el cuerpo social. Este temor permanente de la discordia clamaba por la autoridad, pues el orden y la unidad no obedecían al libre juego de los intereses. De esta

Glen Dealy “Prolegomena on the Spanish American Political Tradition” en *Hispanic American Historical Review*, 48:1 (feb. de 1968), 37-58 y “The Tradition of Monistic Democracy in Latin America” en *Journal of the History of Ideas*, 35:4 (oct.-dic. de 1974), 625-646).

manera, la monarquía debía ser el árbitro supremo al impartir la justicia (¿o mantener los privilegios?) y la autoridad tener un fundamento religioso <sup>2</sup>.

Estas tesis advierten la existencia de una fisura profunda, como la de una falla geológica, que atraviesa el continente de la historia hispanoamericana, una incongruencia entre los fines declarados de unidad y de democracia y los medios y herramientas con los que se persiguen. En ellos se contrasta el tradicionalismo hispanoamericano con una modernidad huidiza, en la que las facciones y los intereses opuestos pueden coexistir dentro de la fluidez de unas relaciones de mercado. La tesis de Dealy, en particular, parece una réplica, o una prolongación, en el campo de la historia de las ideas, de la teoría de la modernización. Según esta tesis, en las sociedades hispanoamericanas hay un arcaísmo constitutivo que excluye toda dialéctica y en el que el cambio debe venir de un impulso exterior. Todas las transformaciones políticas, comenzando por la de la Independencia, no resultan ser así otra cosa que la búsqueda permanente de una restauración.

En ambos argumentos, la tesis de la continuidad, en lo que respecta a los códigos fundamentales que moldean la actuación política, está referida al pensamiento de las elites y sobre todo a las elites de la primera época republicana. Hay una coincidencia entre el interés de estas elites en deshacerse del dominio político español —pero cuidando de conservar al mismo tiempo sus privilegios, sin tener que compartirlos con las llamadas “clases inferiores”— y las implicaciones del *monismo democrático*. Por otra parte, las doctrinas de la soberanía popular que servían para legitimar los nuevos poderes debían perder su eficacia democrática frente a las exigencias de armonía y de concordia.

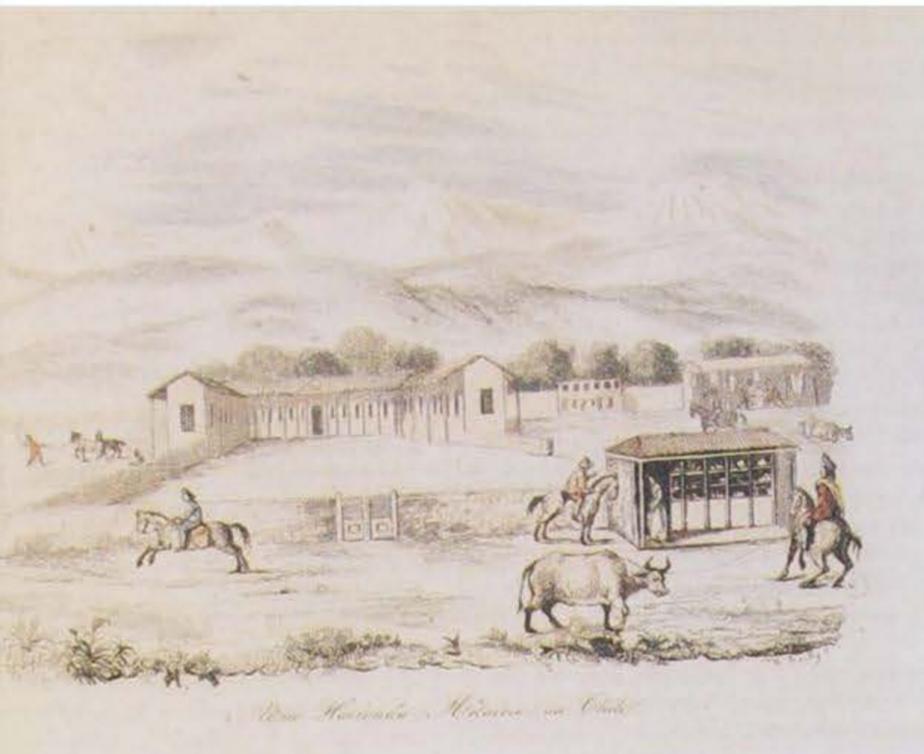
Estos argumentos atribuyen tal vez demasiada importancia a elementos tradicionales enquistados en la sociedad y en el pensamiento hispanoamericanos. Pero llaman la atención sobre otro extremo: el de las interpretaciones liberales que presumían una distancia abismal entre el nuevo orden y el complejo de ideas y de sentimientos que sustentaban el edificio colonial.

El sistema político colonial estaba dotado de una integridad que encadenaba las relaciones sociales y el orden político a una doctrina uniforme. Después de la revolución, las elites buscaron eliminar la impronta religiosa de la construcción política, pero pretendieron al mismo tiempo conservar el orden social que se apoyaba en esa impronta. A la inversa, los instintos populares confiaban en preservar los contenidos culturales de su tradición religiosa pero beneficiándose de las promesas contenidas en el nuevo credo político. El problema de las elites consistía en ejercer un efectivo control social que se confiaba a una ley cuya justificación filosófica reposaba en la hipótesis profana de un orden puramente racional para la vida política. El fracaso de imponer el imperio de leyes elaboradas por las mismas elites se advirtió muy pronto. Según el historiador de la revolución, José Manuel Restrepo <sup>3</sup>,

*acaso este vicio de no cumplirse las leyes, que aun subsiste en la Nueva Granada, nace de la forma de gobierno republicano, en el que un gran número de ciudadanos concurre a su formación, y por lo mismo no se veneran por ellos. Era muy diferente el respeto que profesábamos a la obediencia que se prestaba a las leyes cuando emanaban del Gabinete de Madrid, sancionándose a dos mil leguas de distancia de nosotros, las que se ejecutaban con vigor y exactitud por los agentes del Gobierno español.*

<sup>2</sup> Marie-Danielle Demélas e Yves Saint-Geours, *Jerusalem et Babylone. Religion et représentation politique des élites en Équateur (vers 1780 - vers 1875)*. Copia mecanografiada cuyo préstamo debo agradecer a los autores; edic. en castellano, Quito, 1988.

