

la convención de 1821 en la villa del rosario de cúcuta: imaginando un soberano para un nuevo país

María Emma Wills *

introducción

Este trabajo es un primer intento por cuestionar ciertas tesis¹ que explican el desenvolvimiento de la democracia en Colombia en términos de lo que no tuvo el país o de lo que le faltó para llegar a construir un régimen político realmente democrático. Desde estas miradas, la historia del país está plagada de ausencias y vacíos. Este tipo de explicaciones se funda sobre un contraste, a veces implícito, entre los procesos europeos o estadounidenses, a los que se le imputan virtudes y fortalezas, y el contexto latinoamericano cargado de carencias. La vía de entrada de este trabajo es distinta: la investigación se inicia desde la sospecha de que tanto en Europa y Estados Unidos, como en Colombia, las transiciones democráticas fueron producto de múltiples tensiones entre los mitos que inspiraron las respectivas revoluciones y un qué-hacer político post-revolucionario más aferrado al *statu quo*.

Según los análisis mencionados en el párrafo anterior, Europa y Estados Unidos llegaron a establecer regímenes realmente democráticos mientras los países latinoamericanos apenas si alcanzaron a autodenominarse por períodos democráticos aunque sus estructuras políticas reales no lo fueran. Desde esta perspectiva, las burguesías europeas, y en particular la francesa, y la sociedad norteamericana, habrían pasado por años de luchas sociales y políticas -escuelas de democracia- antes de que corrieran las voces de "libertad, igualdad, fraternidad", inspiradoras de las

* Polítoóloga, candidata aPh.D. en la Universidad de Texas. Investigadora del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional.

revoluciones democráticas². Por el contrario, estos mismos slogans habrían llegado a Iberoamérica sin "previo aviso" y habrían inspirado el movimiento independentista para luego superponerse a prácticas sociales y políticas de corte oligárquico, tradicional y autoritario. Por lo tanto, el proceso de la Independencia en América Latina habría dado origen a nuevas naciones implantando una incongruencia estructural entre el lenguaje democrático de sus instituciones formales y la práctica política real, de corte autoritario y exduyente. Desde estas mismas interpretaciones, esta incongruencia también se leerá como la consolidación de una fisura irremediable entre el formalismo de la ley y la práctica política real: las sociedades latinas, a pesar de los formalismos políticos democráticos -elecciones, derechos ciudadanos, militares bajo control civil-, se organizarían básicamente en torno a procesos informales de qué-hacer político. Estos procesos informales, de corte autoritario y oligárquico, no registrados por el lenguaje formal, serían los que realmente le imprimirían un sello particular a estas sociedades.

Dentro de esta tendencia continental, Colombia, a pesar de formalmente autodenominarse democrática, sería un país en la práctica autoritario, con un régimen y unos partidos clientelistas y unas instituciones patrimoniales. Entre sus lenguajes formales y sus prácticas informales no habría canales de comunicación sino mutuo desconocimiento. Colombia sería una nación constituida de manera esquizofrénica. Viviría bajo el sino de una desarticulación estructural entre sus niveles político e ideológico, y el nivel social.

Sin negar la viscosidad, o mejor la opacidad de la relación entre el lenguaje y la práctica política en Colombia, los nuevos avances de la investigación histórica y una mirada comparativa permiten replantearse las tesis sobre la incongruencia estructural³.

Por ejemplo, se puede señalar cómo el derecho que surge de la Revolución Francesa tampoco logra una convergencia perfecta entre ideal democrático y práctica política. Invoca la igualdad, pero ese enunciado igualitario no planea en los cielos sino que se inserta en un mundo concreto de desigualdades y asume poco a poco un sentido congruente con las estructuras de poder predominantes en el momento⁴. Por ejemplo, a los esclavos de Santo Domingo, colonia francesa en 1789, no se les concede el estatus de ciudadanos; y a las mujeres, los niños, los ancianos, los dementes y aquellos que no pagan impuestos ni tienen propiedad se les relega al papel de ciudadanos «pasivos». Ni en la Francia post-revolucionaria ni en la América Latina post-independentista, el proceso revolucionario reivindica una igualdad abstracta o la esencia platónica de un concepto trascendente. El grito de igualdad no tiene un sentido inmanente. Por el contrario, en ambos extremos del mundo ciertas palabras claves (democracia, igualdad, libertad) adquieren usos

congruentes con las reglas que rigen al mundo social del momento⁵. Sobre todo, tanto en Francia como en América Latina, los años post-revolucionarios fueron años convulsionados en los que distintas corrientes políticas se disputaron el contenido de las palabras-mito, las ideas-fuerza que dieron lugar a las nuevas repúblicas.

Por eso, a la inversa de las tesis que defienden la desarticulación estructural, este trabajo de investigación comienza desde supuestos distintos: cualquier innovación legal de envergadura se inserta dentro de una historia particular del propio Derecho⁶, de las concepciones jurídicas que lo han inspirado y del lugar que ocupa dentro de la sociedad. Además, la formulación de la innovación legal está impregnada por las concepciones, los prejuicios y las prácticas sociales que rigen a la sociedad en general.

Este trabajo, sin embargo, no se plantea abordar el problema entre lenguaje y práctica, o Derecho y qué-hacer social en su totalidad. Quiere más bien centrarse en la relación entre el discurso legal, y en particular sus concepciones de igualdad y de "pueblo", y el entorno social heredado de la colonia, en un momento clave para la invención de la nación colombiana -la Asamblea Constituyente en la Villa del Rosario de Cúcuta en 1821- cuando las guerras de la independencia estaban por concluirse. El objetivo no es develar los intereses ocultos que los constituyentes del siglo XIX esconden tras un lenguaje de igualdad universal sino demostrar cómo el lenguaje de la igualdad y las invocaciones al pueblo presentes en las discusiones constitucionales de 1821 están impregnadas por las concepciones jerárquicas heredadas de la época colonial. Más que hipócritas o maquiavélicos, los abogados constitucionalistas de la época eran seres atrapados en las concepciones y las reglas sociales que gobernaban al mundo colonial, con todas sus tensiones, sus paradojas y sus dilemas. De esta manera, se puede entender mejor cómo, con la Independencia, Nueva Granada rompe con España y su régimen monárquico, innova en ciertos aspectos pero también conserva rasgos del Antiguo Régimen. La Independencia aparece entonces como un proceso bastante contradictorio, hecho de avances y retrocesos, cargado a veces de los prejuicios socio-raciales del mundo colonial. Definitivamente a partir de 1821 la Gran Colombia ya no será una colonia de España ni invocará al rey como fuente de soberanía y autoridad. Se constituirá en república democrática. Sin embargo, el pueblo (sujeto fundante por excelencia de la democracia en la tradición que nace con la Revolución francesa) no será para los constituyentes enteramente soberano: se subordinará en primer término a sus representantes; y la igualdad entre ciudadanos vendrá enmarcada por esta diferencia/desigualdad, y por las jerarquías sociales del mundo colonial. No todos los habitantes que ocupan el territorio de la

Gran Colombia serán vistos como capaces de convertirse en representantes. Entre representantes y "pueblo" se configurarán barreras, y éstas barreras vendrán inspiradas por los prejuicios raciales de la época colonial⁷.

Para entender el papel central que esta asamblea desempeñó en la invención de la nación colombiana es necesario también tener en cuenta el lugar que el derecho ocupó en la época colonial. Más que desarticulación entre los formalismos legales y las prácticas políticas, la Ley en las nuevas repúblicas está constreñida por las ambigüedades que la caracterizaron bajo el régimen colonial: su omnipresencia en la vida cotidiana pero su impotencia para regular las conductas de los sectores sociales más poderosos; y su centralidad en el mantenimiento de una organización estructurada en torno a una jerarquía social basada en el lugar de nacimiento de las personas (criollos/españoles), y en la raza, la etnia y la categoría de casta.

Para probar que la innovación legal republicana se inserta dentro de una historia del Derecho y de las nociones y usos coloniales del concepto de pueblo, en la primera parte del trabajo se resumen las concepciones sobre el "pueblo" que enmarcaron las discusiones de los constituyentes (el contractualismo español, el discurso religioso sobre el pueblo de Dios y las ideas que inspiraron la Revolución francesa); en esta sección también se habla del lugar paradójico y ambiguo que la ley ocupó en los regímenes coloniales y se hace referencia a los criterios (raciales, étnicos, por lugar de nacimiento) que el orden colonial utilizó para organizar las jerarquías sociales. Más que describir aspectos puntuales, esta parte pretende relevar algunos rasgos generales del Derecho colonial. Estos rasgos se han extraído de literatura secundaria y no pretenden ser una fotografía detallada del Derecho en cierto período colonial. Más bien son trazos gruesos que adquieren relieve porque sirven para iluminar el significado de algunos de los debates de la Convención de 1821. Así, más que describir el lugar del Derecho en la época colonial, se trata de resaltar aspectos que sirven para interpretar la Asamblea de 1821.

Sólo luego, en una segunda parte, se exploran los debates de la Convención, sobre todo aquellos donde el "pueblo" se invoca como máximo referente. En esta parte, se demuestra cómo hubo un terreno común compartido por todos los constituyentes que permitió que estos hombres se sentaran a debatir y a engendrar nuevas repúblicas. Sobre este terreno común (la convicción de que una separación de España era necesaria e irrevocable) se oírían luego las voces de aquellos que invocaron al "pueblo" como actor, y las otras que lo percibieron apenas como un referente abstracto, visible y necesario para imaginar las democracias, pero invisible en los procesos de toma de decisiones. Estas tesis se han deducido de una lectura

detallada de los tres tomos de Actas del Congreso de Villa del Rosario que fueron recogidas y publicadas por el Banco de la República en 1989⁸.

1. heroísmo, traiciones y paradojas del contexto

Hasta hace poco la mayoría de las interpretaciones históricas del movimiento independentista en América Latina se referían a la Revolución francesa y a la independencia norteamericana como los eventos inspiradores de las gestas libertadoras. Poco o nada se vinculaban las tradiciones contractualistas españolas y su concepción de los derechos de los pueblos con el movimiento independentista. Tampoco se trazaba un hilo conductor entre la tradición legal colonial y las invenciones constitucionales postindependentistas. Sin embargo, de un tiempo para acá, los historiadores han empezado a reconocer, cada vez con mayor fuerza, las influencias del derecho español sobre la construcción legal republicana⁹. Además, en las nuevas interpretaciones históricas se pone de relieve el impacto de las concepciones del "pueblo" desarrolladas en España sobre la invención democrática latinoamericana. Pero, ¿cuál fue el lugar del Derecho en la empresa conquistadora? ¿Cuál el lugar del "pueblo" en la monarquía española?

1.1. el derecho, línea divisoria entre conquistadores y "bárbaros"

El Derecho ha sido en muchas ocasiones presentado como irrelevante para comprender el mundo colonial dada su supuesta ineficacia en regular la conducta de los conquistadores. Sin embargo, el lugar que ocupó en la empresa conquistadora no es tan fácilmente encasillable. El ritual del Requerimiento parece ser un buen comienzo para desentrañar el lugar paradójico que el derecho ocupó en la Conquista y en la institucionalización de la organización colonial. Tal vez es en él que mejor se vislumbra el lugar central, entre alucinante y desreal¹⁰, que ocupa el derecho en toda la empresa conquistadora. Según lo estipulado por ley, al llegar los españoles a tomar posesión de nuevas tierras, un notario leía a las poblaciones indígenas (que no hablaban español) las intenciones de España de convertirlos en buenos cristianos. Si los indígenas se acogían mansamente a los propósitos evangelizadores, la Corona se comprometía a protegerlos, a ellos y a sus familias, de las guerras y la codicia (¿de quiénes?). Por el contrario, si los indígenas rehusaban aceptar la palabra de Cristo, España juraba emprender contra ellos una guerra santa. Lo sorprendente, como bien lo señala José Gutiérrez, es que los españoles se atuvieran al ritual así fuera insensato, como si éste tuviera algún poder de encantamiento o justificara con su sola ejecución la crueldad y la barbarie que se desata-

rían luego¹¹. Los españoles no solo parecían leer el Requerimiento inspirados por una mentalidad instrumental -necesito buena conciencia para emprender una guerra- sino también impulsados por la necesidad de rendirle tributo al Derecho como la entidad por excelencia que regula las conductas del mundo social. Sin ese Derecho, la empresa conquistadora perdía un mínimo sentido ordenador y se convertía en una multitud de acciones inconexas, ejecutadas por hordas de hombres exclusivamente inspirados por una codicia ilimitada. Si España conquistaba era también en nombre de un proyecto civilizador. Sin la ley, el proyecto perdía su manto de civilización y se convertía en una sumatoria de acciones bárbaras, nada distintas de aquellas que los españoles le imputaban a los infieles. Sin la ley, el español se asemejaba demasiado al estereotipo de poblaciones bárbaras que él mismo había inventado. El Requerimiento restablecía en medio de la violencia de la conquista un símil de orden y una frontera entre conquistados y conquistadores.

Las «Capitulaciones» son otro ejemplo de la necesidad de regular, codificar y dejar constancia legal. Esos contratos firmados entre conquistadores y Corona convertían a la conquista en una empresa semi-privada y semi-oficial donde el monarca concedía ciertas prerrogativas de Estado a los conquistadores y en contrapartida éstos se comprometían a compartir con la monarquía partes del botín (el Quinto Real) y aceptaban seguir ciertas reglas¹².

En ambos rituales (los del Requerimiento y el de las Capitulaciones) se plasma la fascinación de los españoles por lo escrito. En América, al lado de la Cruz y del guerrero, siempre desembarcó el notario, y es en el acta escrita que queda definitivamente ejecutada la conquista. Este evento ciclónico sólo adquiere presencia histórica cuando queda plasmado en el papel. Y es el papel el que, luego del caos, restaura un símil de orden.

1.2. el pacto entre monarca y pueblos

Para comprender el lugar que ocupará el Derecho en la época republicana y la forma en que el "pueblo" fue invocado como sujeto instaurador de los regímenes postindependentistas, también es necesario desglosar la concepción de "pueblo" que se manejó durante la colonia. Mientras en las colonias se implantan los rituales desreales pero necesarios del Derecho, en España se desarrollan una serie de reflexiones en torno a la relación entre el poder del monarca, las leyes divina y humana, y los derechos y costumbres de los pueblos¹³. Para los teólogos españoles el reto se halla en definir la forma que debe asumir el justo gobierno. Sus reflexiones en realidad rompen con las concepciones absolutistas del poder monárquico y de-

fienden la idea de que la legitimidad de un gobierno se funda en el consentimiento de los pueblos y no en la voluntad arbitraria del monarca. El poder reside en los derechos y titularidades de los pueblos y son ellos quienes personifican la voluntad divina en la tierra. Por eso, las relaciones entre soberano y súbditos son "vínculos obligantes" en el que el poder del monarca se encuentra limitado por «la comunidad, la Iglesia y el derecho de gentes»¹⁴. Las teorías van más lejos aún, justificando la insurrección popular cuando el monarca no cumple con su parte del contrato y atenta contra el derecho común¹⁵.