<sup>3</sup> José Manuel Restrepo, *Historia de la revolución de la república de Colombia en la América meridional*, Bogotá, 196[?], t. VII, pág. 265.



La extensión agrícola seguro colonial del latifundio. Una hacienda en Chile (En Voyage pittoresque dans les deux Amériques, Paris, 1836).



En Hispanoamérica la esclavitud no desapareció con la independencia. Venta de negros en Haití y negros trabajando en Guayana, Francia. (En Voyage pittoresque dans les deux Amériques, Paris, 1836).

El último período colonial inició una tradición hispanoamericana de recepción permanente del pensamiento europeo. Habría que pensar en las maneras como esta recepción buscó transarse con las expectativas de los sectores populares. Estas podían ser francamente conservadoras en política, ancladas, como estaban, en una cultura autóctona y en las certidumbres de un lenguaje que designaba simultáneamente el más allá y el más acá, la salvación eterna y la política, lo privado y lo público. El presente trabajo quiere sugerir los límites y las posibilidades de estas transacciones, la manera como han moldeado un acontecer político que, por ciego que sea o por más ataduras que tenga a un sustrato tradicional, no está condenado desde sus orígenes a un perpetuo y frustrante retorno hacia el pasado.

## II

La actitud colectiva frente a ciertos desórdenes morales y la represión de estos desórdenes por parte de las autoridades revelan en la sociedad colonial el papel desmesurado de un complejo ideológico-moral impuesto por la Iglesia. Las imágenes asociadas con esta imposición iban a ser las más duraderas y las más antipáticas, para caracterizar el orden colonial, en la conciencia de los liberales del siglo XIX.

Durante la época colonial, el fuero interno parecía preocupar mucho más a los magistrados que las manifestaciones objetivas de una conducta. Nada más característico, por ejemplo, que las rondas nocturnas de alcaldes y alguaciles que buscaban penetrar en la intimidad de zaguanes y de alcobas antes que prevenir desórdenes callejeros. La manifestación pública del desprecio por la ley Divina era un signo de perversidad radical que no podía mover a la indulgencia, como en el caso de cualquier otro delito que acarreará una simple pena corporal, la cárcel o el destierro.

El transfondo ideológico que buscaba, mediante la represión, la conservación del orden social colonial nos revela los patrones más esenciales de ese orden social. Si quisiera buscarse una categoría específica en el lenguaje de la sociedad colonial, capaz de resumir un conjunto de actitudes con respecto a dichos patrones, la mera frecuencia de la palabra *escándalo* la señala como un



La tradición hispano-católica. Bogotá: el viático. Acuarela sobre papel de Ramón Torres Méndez, s.f. (Colección Biblioteca Luis Ángel Arango).



Campesino, monje y terrateniente de los alrededores de Lima (En Voyage pittoresque dans les deux Amériques, Paris, 1836).

buen candidato. El escándalo poseía la virtualidad de convertir en hechos sociales conductas privadas, aun las más íntimas. En él confluían también los motivos ideológicos de la Iglesia con aquellos valores sociales que el Estado buscaba preservar. El escándalo obedecía a la noción de que la sociedad reposaba en un frágil equilibrio en el que dominaban las apariencias. La estabilidad social y política exigía la aceptación de que ningún acto podía violar las obligaciones morales impuestas por un orden jerárquico. Esta categoría ayudaría también a comprender las consecuencias de un localismo de sociedades encerradas en sí mismas, en las cuales el control de la conducta individual se ejercía como una tarea colectiva y en las que el chisme, la comidilla y la conseja aparecían como correctivos sociales, si no como auxiliares de la justicia.