Es de recalcar que esta tradición no se refiere al "pueblo" como un sujeto abstracto o una idea-fuerza genérica. En realidad, esta corriente habla más bien de "pueblos" y al referirse a ellos está señalando, más que construcciones abstractas, realidades concretas. Pueblos son los villorrios y ciudades esparcidos por el territorio ibérico. En cada uno de estos pueblos, sus gentes han desarrollado usos y costumbres que deben ser respetadas por la autoridad monárquica central. La interpelación a los pueblos exige entonces que el centro (el monarca) respete la diversidad de tradiciones y derechos que las gentes han construido a lo largo de los años en sus sitios de residencia¹⁶.

1.3. el "pueblo" como el pueblo escogido de dios

Pero las concepciones de "pueblo" no sólo remiten a la relación monarca-gobernados. El concepto de "pueblo" puede ser leído también bajo otro registro, aquel desde el cuál se marcan fronteras entre unas comunidades que trascienden el villorrio o vecindario, y que se definen frente a otras comunidades por la fe que profesan. Así, mientras por un lado en España se proclama a los pueblos como portadores de derechos legítimos, por otra parte la Iglesia y la Corona emprenden una guerra santa contra judíos y moros. Los pueblos, por lo visto, no están constituidos por todos las gentes que moran en la Península Ibérica sino exclusivamente por aquellos habitantes que se identifican con la, religión de Cristo y le juran fidelidad eterna a la Santa Iglesia Católica. No todos los habitantes del reino son parte del pueblo de Dios. Por eso, a la par que se desarrollan las teorías contractualistas, la monarquía y la Iglesia levantan una institución como la Inquisición y empiezan a hablar de un colectivo (el pueblo de Dios) que se distingue de otras colectividades por su "pureza de la sangre".

Como bien lo señala Elisabeth Kuznesof, esa pureza de sangre, en principio asociada a la pureza religiosa (cristianismo), se convierte poco a poco en un concepto

que construye la imagen de un pueblo asemejado a una etnia y de una etnia en particular, la de los cristianos peninsulares. A los cristianos peninsulares se le imputa entonces el ser portadores de La Religión (con R mayúscula) y se les atribuye la capacidad de comportarse civilizadamente¹⁷. Todos los "otros", por contraste, son percibidos despectivamente, como etnias inferiores e incivilizadas, obviamente excluidas del pueblo de Dios, también evocado por las teorías contractualistas. De esta manera, la espada, la cruz y el notario llegan a América con el propósito de cristianizar almas, extraer riquezas y purificar la sangre de los conquistados. Sin embargo, en ese momento, conquista y contractualismo se entrelazan de manera contradictoria. Ambos deben enfrentar preguntas cuya respuesta es incierta. Sobre todo tienen que responder a un interrogante fundamental: ¿cómo deben ser entendidos esos otros, de piel canela y cuerpo liso, que "van desnudos [y] no conocen ni pesos ni medidas"¹⁸? ¿Deben ser ellos incluidos en ese pueblo invocado por la Iglesia católica? Estos habitantes de otras comarcas, también reunidos en colectivo, ¿son también portadores de derechos y titularidades, gestores de usos y costumbres a ser respetados por el poder del monarca?

En principio la respuesta es clara: no, puesto que estas etnias no son cristianas. Ya vimos como el concepto de "pueblo" se mezcla con las nociones de religión y raza de su época. Sin embargo, en la medida en que las etnias que habitan las tierras americanas se convierten al cristianismo, la respuesta se torna más compleja.

Por eso, en 1540, irrumpe la "Discusión de Valladolid", evento que condensa la contradicción. Por un lado, Juan Ginés de Sepúlveda arguye que las poblaciones aborígenes deben ser dominadas por la raza civilizada (Españoles o sus descendientes), a sangre y fuego si es necesario, puesto que «lo perfecto debe dominar lo imperfecto»¹⁹. Por otra parte, Fray Bartolomé de las Casas, en su *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, describe las atrocidades llevadas a cabo por los conquistadores y convierte a los indígenas en la personificación de Dios en la tierra.

Su defensa invierte la relación implícita en los primeros avances colonizadores de la conquista: son los conquistados quienes son portadores y ejecutores de los mandamientos divinos mientras los conquistadores llevan tras de sí destrucción y crueldad²⁰.

A raíz de la defensa apasionada de Fray Bartolomé de las Casas, Carlos V, rey de España, expide las Leyes Nuevas y convierte así a los conquistados en *vasallos* de la Corona. Sin embargo, estas leyes, que pretenden proteger a los indígenas, no logran realmente regular la conducta de los criollos poderosos. En 1593, la población indígena ha sido mermada por la guerra, las epidemias, la sobre-explotación, los suicidios en masa y la infertilidad, y sólo representa el 10% de la que existía en 1550²¹

1.4. las paradojas del derecho en la época colonial

De esta ineficacia del Derecho para proteger al indígena emerge el proverbio de que "las leyes [en Hispanoamérica] se dictan pero no se cumplen". En el fondo, esta tensión entre los propósitos de la Corona y la práctica muestran los intereses contradictorios y a veces irreconciliables que inspiran la Conquista: por una lado, la ley debe promover los intereses de la Corona (extracción de riquezas de las colonias basada en la explotación del indígena y luego del esclavo negro) y, por otro, tiene que mantener vivas las nociones que justifican la conquista (cristianización y salvación de las almas de las poblaciones avasalladas) y, por último, debe garantizar la lealtad de los conquistadores a la Corona atribuyéndoles ciertas prerrogativas. La legislación, tratando de reconciliar estas tres motivaciones, aparece entonces como una iniciativa que "busca la cuadratura del círculo"²². Los criollos, tan lejos de la Corona, rompen impunemente la ley y hacen a su antojo.

Sin embargo, paradójicamente, esa misma ley es el cimiento sobre el cual se levanta el edificio de la sociedad colonial. Al fin y al cabo la ley regula, según los criterios raciales y étnicos de la época, quién está sujeto a la mita, la encomienda, el tributo (indígena)²³; quién puede ser sometido a la esclavitud; quién puede o no puede ocupar un cargo; quién tiene licencia para desempeñar ciertos oficios o tiene derecho a enlistarse en las filas de la milicia. La ley, invisible en cuanto a lo que se refiere a la protección del indígena o impotente en cuanto a limitar las conductas de los conquistadores, se torna omnipresente en los otros aspectos de la vida social. No sólo se inmiscuye en las actividades económicas sino que termina incluso regulando hábitos, vestimentas, festividades y arquitectura²⁴. Por esta razón, quienes perciben la ley como inoperante en las colonias sólo cuentan un lado de la historia. En realidad, la ley y el litigio ocupan un lugar central en la vida cotidiana de los habitantes de Latinoamérica²⁵.

La ley, como ya se mencionó, organiza profesiones y oficios, impuestos y encomiendas, y atribuye roles y posiciones dentro de la jerarquía colonial a ciertas categorías sociales. Esta atribución de roles y distribución del poder y la riqueza se articula alrededor de los principios jerarquizantes y excluyentes de la época. El lugar de nacimiento y supuestamente la raza determinan el lugar de las personas en la pirámide social. Los españoles nacidos en la península Ibérica ocupan los cargos más altos de la burocracia colonial. Los criollos descendientes de españoles son excluidos de estos cargos bajo el criterio del nacimiento. Luego, entre estas élites y los demás grupos se erige una barrera de clase: artesanos, colonos pobres, indígenas, mulatos, zambos, negros pertenecen a un mundo juzgado por los de arriba como inferior. Esta barrera, aunque no estipulada por la ley, opera sutil pero eficazmente.

Otra paradoja del Derecho colonial es que, a pesar del lugar central que ocupan las categorías raciales en su andamiaje, la ley nunca las define claramente. En esto, la Corona asume que existe una transparencia entre las categorías del Derecho (indígena, mestizo, zambo, negro, blanco, criollo) y los fenotipos a las que ellas aluden. Esta transparencia es a todas luces una simplificación de una realidad mucho más compleja, producto del cruce de razas y del hecho de que un alto porcentaje de la población indígena, a pesar de conservar sus rasgos fenotípicos, se mimetiza y se confunde con la población mestiza cuando migra y vive en los villorrios y vecindarios de blancos²⁶.

Las barreras entre las categorías sociales utilizadas por el Derecho tienen una textura borrosa, ambigua, una porosidad que lleva a que cada caso se tenga que resolver de manera casuística. Esta ambigüedad también propicia una continua negociación²⁷: en la medida en que no hay claridad sobre los criterios, cada transgresión de la regla es factible de ser negociada.

Aquí, de nuevo, emerge otra paradoja del derecho hispano. Por un lado la indefinición de sus categorías sociales lo convierte en negociable, por otro lado el mestizaje y el cruce de sangres lo transforma en el único dispositivo por el cual la sociedad colonial se sostiene. Es el derecho, con sus ambigüedades y su porosidad, el que en últimas determina la posición de las personas y engendra un orden social colonial.

Pero, ¿cómo afecta este desarrollo del derecho colonial los conceptos de "pueblo" de la tradición contractualista hispana? Ya se habló del Debate de Valladolid. Recordemos que desde una perspectiva, el "pueblo", el de Dios, se personifica en las etnias indígenas, y desde la otra orilla el "pueblo" se convierte en el pueblo blanco, hispano, católico, civilizado. De esta manera, el "pueblo" adquiere connotaciones que le hacen equivalente con la raza.

Sin embargo, más allá de las connotaciones racistas o idealizadas, el "pueblo" como mito transgrede las barreras que los discursos de las élites le imponen e inspira luchas sociales, sobre todo hacia el final del siglo XVII. Por ejemplo, según Phelan, el movimiento de los Comuneros, en Nueva Granada tiene como base de su inspiración la tradición contractualista populista española: los comuneros se rebelan contra los nuevos impuestos que la Corona pretende imponer inspirados en un sentido de la justicia proveniente de esa tradición. Las nuevas reglas impulsadas por los Borbones infringen derechos y titularidades, costumbres y usos que los vecinos de la Nueva Granada no están dispuestos a perder.

Pero aun estas luchas inspiradas en la tradición contractualista ibérica no crean un sujeto unificado. El "pueblo" que se pone en marcha en el movimiento comunero no es uno, homogéneo y unívoco. Por el contrario, ese "pueblo" adquiere distintas connotaciones según quién lo enuncie. Por esta razón, en 1781, durante la rebelión comunera hubo coplas y cantares tan disímiles. Por un lado las élites criollas proclamaban:

¿Por qué razón a gobernarnos vienen
De otras regiones malditos nacionales?
¿Pero, cómo si no eres propietario, así intentas del país la destrucción?²⁸

Y por la otra orilla, el cantar popular responde:

El rico le tira al pobre,
al indio, que vale menos,
ricos y pobres le tiran
a partirlo medio a medio²⁸.

1.5. la revolución francesa : un nuevo registro de "pueblo"

La Revolución francesa transforma de manera profunda la relación pueblo-Derecho. La Declaración de los Derechos Universales del Hombre y del Ciudadano le añadirían al concepto de "pueblo" otra matriz de interpretación. Según este nuevo referente interpretativo el "Pueblo" adquiere un sentido universal. Frente a las definiciones que circunscriben al "pueblo" a los adeptos de una religión o en otros casos a un vecindario se alza entonces un mito-evento que da vida a una nueva noción de "pueblo": el "pueblo" como Sujeto de la Historia y como actor fundante de una democracia. La Revolución en el fondo proclama el derecho del "pueblo" a gobernarse a sí mismo y a decidir sobre su propio destino. Ya no se trata, como en la tradición hispánica contractualista, de imaginar a los "pueblos" como el alter del monarca. Se trata por el contrario de erigir al "pueblo" en monarca, de invertir las relaciones políticas y proclamar que quienes hasta ahora habían obedecido, hicieran gobierno, dictaran leyes y ejecutaran decisiones. Con razón, el mito-evento de la Revolución francesa ha sido visto como un suceso que establece una ruptura con el pasado monárquico. Pero, mal se haría en comprender esta ruptura como la creación ipso Jacto de un sujeto-pueblo universal y compacto. Así como el "pueblo" del contractualismo

español asume usos particulares según el contexto y el momento, de la misma manera el mito del "pueblo" en la Revolución francesa, cuando se cristaliza, termina incluyendo a unos y excluyendo a otros. A las mujeres, interpeladas al principio como ciudadanas, al poco tiempo se les atribuye el rol de "ciudadanas pasivas", aquellas que como los ancianos, los niños, los locos, y los no-contribuyentes, deben ser protegidos por el Estado, pero no pueden votar en elecciones, ser elegidos o elegir. En otras palabras, se les devuelve a su rol anterior de vasallos, pero esta vez no del monarca, sino de una mayoría que los excluye²⁹. Por lo demás, la Asamblea Constituyente en Francia niega declararse explícita y públicamente contra la esclavitud y apoyar la rebelión que se gesta en Santo Domingo durante esos años³⁰. Así, la idea fuerza de la Revolución Francesa -el "pueblo" al poder- se restringe poco a poco, y la Asamblea Constituyente en Francia, con su silencio, permite la continuación de relaciones sociales inequitativas e injustas en sus colonias. Lo que comienza siendo un sueño universal, en la práctica termina revistiéndose de visos corporativos, de clase o de raza. La Declaración Universal, que en principio cobija a todos los hombres (¿y mujeres?) poco a poco reconstituye un mapa donde los unos son ciudadanos plenos, mientras los otros son, o abiertamente excluidos o se les atribuye una posición pasiva y subordinada.

1.6. las distintas aserciones de "pueblo" y sus efectos en el movimiento independentista

Estas concepciones distintas de "pueblo", unas que lo identifican con el conjunto de villorrios y ciudades con sus derechos y costumbres colectivas particulares, otras que lo ven como Sujeto Soberano gestor de la historia y fundamento de la democracia, se mezclan en América Latina a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX y se convierten en terreno propicio para que se gesticone el movimiento independentista. Sin embargo, el parto de la Independencia es largo, no sólo por las resistencias que ofrece la Corona Española sino porque gestar un movimiento con unidad de propósito toma, en las colonias como en la mayoría de los casos, años de negociaciones y concesiones entre las diferentes élites, y entre élites y sectores subalternos.

Sin embargo, en lo que al "pueblo" se refiere, desde 1810 las élites criollas empiezan a dividirse en dos corrientes con visiones enteramente opuestas. En ese año, en Nueva Granada por lo menos, se dan los primeros pasos de revuelta contra la Corona. En Santafé de Bogotá, el 20 de julio los patricios buscan formar una junta

de notables que enfrente a las autoridades españolas. Sin embargo, cuando la iniciativa de los patricios criollos está a punto de fracasar, "José María Carbonell..., acompañado de un grupo de estudiantes y de amigos, se encaminó a los arrabales de Santafé, a las míseras barriadas de extramuros donde habitaban... gentes desesperadas y míseras, y las invitó, con su extraordinaria elocuencia, a trasladarse al centro de la ciudad para solicitar no una Junta de Notables sino Cabildo Abierto... Hacia las siete de la noche, en la pacífica y casi tranquila Santafé, comenzó a oírse un rumor sordo, el rumor de las multitudes... Los ánimos -dice el Diario Político- parecían que tomaban nuevo valor con las tinieblas. Olas de pueblo armado refluían de todas partes a la Plaza Principal; todos se agolpaban al Palacio y no se oye otra voz que ¡Cabildo Abierto! Junta!"³¹.