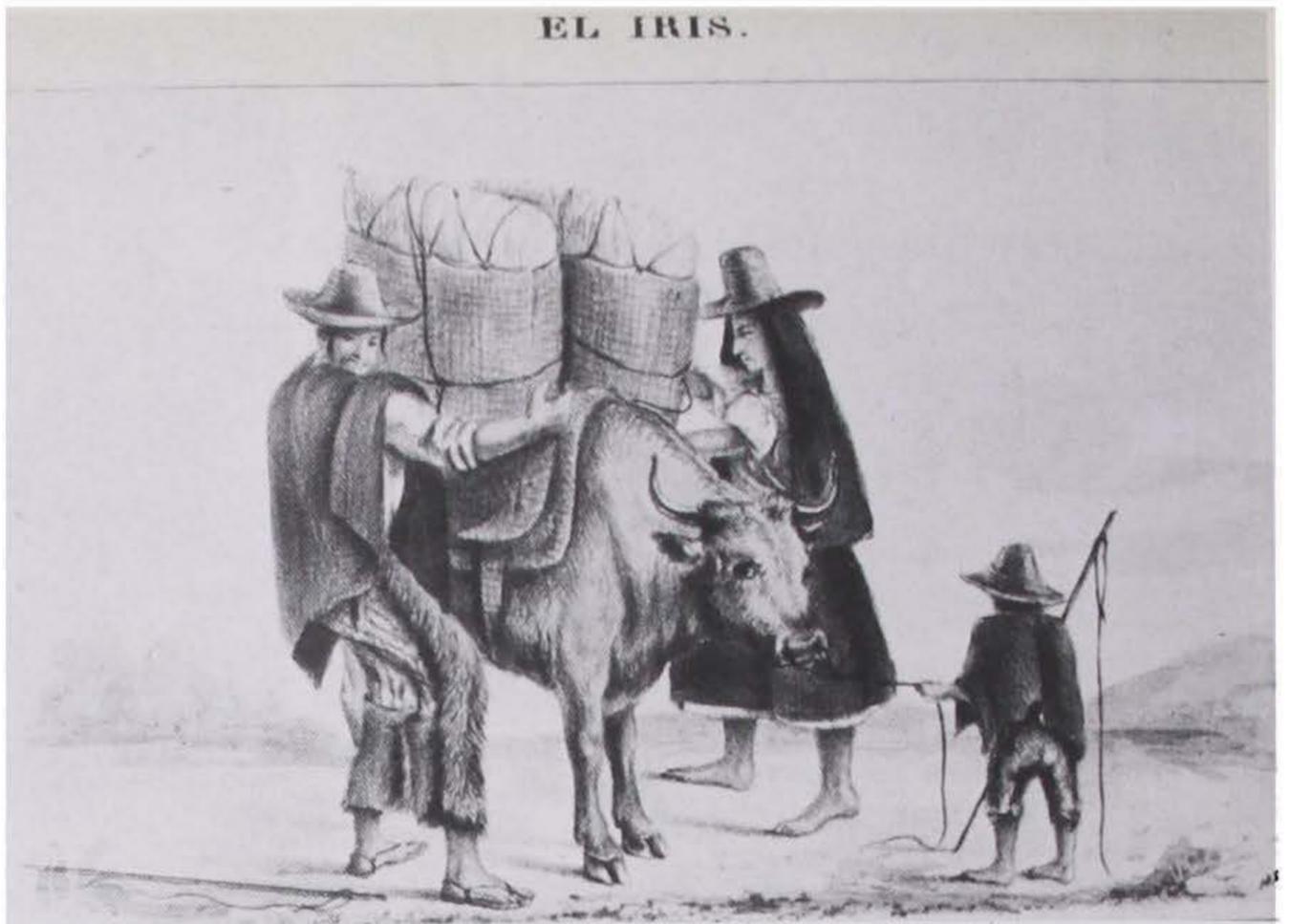
Todas estas características no hacen sino subrayar el carácter aldeano de la sociedad colonial, la poquedad que se complacían en pintar los liberales del siglo XIX<sup>4</sup>. Pero ellas formaban parte de los patrones profundos incrustados en las concepciones de la ley y del Estado. En el manejo de la ley penal estaba contenido el núcleo de toda cuestión política dentro del Estado colonial. Aquí se echa de menos el aspecto colectivo que estaba presente en otras relaciones, como en las de los impuestos, por ejemplo<sup>5</sup>. Pero si en los asuntos penales la relación concreta tenía que individualizarse para que el Estado se hiciera presente y la ley efectiva, de una manera abstracta se trataba de una relación universal que ligaba potencialmente a todos los vecinos. Esta relación envolvía los puntos más esenciales sobre la doctrina del Estado y no podía ejercerse sin una justificación política y su aceptación por parte de los vecinos. Por otro lado, en ocasiones la ejemplaridad del castigo revestía una forma y una función públicas. E. P. Thompson ha visto en este fenómeno la dramatización de un *teatro del poder* o la manera simbólica en que se mostraban los rasgos más esenciales de unas relaciones de dominación<sup>6</sup>.

Durante la época colonial, los delitos mismos y su frecuencia son reveladores de la naturaleza íntima de esta sociedad, de sus temores, de sus tabúes, de las posibilidades y, sobre todo, de las limitaciones que encontraba la expansión de la individualidad. Lo que la sociedad repudiaba con más ahínco nos proporciona mejor su retrato que aquello que loaba o que establecía como un ideal de comportamiento social. Michel de Certeau ha hablado de una teoría de las

<sup>4</sup> En el chileno Miguel Luis Amunátegui y en su discípulo boliviano Gabriel René Moreno, esta observación se convirtió en motivo central de su impugnación del régimen colonial. M. L. Amunátegui, *Los precursores de la independencia de Chile*, 3 vols., Santiago, 1909-1910, y G. R. Moreno, *Últimos días coloniales en el Alto Perú*, Buenos Aires, 1946.

<sup>5</sup> El examen de movimientos políticos de cierta amplitud, y aun de inquietudes crónicas durante el periodo colonial, se ha ligado siempre al problema de los impuestos y de los monopolios. Véanse John Leddy Phelan, *El pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*, Bogotá, 1981; Anthony McFarlane, "Civil Disorders and Popular Protests in Late Colonial New Granada", en *Hispanic American Historical Review* 61:1 (1984), 17-54. Gilma Mora de Tovar, *Aguariente y conflictos sociales en la Nueva Granada. Siglo XVIII*, Bogotá, 1988.

<sup>6</sup> E. P. Thompson, "Folklore, Anthropology and Social History", en *Indian Historical Review*, 3:2 (enero de 1978), 247-266.



*Campeño (Grabado en piedra de Ayala y Medrano, en El Iris, Bogotá, núm. 20, junio, 1866).*

desviaciones (*théorie des écarts*) para penetrar en el corazón mismo de una sociedad.

Podría pensarse que la definición de cierto tipo de delitos, concebidos dentro de unas coordenadas sociales, alimentaba expectativas muy altas de que se produjeran. O que dicho delitos sólo eran posibles dentro de ese tipo de sociedad. ¿Qué pensar, por ejemplo, de la frecuencia de los amancebamientos? ¿O del delito del libelo privado, de papeluchos en que se difamaba en verso o de pasquines que se colocaban en las esquinas, formas de ofensa a las que daba pábulo una sociedad sedienta de distinciones y de preeminencias? La insolencia que atentaba contra los patrones aceptados de jerarquías sociales o el simple hurto, en el caso de un esclavo, podían considerarse como delitos capitales y castigarse con tanta o más severidad que las lesiones personales o el homicidio.