En Cartagena, el mismo año, también se produce la misma división: por un lado se agrupan los patricios buscando negociar con las autoridades españolas sin movilizar a los sectores populares, y por otro los habitantes de los barrios de Getsemaní, artesanos, negros libertos, escribanos, judíos, se unen convocados por Gutiérrez de Piñeres pidiendo instituciones de corte más popular.

En ambos casos, las élites patricias necesitan el apoyo de los populares para poner en jaque a las autoridades españolas. Una vez ganan algunas concesiones, estas mismas corrientes emprenden la desarticulación sistemática del movimiento popular o su control, aprisionando o asesinando a sus líderes, clausurando sus lugares de reunión y prohibiendo cualquier intento de organización popular.

Antes de entrar a analizar las actas de la convención de Cúcuta es necesario mencionar que en 1810 no todas las élites criollas buscaban la Independencia de España. Unos grupos tan sólo querían mayor participación y acceso a los altos cargos de la burocracia española. Por lo general, estos sectores se aglutinaban alrededor de concepciones monárquicas constitucionalistas. A la vez que buscaban mayor autonomía, proclamaban su fidelidad al rey Fernando. Otras corrientes, más radicales, ya vislumbraban la posibilidad de un rompimiento con la Corona y el establecimiento de repúblicas independientes. Estos últimos se dividían en demócratas patricios y plebeyos. Pero además, unos soñaban con fundar regímenes democráticos y centralistas, mientras otros luchaban por establecer federaciones. Todos, sin embargo, invocaban al "pueblo" como fundamento de sus iniciativas.

Recapitulando, en esta primera parte se ha querido demostrar que el Derecho ocupó un lugar central en la conformación de la sociedad colonial hispanoamericana. Por un lado, los conquistadores, luego encomenderos y más tarde hacendados, se ciñeron muy poco a las restricciones que la Corona intentaba imponerles para proteger la vida de sus vasallos indígenas. En este aspecto, el Derecho no tenía capacidad coercitiva. Las élites lo podían romper sin incurrir en sanción alguna. Pero, por otra parte, estas mismas élites le rendían pleitesía a la Ley, siguiendo rituales alucinantes como los del Requerimiento con el fin de aferrarse a la sensación de vivir bajo un símil de orden.

No sólo eso. El Derecho, a pesar de ser ineficaz, era la institución gestora de la organización colonial. Dividía a la población según criterios de raza, etnia, o lugar de nacimiento en profesiones y oficios, y le concedía a ciertas categorías unos privilegios mientras a otras le imponía impuestos y trabajos forzados. Sin la ley, estas categorías hubiesen sido difíciles de establecer y de reproducir, sobre todo teniendo en cuenta que el mestizaje -cultural o biológico- hacía más porosos los contornos entre las razas. A pesar de su importancia para el sostenimiento de la organización colonial, el derecho hispano no definió rigurosamente sus categorías raciales. Los límites entre categorías eran porosas y ambiguas. Sin embargo, las élites estaban fuertemente separadas de los de «abajo» por límites que tenían texturas duras y sólidas. Por otra parte, el Derecho se inmiscuía en muchos aspectos de la vida en sociedad. En las colonias, el litigio, más que ser una excepción, fue una actividad ordinaria en el flujo regular de la vida cotidiana.

A la par que el Derecho fue ocupando un lugar paradójico en la organización social colonial, la imagen del mito-pueblo que impregnó ese derecho también fue cambiando según las circunstancias. Los pueblos, dentro de la tradición contractualista española, no fueron concebidos como recipientes pasivos de las políticas reales. Por el contrario, el pensamiento hispano les otorgó un rol activo frente al poder del monarca. Por otra parte, el sentimiento de cruzada que inspiró también la Conquista se fundó en una imagen del Pueblo de Dios, que excluía a los no-cristianos, judíos y moros, y fue adquiriendo connotaciones de pueblo como raza, estableciendo claras fronteras frente a indígenas y negros. Con el mestizaje y la conversión de judíos, indígenas y negros al catolicismo, el concepto excluyente de "pueblo" se vio en aprietos. Entonces, más que excluir, el "pueblo" se dividió en categorías, jerarquizadas y racionalizadas a través de los criterios que operaban a través del derecho colonial.

La Revolución francesa, que trascendió las fronteras europeas e inspiró a algunas de las élites hispanoamericanas, otorgó una nueva connotación al concepto de

"pueblo" para que este asumiera visos de "universalidad". En principio, todos los hombres (!), como individuos libres e iguales, se asociaban y conformaban al "pueblo" como sujeto soberano. Sin embargo, ni en Francia, ni en América Latina la universalidad incluyó realmente a todos los individuos. En ambas partes del mundo, el "pueblo" asumió connotaciones congruentes con las estructuras de poder - las mujeres, los no-contribuyentes, los esclavos, los dementes, los locos y los niños quedaron por fuera del pueblo soberano.

De esta manera, en el movimiento de Independencia se cruzaron, no siempre de manera explícita, distintas concepciones de "pueblo" (o "pueblos"), no todas ellas congruentes entre sí. Además de los distintos registros desde los que se leía la invocación al "pueblo", el Derecho siguió siendo eje fundamental de la organización social, a pesar de su incapacidad para regular la conducta de los poderosos.

2. la convención de villa del rosario en 1821: la invención de un "pueblo", un país, una democracia

En 1821, en la Villa del Rosario de Cúcuta, 57 hombres se dieron cita para darle vida a un país mientras en otros lugares de la Nueva Granada y de la Capitanía de Venezuela se oía aún el crujir de los cañones. La villa apenas contaba con 3000 habitantes «y poco más o menos 200 casas, la mayor parte de teja, pero de mal gusto y sin comida»³². Sólo trece días antes de clausurarse el congreso, el primero de octubre de 1821, los realistas sitiados en Cartagena capitulaban frente a las fuerzas libertadoras.

Durante los seis meses que duró la Convención, varios constitucionalistas cayeron enfermos y otros tantos se quejaron por la falta de recursos y remuneración, hechos que ponían a sus familias en muchos casos en una situación de emergencia económica. A pesar de las dificultades y de las incomodidades físicas, la mayoría de los miembros de la convención persistió en su empeño. La tozudez de los participantes en producir una constitución sólo se entiende si se tiene en cuenta el lugar privilegiado -y paradójico a la vez- que ocupa el Derecho en el mundo colonial. Estos hombres sentían que el texto constitucional engendraría un país con instituciones propias y que por tanto, al producirlo realmente, ellos estaban "haciendo historia".

En esta segunda parte del trabajo se realzan dos ideas fundamentales. En primer lugar, se busca mostrar cómo entre el orden colonial y el orden republicano hay continuidades, o más precisamente entrelazamientos. Las revoluciones, más que

producir cortes históricos, insertan elementos nuevos dentro de contextos cargados de tradiciones. La innovación legal democrática -la soberanía popular, el "pueblo" como fuente de autoridad, la proclamación de la igualdad y la libertad como derechos inalienables de los ciudadanos, la división de poderes, el voto como mecanismo de elección de los mandatarios-, a la vez que introduce elementos nuevos, se entrelaza con las visiones y los prejuicios del mundo colonial. Así, leyendo las actas de 1821, se tiene la sensación de estar en presencia de un espacio lleno de voces moderadas por el peso de la herencia colonial, donde sólo de vez en cuando resalta una opinión inspirada por una idea verdaderamente novedosa, en clara ruptura con el pasado. Esta posición moderada o incluso conservadora se hace aún más palpable cuando los constituyentes discuten sobre el futuro del esclavismo o la posición de los indígenas y las mujeres dentro del nuevo orden republicano, o invocan de manera histriónica al "pueblo", para luego negarle una voz propia en los procesos institucionales de toma de decisiones.