Las causas por concubinato, adulterio y amancebamiento eran las más frecuentes. Que desórdenes morales se convirtieran en delitos celosamente vigilados por alcaldes, alguaciles, párrocos y aun autoridades indígenas, revela la interferencia permanente de la sociedad en el fuero interno. El modelo de la república cristiana seguía siendo la representación de la ciudad de Dios. En este modelo el desorden moral o la contravención sexual podía llegar a revestir una connotación moral de rebeldía política. Sin embargo, el daño objetivo debía graduarse por la magnitud del escándalo. Para minimizar el daño era aconsejable muchas veces la ocultación del delito o la supresión de la pena, como cuando se trataba de los deslices de algún personaje prestigioso, de un clérigo o de una comunidad religiosa entera <sup>7</sup>.

Los jueces solían invocar la *vindicta pública* como fundamento del castigo impuesto al reo de un delito. La exigencia de vindicta que buscaba compensar la ofensa irrogada al cuerpo social se extendía, indistintamente, a los actos que dañaban los bienes y a las personas como a una vida simplemente desarreglada o a desórdenes morales o sexuales. Estos últimos eran un indicio evidente de la inminencia de los primeros. La torpeza de los actos morales o una vida sexual

<sup>7</sup> Aunque los casos observados se han tomado de fondos del Archivo Central del Cauca (en adelante, ACC), los mismos problemas pueden encontrarse en Quito, Cuenca o Santafé. Véanse, por ejemplo, Federico González Suárez, *Historia general de la república del Ecuador*, 3 vols. Quito, 1969. Según un abogado de la Real Audiencia de Quito, que defendía a un apelante de Popayán, "el crimen de concubinato empezó a castigarse por el derecho canónico y por nuestras leyes reales, pero con suma prudencia [...] El ministro que escribió sobre materias criminales asegura que en los delitos de esta naturaleza proceden los tribunales según las medida del escándalo que se haya seguido por medio de la costumbre ilícita, extendiendo el arbitrio y agravando la pena hasta poner destierro al concubino o encerrar a la concubina". ACC., sign. 7.998.



*Ambiente popular. Vestidos de Bogotá (En: Voyage pittoresque dans les deux Amériques, Paris, 1836).*

desarreglada eran apenas los primeros eslabones en la misma cadena del delito. La aparente ausencia de distinción entre unos y otros servía no sólo para prevenir ofensas más directas contra el cuerpo social sino también para agravar *ad arbitrium* las penas impuestas en ciertos casos. El castigo mismo poseía así una doble virtualidad. Por un lado, servía para poner a un buen recaudo a un elemento indeseable, satisfaciendo una necesidad social. Por otro, debía resultar beneficioso al delincuente mismo, es decir, a su alma, que purgaba una pena y se purificaba en el dolor. Desde un punto de vista práctico, en una sociedad en la que la fama o el crédito personal estaban a la vista de todos, un proceso sumario por un delito probado, así se tratara de un mero concubinato, involucraba el juicio sobre toda una vida anterior, sobre sospechas de otros delitos o de pequeños actos de un desafío permanente al orden de la república cristiana.

### III

Dentro del sistema colonial español las jerarquías sociales poseían un carácter político. En América, la equivalencia entre subordinación social y subordinación política se derivaba del hecho mismo de la conquista sobre pueblos aborígenes. Desde el punto de vista del Estado español, la existencia de diversas jerarquías y esferas en la sociedad debía garantizar un eslabonamiento indispensable para transmitir la autoridad regia. Colocada en un extremo de la cadena, ésta requería de un orden social inalterable para hacerse sentir, a través de sus intermediarios, hasta el eslabón más bajo de la cadena, tan alejado del primero. La fundamentación de este orden era también de naturaleza religiosa. El privilegio social premiaba la lealtad, y la lealtad más esencial era la debida a la ortodoxia religiosa. El hereje quedaba excluido, junto con su descendencia, de todo puesto de honor en la república y hasta se le prohibía el uso de todo adorno que realzara el prestigio social. De esta manera, todo aquello que empañara el prestigio de las jerarquías sociales afectaba en la misma medida a la autoridad política. El ejercicio del poder por parte de un grupo iba acompa-



*Habitantes notables de la provincia de Tundama, de Carmelo Fernández, 1851 (En: Hojas de Cultura Popular, Bogotá, 1954)*

*Derecha. Mendigos en Argentina (En Voyage pittoresque dans les deux Amériques, Paris, 1836)*



ñado de calidades subjetivas, de las cuales no podía despojarse a los individuos que lo componían. El desconocimiento de la calidad de *noble* o el simple dicitario que asimilaba a un individuo a las *castas* provocaban inmediatamente el escándalo, como si se tratara de actos de subversión política.