Además de resaltar la manera en que lo viejo se entrelaza con lo nuevo, se quiere evidenciar los puentes que existen entre las discusiones formales y el mundo informal. Más que fisura, entre derecho y práctica social se producen complicidades. Esto se demuestra a través del lugar que se le va asignando al "pueblo" dentro del nuevo régimen republicano. En las discusiones sobre quiénes son electores, quiénes representantes, quiénes pueden participar en las discusiones sobre la ley, se vislumbran dos posiciones claras: aquellos que defienden el statu quo y quieren conservar un espacio particular para los patricios criollos, y aquellos que buscan construir una relación más horizontal entre "pueblo" y representantes. Cuando se analizan las discusiones de 1821 para desentrañar las concepciones de "pueblo" se observa cómo un régimen se pone en pie a partir de las fronteras que se van creando: en este caso entre quiénes se ubican arriba (representantes) y quiénes se ubican abajo (pueblo representado), y quiénes se incluyen en los espacios decisorios, situándolos en un "adentro" (quiénes pueden acceder a cargos burocráticos o de representación), y quiénes son excluidos y son puestos en un "afuera". A través de estas líneas, el "pueblo", como mito-sujeto universal, de nuevo se fisura según los contextos y los usos. En lugar de ser uno y universal, el "pueblo" adquiere distintas connotaciones y roles que jerarquizan, y excluyen e incluyen a unos y otros. Así, el lugar que se le asigna al "pueblo" en la nueva constitución le hace eco a las estructuras sociales.

Para demostrar estas dos ideas -por una parte que el pasado colonial desborda sus fronteras e impregna el Derecho republicano, y por otra parte que las jerarquías y exclusiones sociales se reflejan en las decisiones constitucionales-, las discusiones

sobre la convención se organizan alrededor de cuatro temas claves: esclavitud, indígenas, mujeres y pueblo (en particular la relación que se estipula entre representantes y representados).

2.1. la esclavitud: pocas invocaciones a la igualdad, muchas a la propiedad

En primer lugar es necesario resaltar el hecho de que la discusión sobre la abolición de la esclavitud es introducida en la Asamblea, no por uno de los constituyentes, sino por el propio Libertador Simón Bolívar. El, con toda el aura de su gloria, hace un llamado a la Asamblea para que decreta la abolición de la esclavitud argumentando que los pueblos que marcharon a la guerra no concibieron la Independencia como un proyecto de emancipación para conservar "las ventajas y las comodidades de una sola clase de hombres y familias" (T.I, p. 107).

A pesar de que el Libertador sugiere la abolición de la esclavitud, los constituyentes, con contadas excepciones, no están dispuestos a decretarla. Sólo aprueban la libertad de partos, y aun esa libertad de partos la conciben con restricciones. Los hijos de esclavas deberán retribuirle a los dueños con "sus obras y servicios...hasta la edad de 18 años cumplidos" los gastos de su crianza. El decreto prohíbe -eso sí-el comercio de esclavos y establece un fondo de manumisión creado en parte con el impuesto que el Estado recauda de las herencias.

El destino de los esclavos no es discutido sino en relación a la ley de manumisión y a las deserciones de las que se les acusa. Cuando se discute el derecho al voto no se les menciona directamente, pero implícitamente se les excluye. Según el artículo 15 de la Constitución, sólo serán sufragantes parroquiales los colombianos; y colombianos sólo pueden ser los "hombres libres nacidos en el territorio de Colombia y los hijos de éstos" (T. 3, p. 292 y 293). De esta manera, quienes habitan el territorio colombiano en calidad de esclavos ni siquiera son incluidos en la comunidad política en calidad de electores sino que de un plumazo se les deja por fuera. Obviamente cuando se trata de engrosar las filas del ejército libertador, estos mismos hombres, excluidos en principio de la posibilidad de elegir, reaparecen en escena. En contrapartida de sus servicios militares se les ofrece la libertad. Desde esta perspectiva, para los descendientes de africanos la libertad no es un derecho inalienable y natural sino un privilegio que se adquiere, ya sea a través de su participación en la guerra o de su pago. Más que un derecho, para los esclavos, la libertad es una mercancía porque ellos a su vez son percibidos como mercancía.

Esta concepción de la libertad como una condición que se compra guiará la mayoría de las discusiones sobre la manumisión de esclavos. Muchas horas pasarán los constituyentes tratando de establecer cuánto exactamente deberá pagar un esclavo a su amo para comprar su libertad y cuántos años deberá trabajar gratis para retribuirle los gastos de su crianza³³.

Por ejemplo, el Sr. Briceño invoca el derecho de propiedad y aduce que hay que hacerle justicia a los amos de esclavos: "esa parte desgraciada y compasible... [y] abogar por la parte más débil en esta discusión [¡la de los amos!]... [argumentó que] jamás se debe hacer un mal por hacer un bien, que al propietario que se le privaba de una parte legalmente adquirida, aprobada por todas las naciones de la tierra en el transcurso de muchos siglos [se le hacía una injusticia]..." (T.I pp. 227, 228).

En este sentido quienes defienden los intereses esclavistas enmarcan las discusiones dentro de los supuestos que guiaban al mundo colonial -la esclavitud es natural y emana del derecho de propiedad y del derecho de la guerra.

Desde la otra orilla, quienes defienden la abolición de la esclavitud primero invocan, no el derecho natural, sino las normas que emergen de los principios cristianos. Pero de igual manera lo hacen sus opositores. Para el Sr. Méndez, la esclavitud no va en contra de los preceptos cristianos porque uno de los apóstoles "aconsejó al esclavo Filemón volviese al servicio de su amo" luego de escaparse y adujo que la Iglesia jamás ha condenado a los poseedores de esclavos. Por el contrario, el Sr. Santamaría sostuvo "que nuestra religión es de paz y consuelo, dulce y muy suave, que había sancionado el principio de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo, y que éste precepto era eludido por quien conservaba en la esclavitud a su prójimo" (T. 1, p. 219).

La defensa de los esclavos se hace en un primer momento en nombre de los principios cristianos y no del derecho natural. Los promotores de la abolición comienzan su defensa invocando los preceptos religiosos, la fraternidad entre prójimos y sólo más adelante introducen el argumento "moderno" de que la condición de hombre-individuo y la condición de esclavo son antagónicas.

En el acta del 6 de julio, cuando el tema de la esclavitud ya se ha venido discutiendo durante dos días, el Sr. Estévez argumenta que "no puede haber propiedad sobre un hombre [porque] el derecho de libertad de cualquier individuo es absolutamente inajenable", concepción que lo lleva a pedir "que se manumitan los esclavos sin necesidad de indemnización" (T.I, p. 240). A este llamado, el único que

explícitamente se hace durante toda la convención para que los esclavos sean liberados sin que los amos reciban ninguna retribución, le responde el silencio de los demás constituyentes. La propuesta ni siquiera llega a ser discutida.