En las colonias españolas, el concepto de nobleza adolecía de una ambigüedad radical. En la mayoría de los casos, dicha pretensión no podía fundarse en títulos muy claros. Estos títulos eran usualmente el resultado de probanzas y de un juicio contradictorio ante la cancillería de Granada, que conducía a un real rescripto y a la otorgación de un escudo de armas. Como muy pocos emprendían este engorroso procedimiento, solía aceptarse como prueba de nobleza cierto consenso social basado en una tradición de preeminencia lugareña. En el estrecho círculo de notables locales, ninguno se sentía tentado a discutir las pretensiones ajenas, por temor a desvirtuar las propias en un intercambio de reproches mutuos. Por esta razón, un notable de Popayán, perteneciente a una *nobleza* de terratenientes y de comerciantes en esclavos, daba una curiosa interpretación de esta aceptación tradicional <sup>8</sup>:

*...esta nobleza, la prueba que tiene más relevante, son las hermosas operaciones. Si éstas se dirigen a una conducta regular, a tratar con moderación a los convecinos, entonces se cree que hay un alma noble que las dirige. Pero si todo el conato es perturbar la paz pública o poner tachas a los sujetos, sacar a la luz sus faltas, entonces se ve que hay un alma baja, de las más ínfimas que animan al operante [ . . . ].*

Ante el fenómeno generalizado de noblezas improbables, se confundía deliberadamente el concepto con una cualidad moral, la "nobleza de alma", y ésta se reducía a la aceptación de un juego social destinado a evitar alteraciones de la paz pública. Había implícita una exigencia de tolerancia y de disimulo con respecto a las faltas ajenas, para evitar el escándalo de las disensiones en esta esfera social.

La distinción entre las castas no afectaba solamente la relación de los estratos altos con los bajos sino a las castas mismas. En los barrios populares de las

<sup>8</sup> ACC., sign. 7.911.



*Reyerta popular. Litografía coloreada de Ramón Torres Méndez. Ed. Victor Sperling, Leipzig, 1910.*

*Reyerta de aguadores. Litografía coloreada de Ramón Torres Méndez. Ed. Victor Sperling, Leipzig, 1910.*



ciudades de la Nueva Granada y aun en las casas de los nobles cohabitaban gentes de la más diversa condición. Los nobles se rodeaban de parientes, de esclavos, de criados y de clientes o *agregados*. En casas más humildes posaban transeúntes, pequeños comerciantes itinerantes (*tratantes*) o, de manera más permanente, inquilinos de tiendas y aposentos. No era rara la convivencia de blancos pobres con mulatos, mestizos y negros. Ni los nobles estaban distanciados físicamente de los estratos inferiores. Los contactos y hasta ciertas formas de familiaridad con los esclavos eran cotidianos, aunque la distancia social inhibiera la conducta de estos últimos hacia los primeros.

No ocurría lo mismo en los estratos más bajos. Las tensiones que imponía el abigarramiento en viviendas estrechas o las chispas que saltaban de las fricciones en tiendas, en mercados, en ventas y en pulperías, estimuladas casi siempre por la bebida, daban lugar a ofensas frecuentes. Insultos y dicterios que rebajaban aún más la condición de un blanco pobre para asimilarlo a las castas entre las que convivía, la intención denigrante de la alusión racial, agresiones provocadas por los celos, la rivalidad sexual o el abandono, violencias súbitas desencadenadas por la soberbia o por la humillación, oscuras venganzas por menudos agravios repetidos, el cuadro que puede dibujarse de esta sociedad a través de los expedientes penales dista mucho de la procesión ordenada de jerarquías y de oficios en los momentos solemnes de fiestas religiosas o de conmemoraciones de la monarquía.

En uno de los trabajos con los que Jaime Jaramillo Uribe fundó la historia social en Colombia, se estudiaban las actitudes colectivas frente a los mestizos y a las *castas* en general. Sobre los mestizos pesaba un predicamento de imprevisibilidad y eran tildados de “inestables, buscarruidos, gente de vida irregular y malas costumbres”. Este elemento social no encontraba un acomodo en la república cristiana, al no estar sujeto a una clara relación de subordinación como la que constituía el tributo, el trabajo personal y la esclavitud o aun aquellas leyes inscritas en un código informulado de honor que regía para los estratos superiores. La suspicacia sobre los mestizos, y sobre las castas en general, los convertía en un blanco especial para los guardianes de la ley. La peligrosidad no se atribuía, como en Europa, a las clases laboriosas (los indios o los esclavos) sino precisamente al sector social que escapaba a toda forma específica de control o al molde aceptado y previsible de una conducta <sup>9</sup>.

#### IV

Fuera del estrecho ámbito de las antiguas ciudades coloniales, la aplicación de la justicia y, con ella, la efectiva presencia del Estado, eran muy problemáticas. Sólo dentro del perímetro urbano existía un sistema efectivo de jerarquías sociales, de atribuciones políticas repartidas entre los notables y de símbolos externos que fundaban un orden en el cual pudiera proyectarse el Estado. Fuera de este recinto, sobre todo en las áreas semiurbanas, las jerarquías sociales que servían para ejercer un control inmediato sobre las bajas esferas apenas tenían un reconocimiento nominal.

Mucho más allá, dentro de los términos, a veces inmensos, atribuidos como jurisdicción a cada ciudad, había áreas enteras que escapaban al control efectivo de las autoridades. Sólo en el curso de la segunda mitad del siglo XVIII pudieron algunas ciudades, como Popayán o Cartagena, extender una

<sup>9</sup> Jaime Jaramillo Uribe, “Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII”, en *Ensayos sobre historia social colombiana*, Bogotá, 1968, págs. 263-303.



*El centinela (Grabado en madera de Moros, en: Papel periódico ilustrado, Bogotá, núm. 81, diciembre, 1884).*



*Mestizos de Cartago en una venta en la Provincia de Cauca, de Manuel Paz, 1853. (En: Hojas de Cultura Popular, Bogotá, 1954).*

red de alcaldes pedáneos o partidarios en muchas regiones de su jurisdicción. Durante todo el siglo XVII y gran parte del XVIII, por ejemplo, el valle del Patía, en Popayán, y el curso del río San Jorge, en Cartagena, fueron zonas de refugio para prófugos de toda laya <sup>10</sup>.