En el acta 64 del 5 de Julio, Félix Restrepo hace una vibrante defensa de la humanidad de los esclavos, rompiendo explícitamente con los supuestos del orden colonial y enmarcando el debate realmente en términos novedosos. Por su importancia, lo reproducimos a continuación: "se decía vulgarmente que los esclavos eran malos por naturaleza y que si se les daba la libertad era exponerlos a ser peores; pero que esta maldad que se les atribuía era un defecto necesario y una forzosa consecuencia de su misma esclavitud, y con este motivo analizó los principales delitos en que incurrían, los cuales redujo a cinco...estos delitos sólo provienen de la ignominiosa esclavitud \y por eso] el modo de evitar que incurriesen en ellos era restituirlos a la libertad que les dio la naturaleza, [y] prosiguió haciendo ver que los amos ejercían los tres poderes: legislativo, ejecutivo, judicial; que era ocioso consignar en la Constitución que en la República de Colombia estaban separados los tres poderes pues gran parte de los individuos que la componen sufren en el silencio la tiranía de unos amos que los tienen reunidos; que hasta ahora la esclavitud se había tenido por legítima o por la venta que hace el individuo de su propia libertad, o por el derecho de la guerra, cuando ambos títulos son diametralmente opuestos al derecho natural; y que jamás deben tener efecto alguno en la sucesión porque nadie es dueño de enajenar su libertad así como no lo es de disponer de su vida, y porque la guerra solo da la facultad de matar al enemigo en lo reñido de la acción pero de ningún modo de esclavizar de por vida al vencido, y mucho menos a su generación; que el derecho de propiedad que se alega por los amos no existe de manera alguna, pues es bien sabido el reprobado manejo con que se arrancan los esclavos de su país natal en la costa de África...que la esclavitud se opone vigorosamente al progreso y fomento de la agricultura, cuando la libertad coopera a hacerla florecer...y concluyó ser de dictamen que la libertad de los hijos de esclavos debía obrar desde la instalación del congreso y no desde el día de la sanción" (T.I, pp. 49-247).

Este llamado rompe con el marco conceptual que dentro del régimen colonial sustentaba la esclavitud. Restrepo apela al derecho natural y no a la religión cristiana, y aduce que éste cobija a los esclavos. Los esclavos, más que ser protegidos desde una mirada paternal que los ve como inferiores, son concebidos como portadores de derechos. Además, la argumentación de Restrepo subvierte la imagen que el orden colonial había fabricado del africano y de sus descendientes y afirma que éste no es un delincuente por naturaleza. Por el contrario, es su condición de esclavo la que le incita a delinquir³⁴. El constituyente también ataca el supuesto de que la guerra produce un derecho sobre la vida del vencido, y sobre su descendencia y

así abre la puerta para que el derecho de gentes se aplique a quienes, desde la orilla opuesta, ni siquiera son considerados colombianos. Lo extraordinario es que luego de esta ruptura con las concepciones coloniales, Félix Restrepo termine pidiendo algo tan tímido como que se le otorgue únicamente a los hijos de esclavos -y no a todos los esclavos- la libertad. En otras palabras, en la práctica no cuestiona la condición de la esclavitud.

A pesar de que Restrepo señala que los crímenes que se le imputan a los esclavos hacen parte de una condición social y no son una característica inherente a las poblaciones negras, la gran mayoría de comentarios de los miembros de la Asamblea viene cargada de prejuicios. Algunos les imputan como condición inherente la de ser estúpidos -la Asamblea es "clemente" con los desertores negros porque ellos, por su estupidez, no tienen los conocimientos suficientes para "graduar el delito que cometen" (T.I, p. 123). Otros los perciben "sin voluntad para obligarse". La desconfianza y el miedo también traslucen en el llamado que hace un constituyente de que no se otorgue a los esclavos manumisos "las tierras contiguas a los caminos reales, no siendo la mejor esta clase de gentes" (T.I, p. 241)³⁵.

Así, en este ritual fundador de la república de la Gran Colombia, se da inicio a una democracia negándole la libertad a los esclavos y por extensión excluyéndoles de la ciudadanía. La libertad y la igualdad ante la ley se aplica para cierto tipo de habitantes de estos territorios, y excluye categóricamente a otros. La discusión sobre la esclavitud entre constituyentes se desenvuelve dentro del marco de los prejuicios heredados de la colonia. Los esclavos, para la mayoría, son antes que hombres, una propiedad. Y aun cuando se les acepta en su condición de hombres, se les imputa unos rasgos -estúpidos, de no confiar, sin voluntad- que los excluye de los límites que se están trazando para definir la nación colombiana.

2.2. los indígenas

Frente a los indígenas, los constituyentes se muestran menos hostiles que frente a las poblaciones negras. A diferencia de los esclavos, los indígenas sí son incluidos dentro de la definición de colombianos y la Convención los considera y les otorga el título de ciudadanos. De manera reiterada, el Sr. Quijano se refiere a ellos como a "naciones independientes" que como tales "no pueden ser incorporadas al territorio colombiano contra su voluntad". Al imputarle a las poblaciones indígenas el estatus de naciones, Quijano les atribuye también la capacidad de ser soberanas y al ser soberanas tienen hipotéticamente derecho a una organización política y a un territorio propio.

La idea de considerar a las poblaciones indígenas como naciones es novedosa y a la vez hunde sus raíces en las políticas de la Corona española que se runden en una percepción de estas mismas poblaciones: los indígenas, desde el punto de vista de la Corona española, no son percibidos como conglomerados de individuos inconexos sino como pueblos con identidades colectivas particulares, a quienes se les asignaban territorios y derechos.

A pesar de que la Convención no llega hasta el punto de reconocerle status de nación a las poblaciones indígenas, sí busca a través de una serie de leyes, incorporarlas a la comunidad política en construcción. Esa comunidad política, como es usual en ese momento, es imaginada únicamente en términos de individuos -ciudadanos. En consecuencia, el esfuerzo de los constituyentes va en la dirección de convertir a las poblaciones indígenas en individuos-ciudadanos. Es así como el 4 de octubre, a pocos días de clausurarse, el Congreso General de Colombia

"Convencido de que los principios más sanos de política, de razón y de justicia exigen imperiosamente que los naturales o indígenas... recuperen en todo sus derechos, igualándose a los demás ciudadanos, ha venido a decretar y decreta lo siguiente: (por un lado la abolición del impuesto) conocido con el degradante nombre de tributo (y por otro decide que los indígenas) no podrán ser destinados a servicio alguno...sin pagarles el correspondiente salario que antes estipulen". Además se les exime de pagar derechos parroquiales durante cinco años por "el deplorable estado de degradación en que se encuentran".

En cuanto a los resguardos, asignados por las leyes españolas a las poblaciones indígenas, "que hasta ahora han poseído en común o en porciones distribuidas a sus familias solo para su cultivo... se las repartirán en pleno dominio y propiedad, luego que lo permitan las circunstancias. A cada familia, hasta ahora tributarios, se les asignará de los resguardos la parte que les corresponda,, según la extensión de estos y número de individuos de que se componga la familia".

La propuesta es entonces pasar de un concepto de propiedad comunal a uno donde la propiedad se convierte en patrimonio familiar. El congreso además decreta que el gobierno podrá enajenar las tierras que están baldías a precios cómodos y equitativos pero exceptúa de esta enajenación las tierras de comunidad de indios, y los ejidos de villas y ciudades que seguirán siendo protegidas por las leyes.

Por contraste con los esclavos, los indígenas son, no temidos sino compadecidos. Esto se puede explicar por el hecho de que, así como existían palenques organiza-

dos militarmente, las resistencias indígenas armadas estaban muy mermadas en las décadas que antecedieron la Independencia³⁶. El miedo implícito en la regulación de la esclavitud no está presente en las leyes que conciernen el futuro de las etnias indígenas. A esta situación habría que agregarle el hecho de que la Corona y el derecho colonial protegían al indígena de los abusos de los criollos, así la retórica de los constituyentes sea la opuesta e inculpen a la Corona de haber causado la degradación de estas naciones. En este sentido, conservar los resguardos, más que una innovación, es una continuación de una tradición legal hispana. Ahora bien, estos resguardos no se atribuyen a las naciones indígenas sino a las familias indígenas. Finalmente, en la Constitución y las leyes decretadas durante la Convención, los indígenas son reconocidos a título individual, como ciudadanos, o a título familiar como propietarios potenciales de un pedazo de la tierra comprendida en los resguardos. Por esta razón, se puede afirmar que la visión sobre los indígenas como naciones del Constituyente Quijano nunca adquiere estatus legal, y que las leyes que rigen bajo la república, más que incorporar la diferencia, la anulan cuando asimilan el indígena al individuo-ciudadano.