Los supuestos ideológicos de una república cristiana podían operar en el ámbito estrecho de las ciudades y su jurisdicción más inmediata. Fuera de este ámbito existían vastas zonas de refugio en donde el orden regulado por jerarquías sociales, por patrones estables de dominación económica y por una ideología que los justificaba no parecía tener cabida. Allí no prevalecían las relaciones de subordinación ordinaria ni existían medios de vida, aun precarios, asegurados por diversas formas de explotación económica. En el Patía, como en muchos sitios distantes de los centros urbanos, predominaban las relaciones de nuda fuerza y la complicidad, que favorecían extensas redes de parentesco o de compadrazgo. Allí se reproducían, en otra escala y en forma caricaturesca, las relaciones de dominio de los clanes familiares que prevalecían en los centros urbanos <sup>11</sup>.

Estas regiones de refugio favorecían actividades como el abigeato y el contrabando. En 1789, un español que intentaba fundar una hacienda de ganados en el Patía se quejaba de

*la mucha franqueza que les ofrece lo abierto de los sitios, cuevas, peñas y extraviados caminos, cuyas circunstancias, agregadas a las de su mucha versación en el pillaje y por celo de las justicias, hacen que éstos destruyan con su repetición las haciendas.*

En la región del río Palo, en jurisdicción de la ciudad de Caloto, había otra región de refugio para negros cimarrones, mulatos y mestizos. Allí, el cuatrerismo se combinaba con el contrabando contra la renta del tabaco. Los refugiados vivían dentro de las posesiones territoriales de una poderosa familia de mineros de Popayán sin que éstos se percataran siquiera de su presencia. Allí mantenían no sólo sus rocerías clandestinas de tabaco sino también maíz y plátanos, lo que les permitía conservar su aislamiento. En 1799, dos propieta-

<sup>10</sup> Gerardo Reichel Dolmatoff (ed.) *Diario de viaje del P. Joseph Palacios de la Vega entre indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada, 1787-1788*, Bogotá, 1955.

<sup>11</sup> Francisco Zuluaga, "Clientelismo y guerrillas en el valle del Patía, 1536-1811" en *La Independencia. Ensayos de historia social*, G. Colmenares et al., Bogotá, 1986.



Tipo blanco e indio mestizo en la provincia de Tundama, de Carmelo Fernández, 1851 (En: Hojas de Cultura Popular, Bogotá, 1954).

rios siguieron el rastro de una res robada y, al pasar un brazo del río Palo, encontraron un rancho en el que tres negros y dos negras tasajeaban la carne. Sorprendidos, los negros huyeron para regresar al poco rato y atacar con piedras y un sable a los dos propietarios. Este ataque atrajo una redada sobre el refugio y el encausamiento de una docena de negros huidos, hombres y mujeres. Se trataba de dos familias, llamadas Frailes y Duendes, dedicadas al robo de ganado y al contrabando desde 1788. Los responsables de las heridas de los propietarios eran dos esclavos de una mina de las monjas del Carmen de Popayán, en el real de minas de Cerro gordo. A estos dos esclavos se los condenó a la horca, a cinco cómplices a doscientos azotes y ocho años de presidio, y a cuatro mujeres a cien azotes y ocho años de destierro. Aun antes de que la sentencia fuera consultada con la Audiencia de Quito, todos los condenados andaban prófugos. Sólo catorce años más tarde, en plena guerra de independencia, el expediente fue reanudado, al sorprenderse a uno de los encausados en un nuevo robo de ganado. Pero para entonces los contrabandistas del río Palo habían dejado de ser delincuentes. Ahora eran parte activa de un proceso revolucionario y alternativamente eran cortejados por dos ejércitos para que se enrolaran en sus filas <sup>12</sup>.

## V

Hasta aquí se han descrito algunas situaciones particulares en las cuales se inscribían con claridad los códigos más generales que informaban la vida y la actuación del Estado colonial. Ante todo, una indiferenciación entre lo público y lo privado, en la que lo político estaba conectado en lo más íntimo de la conciencia con el sistema de creencias religiosas. La configuración de los órdenes sociales era también un orden político del que sólo podía escaparse en regiones de refugio, en donde no podía operar el orden jerárquico afianzado en los centros urbanos. Los liberales del siglo XIX podían percibir la profunda extrañeza de ese orden que el discurso político había trastocado. La revolución había hecho aparecer un espacio público y un lenguaje adecuado para ese nuevo ámbito.

<sup>12</sup> ACC., sigs. 9.851, 7.898, 9.860, 9.719, 8.041, 9.720, 9.855, 9.859, 9.720, 9.852, 9.856.



Milicias neogranadinas, acuarela sobre papel de Edward Mark. (Colección de la Biblioteca Luis Angel Arango).

En un libro reciente, Renán Silva ha inventariado cuidadosamente el repertorio de ideas que fueron la materia de los discursos del Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá, semanario publicado entre 1791 y 1797. Silva persigue en cada tema y en cada idea proveniente de la Ilustración la torsión peculiar que debe señalar cierta originalidad en su adaptación a las circunstancias locales. Dentro de ese mundo cerrado de intereses localistas, lo que llama la atención de ese primer intento de enfrentar la realidad propia, aun con ideas prestadas, es la búsqueda y conformación de un *público*. Aun si se trataba solamente de una minoría ilustrada, halagada una y otra vez como “la parte más sana e instruida de la nación”, o “el corto y precioso número que va por los caminos de la sabiduría y la prudencia”, o todavía, “esa porción de vivientes que la naturaleza ha dotado de sobresalientes luces, distinguiéndola honrosamente de la miserable multitud”<sup>13</sup>.

Dirigirse a un público para promover la discusión de “intereses generales” era una invitación a trascender el egoísmo y los localismos en un *espacio público* que los cautos discursos del semanario tanteaban para fijar el ámbito y las dimensiones. La novedad de este paso puede medirse al contrastar el tipo de asuntos que se ventilaban en el semanario con aquéllos que hasta entonces habían sido objeto de una atención rutinaria en los cabildos de ciudades y villas. Los temas del semanario iban siendo sugeridos por la *razón* y por la *filosofía*, en tanto que el foro tradicional de los cabildos apenas aceptaba aquellos debates en que se negociaban aranceles, abastos y rentas de los propios municipales. En el nuevo espacio, cualquier espíritu a la altura del siglo podía ejercitarse en discursos que apuntaran al “interés general”, haciendo caso omiso de esas menudas transacciones en las cuales sólo podían ocuparse los espíritus egoístas e imbuidos de “preocupaciones”. En el nuevo espacio, las palabras alcanzaban una especial resonancia, lanzadas al centro de la atención del público, así no fuera otro que el corto y precioso número de un público instruido. El nuevo espacio público contrastaba también con el viejo espacio de rituales y ceremonias, en el que la rígida codificación de los gestos, de las preeminencias y del orden de las corporaciones reiteraba los símbolos de la permanencia de un orden de cosas.

<sup>13</sup> Renán Silva, *Prensa y revolución a finales del siglo XVIII*, Bogotá, 1988.

La aparición de este espacio público tenía que romper el *continuum* de un espacio que cobijaba indistintamente los íntimos deberes morales como los deberes del vasallo hacia su soberano. La minoría “dotada de sobresalientes luces” aceptaba gustosa el peso de las obligaciones impuestas por un *humanismo cívico republicano*, forzosamente laico, de la misma manera que sus herederos liberales aceptaban sólo a regañadientes la influencia del púlpito <sup>14</sup>.

El espacio público iba elaborando un lenguaje amplificado, adecuado para nuevos ámbitos. Era contrastando esta amplificación con el hilo tenue de la comidilla, los pasquines y el escándalo, como los liberales, entre ellos José Victorino Lastarria y Amunátegui en Chile, el boliviano Gabriel René Moreno o, en Colombia, Rufino Cuervo o José María Samper, encontraban una insufrible poquedad en “los pensamientos, los escritos, las palabras, las acciones coloniales”. La imaginería de la revolución hispanoamericana había distanciado las realidades coloniales como parcelas de una época oscura que retrocedía aceleradamente frente a su propia epifanía luminosa. El solo lenguaje parecía fundar una nueva sociedad, barriando los prejuicios de la antigua.

El lenguaje de la independencia constituyó una innovación radical. Su retórica y sus metáforas no enriquecían una vida literaria, pero en cambio se volvieron corrientes en mensajes, proclamas, partes militares, discursos políticos y hasta en una correspondencia privada conscientemente escrita para ser incorporada a los archivos públicos. La revolución hizo aparecer una nueva escritura que no tenía antecedentes en las prácticas curialescas de la colonia. En Hispanoamérica, gran parte del lenguaje escrito no adhería a modelos literarios sino a los que le ofrecían memoriales administrativos y alegatos judiciales. En ellos, el barroquismo conceptista del siglo XVII, de una intrincada y sabia retórica, había dado lugar durante el siglo XVIII a una prosa reiterativa y plana que no debía dejar lugar a confusiones. El nuevo lenguaje estuvo compartido por militares y políticos y fundamentalmente por abogados. Parte de esta retórica procedía de la experiencia intelectual europea reciente y de la resurrección de un estilo tribunicio corriente durante la Revolución Francesa. Con la revolución, la escritura adquirió un énfasis y una dignidad un poco teatrales: la escritura que Roland Barthes describía como escritura política, en la que “se asigna unir de un solo trazo la realidad de los actos y la idealidad de los fines”. El mismo Barthes, refiriéndose a la Revolución Francesa, hablaba de una *amplificación teatral* de la escritura. La revolución hispanoamericana adoptó de manera natural esta amplificación y la tomó de las mismas fuentes de la francesa: los escritores latinos del clasicismo.

## VI

El problema que tenían que enfrentar quienes se adueñaban del espacio público nacía de una paradoja. Por un lado, debían ofrecer una garantía a las masas populares de que la novedad de su discurso no rompería con un vínculo esencial que debía unir al pueblo con la elite dirigente. De allí que, inmediatamente después de librarse la batalla decisiva de Boyacá, en el territorio de la Nueva Granada, el gobierno ordenara que los curas de las ciudades, las villas y aun de las parroquias de mestizos más apartadas, predicaran “que el actual sistema de libertad no se opone a la fe de Jesucristo Nuestro Señor y, que así, no son herejes los que lo siguen”. Por otro lado, no se pretendía que las masas populares se incorporaran de lleno en el espacio público. Se admitía que la

<sup>14</sup> J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975.

religión constituía todavía el fundamento moral de la sociabilidad popular, aunque esto no quisiera decir de ningún modo que debía conservársela como el fundamento de la política. El estatuto ambiguo de la religión y de la Iglesia, que se relegaban a la mera función de constituir un dique de las pasiones incontrollables de las masas y que al mismo tiempo se reconocían como un nexo indispensable entre dirigentes y dirigidos, iba a ser la fuente de controversias doctrinales agotadoras y de cruentas guerras civiles <sup>15</sup>.

En el nuevo orden estaba ausente un monarca, el eslabón final de una cadena de fidelidades que daba consistencia a las órdenes, estados o jerarquías. Su desaparición entrañaba riesgos de agitar la discordia y de dejar sin freno las pasiones de la plebe. En la Nueva Granada, como en Quito, el pensamiento ilustrado había expresado horror por la discordia. El redactor del *Papel Periódico*, que buscaba distanciarse de la Revolución Francesa pensando en ella como en un tema para los historiadores del futuro, mostraba su estupor ante el "repentino trastorno sucedido sin ejemplar alguno en todas las clases y jerarquías del Reino: la abolición absoluta de los enlaces y órdenes de la sociedad" <sup>16</sup>.

La aspiración real de los liberales consistía en que el lugar que antes ocupaban el consenso religioso-moral y un sistema de fidelidades que daban forma orgánica a los órdenes sociales fuera ocupado por un culto abstracto de la ley. La ley daba, en efecto, forma y figura tangibles al espacio público. Su único enemigo eran las pasiones, tanto colectivas como privadas. Sobre el andamiaje de esta tensión entre la ley y las pasiones se escribió la primera historia de la revolución por uno de sus actores, José Manuel Restrepo. En esta historia, uno de los puntos culminantes de la trama lo constituyen los sucesos de abril de 1826, en el departamento de Venezuela, que desencadenaron la disolución de la Gran Colombia. En esta ocasión, según Restrepo, el general Páez, quien propiciaba la discordia al no someterse a un juicio del Congreso, no escuchaba "mas que la voz de su profundo resentimiento y de sus impetuosas pasiones". Con esto marchitaba los laureles de su gloria y aparecía ante el mundo como

<sup>15</sup> El examen económico y social de las guerras civiles, que apenas ha comenzado a hacerse en Colombia, no debería perder de vista la posición central de los conflictos con la Iglesia. O el hecho palmario de que los conservadores, en su alianza con la Iglesia, estaban en mejor posición que los liberales para interpretar creencias e instintos populares.

<sup>16</sup> *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá*, edic. facsimilar, Bogotá, 1978, t. V; "Idea general del estado presente de las cosas de Francia", t. IV, núm. 130, pág. 613.

*El espacio público mensajes, proclamas y discursos. Los voceadores (Grabado en madera tomado de: El Zancudo, Ed. Arco, Bogotá, 1975).*



un faccioso. En ese año y durante los dos años sucesivos, eran muy frecuentes las declamaciones sobre la intangibilidad de las leyes, amenazada por militares y clérigos reaccionarios. La exageración sobre el carácter intangible de la ley adquiría el aspecto de una consigna en toda ocasión que los santanderistas enfrentaban a “clericales”, “godos”, “serviles” o “militaristas”. En mayo de 1826, el fiscal de la Corte Superior de Justicia de Popayán denunciaba al provisor del obispado, un antiguo realista, por haber omitido un procedimiento legal <sup>17</sup>:

*...ha destrozado —declamaba— nuestro sagrado código fundamental y en cuanto ha estado de su parte ha roto el pacto social, ha destruido el sistema de gobierno adoptado en Colombia y, en fin, ha trastornado todo el gobierno político y civil que establecen las leyes...*

El mismo espíritu informaba el alegato de un oficial santanderista que reclamaba por una ofensa personal que le había infligido el intendente del Cauca, Tomás Cipriano de Mosquera <sup>18</sup>:

*¿Y será posible que esto haya sucedido en el siglo 19, en la República de Colombia, tierra de libres, foco de luz, nodriza de héroes y al traves de leyes que garantizan al hombre en convivencia? [. . .] Colombia está al borde e un sepulcro profundo el día que se viole una ley...*

Rufino Cuervo, otro civilista que actuaba de fiscal ante la Corte de apelaciones de Popayán en 1827 y 1828, declamaba en un tono casi idéntico, en un proceso político <sup>19</sup>:

*Circunstancia bien singular, de advertir que contra estos dos últimos no ha habido un proceso judicial; ¡horribles atentados! Es así que se salva la valla que ha puesto la ley al empleado público para el ejercicio de sus funciones y es así que se desacreditan nuestras instituciones celestiales. Si por un momento retrogradásemos a las épocas de las prescripciones de los verdugos españoles, sería allí y solamente allí donde encontraríamos entre nosotros atentados de tamaña magnitud...*

El enfrentamiento entre liberales y conservadores en el curso del siglo XIX fue la expresión de visiones parciales y complementarias de una sociedad escindida culturalmente. La esencia del discurso liberal, que se apoyaba en un culto abstracto de la ley, encontraba un desafío permanente en la visión organicista que provenía del orden social de la colonia y que podía pasar como un orden natural que engendraba deberes morales. En uno y otro caso aparecía una fisura real en la sociedad y una desconfianza mutuas entre las masas que integraban todas las castas y las elites criollas. La dialéctica entre una visión utópica y una visión realista, entre el imperio de la ley que debía aceptarse voluntariamente y la coerción de las “costumbres” que no podía abolirse de un plumazo, buscaba transacciones en las que se inscribe buena parte del repertorio político hispanoamericano: el caudillismo, el caciquismo, el clientelismo, etc. Estas formas aparecieron como el sustituto de una unidad imposible dentro del cuerpo social y para reemplazar la vieja cadena de fidelidades que culminaba en la figura del monarca. Con ellas se llenaba el vacío creado por la independencia en las formas de control social: el *continuum* entre lo privado y

<sup>17</sup> ACC., sign. 4.233.

<sup>18</sup> ACC., sign. 3.768.

<sup>19</sup> ACC., sign. 4.340.



*Tipo blanco e indio mestizo en la provincia de Tundama.*

lo público, la identificación de órdenes y jerarquías sociales con lo político y, de manera significativa, los privilegios corporativos monopolizados por ciudades y villas de españoles. Este monopolio había correspondido, en la esfera individual, a la categoría de *vecino*, aquel que tenía "casa poblada" y privilegios patrimoniales dentro de una ciudad. La generalización de estos privilegios se realizó elevando al rango de ciudades y villas a muchos sitios y parroquias que estaban antes subordinados a centros urbanos y confiriendo a sus habitantes el título de *ciudadanos*. Con esto, todos los que vivían al margen de la sociedad colonial, o que se habían excluido de la república cristiana, podrían reintegrarse a la república profana bajo el manto del concepto universal de *ciudadanos*.