2.3. las mujeres

Si los esclavos se encuentran implícitamente excluidos del pueblo soberano, los constituyentes operan bajo el supuesto de que a las mujeres ni siquiera hay necesidad de mencionarlas. Son los "hombres libres" los que constituyen la nación colombiana; y son los hombres los sufragantes parroquiales; y son hombres quienes pueden llegar a ser representantes, presidente de la república, miembro de la alta corte de justicia. Se podría operar bajo el supuesto de que el artículo 4 de la Constitución "son colombianos todos los hombres libres..." utiliza "hombre" para referirse al género humano. Sin embargo, la Constitución define a los sufragantes parroquiales utilizando el género masculino:

Artículo 15: para ser sufragante parroquial se necesita: 1. ser colombiano; 2. ser casado o mayor de 21 años...

Además, las mujeres sólo obtuvieron el derecho al voto en Colombia en 1957, bajo la dictadura del general Rojas Pinilla.

Bajo el régimen colonial hispano las mujeres podían acceder a ciertos cargos. Por ejemplo, se sabe de mujeres encomenderas; o aun ocupar el trono de España. En este sentido, la condición de total invisibilidad a las que se las relega frente a la ley

y el derecho de propiedad en la constitución de 1821 puede ser vista como un retroceso. En este sentido, no sobra recordar cómo, a la par que surge el régimen democrático en occidente, las esferas doméstica y pública se separan; y esta separación se ve acompañada por la asignación "natural" de la mujer a la esfera doméstica y su exclusión tajante de la esfera pública³⁷ (ni puede elegir ni ser elegida, ni puede ocupar cargos burocráticos). Los constituyentes de 1821 no se apartan de esta tendencia global.

Por otra parte, en las discusiones en las que las mujeres aparecen mencionadas -miembros de la alta corte de justicia, educación- los constituyentes operan dentro de un marco de referencia impregnado de las imágenes católicas. La mujer es presentada o como madre o como Eva, potencial corruptora de las buenas inclinaciones masculinas. Por ejemplo, el Sr. Tobar propone que los miembros de la alta corte de justicia "no fuesen casados o al menos prohibírseles contraer matrimonio dentro de cierta distancia porque el peligro del cohecho es muy despreciable en comparación de los comprometimientos a que obliga una mujer" (T.2, p. 46).

A las mujeres de bajos recursos -mandaderas, lavanderas- que se reúnen en los portales de los conventos donde se educan los niños, también se les imputa dar "mal ejemplo" y se les agrupa bajo el apelativo de "personas de este jaez" (T.2., p. 56).

En cuanto al "destino" que le espera a las mujeres de clase alta, no es otro que el del matrimonio. Esto es clarísimo en las discusiones sobre la educación de las niñas. Unos constituyentes se oponen a que sean las monjas las que eduquen a las niñas porque "no se espera otra cosa que sacar buenas madres y esposas" y las monjas no son las personas más idóneas para enseñar estos roles "por el ningún conocimiento que tienen de estos estados" (T.2, p. 86). Otros argumentan que los conventos no son los mejores establecimientos para preparar a las niñas a su rol de madres y esposas por "la violenta transición que implica pasar de un estado de total recogimiento a otro de desahogo y libertad" y proponen que quienes impartan educación sean "las señoras que quieran dedicarse a tan dulce ocupación entre tantas matronas cuyos maridos degolló la bárbara cuchilla de los enemigos y que aunque es cierto que no podía proporcionárseles una brillante educación, basta que aprendan por ahora los oficios propios de su sexo y las obligaciones del estado a que las ha llamado la naturaleza..." (T.2, p. 104).

Sin embargo, los constituyentes no las excluyen totalmente de acceder a la educación pública. La ley sobre educación pública decreta en su artículo 17 que "se funden escuelas de niñas en las cabeceras de los cantones y demás parroquias-para que en ellas aprendan los principios de los que habla el art. 11 (i.e. los dogmas

de la religión y de la moral cristiana, con los derechos y deberes del hombre en sociedad) y además a coser y a bordar" (T.2, p. 159).

Así, las mujeres son parte del engranaje del orden que se está creando, en su calidad (biológica) de madres y de transmisoras de valores y normas sociales. Tienen un papel que cumplir, pero a la vez que se les reconoce en ese papel, se les excluye de los derechos y deberes ciudadanos: las mujeres no podrán votar ni ser representantes. En este aspecto, la condición de los indígenas es mejor. Ellos, si tienen profesión u oficio reconocido o la propiedad exigida, pueden llegar a ser electores parroquiales o representantes; la mujer, definitivamente no.

Los esclavos no son colombianos, las mujeres no son ciudadanas plenas, los indígenas pueden participar en política en tanto tengan una profesión o un oficio o la renta estipulada por ley. Con estas restricciones, ¿quiénes conforman el "pueblo"? ¿Quiénes hacen parte de este sujeto necesario para dar origen a una democracia? Y, el papel desempeñará ese "pueblo" dentro del nuevo régimen político?

2.4. el "pueblo": ni tan soberano ni tan locuaz

El "pueblo" es, sin lugar a dudas, el mito fundador de los regímenes democráticos que se inspiran en la Revolución francesa. Sin embargo, en la Constitución de 1821 sólo se le menciona cautelosamente en algunos artículos. En aquel que define sus atributos, éstos se le conceden de manera restrictiva:

Artículo 10: el pueblo no ejercerá por sí mismo otras atribuciones de la soberanía que la de las elecciones primarias, ni depositará el ejercicio de ella en una sola mano (T.2, p. 293).

Si en el artículo 10 se definen los límites que tiene el "pueblo" para ejercer su soberanía, en el artículo 2 se estipula claramente que la soberanía reside no en el "pueblo" sino en la nación. Por lo demás, es frente a la nación y no frente al "pueblo" que los magistrados y oficialidad institucional rinden cuentas por su conducta pública. Parecería como si políticos y burocracias se sintieran más cercanos al concepto de nación, quizás por ser éste último una construcción con mayores afinidades con las élites letradas³⁸.

Por otra parte, desde el preámbulo de la Constitución, se define que quienes están gestando esa Constitución no son los pueblos/el Pueblo por intermedio de sus

representantes, sino los representantes directamente: "En nombre de Dios... Nos, los representantes de los pueblos de Colombia, cumpliendo con el deseo de nuestros comitentes... ordenamos: ..."

La fórmula de "cumpliendo con el deseo de nuestros comitentes" es obviamente retórica. Los comitentes no tienen mecanismos para hacer conocer sus deseos, ni canales para ratificar que los representantes realmente estén representando su voluntad.

El "pueblo", poco invocado en la Constitución, es mencionado frecuentemente en las discusiones de la Asamblea como interpelación que mágicamente otorga legitimidad a una u otra posición. A nombre del "pueblo", algunos defienden el sistema federativo mientras, también a nombre de él, otros defienden lo opuesto. Todos lo invocan para fortalecer sus posiciones. Algunos, como los Sres. Gual o Soto, señalan claramente que todas las invocaciones al pueblo se asientan sobre un total desconocimiento de su opinión. Sin embargo las discusiones continúan como si ese "pueblo" tuviera opiniones claras y las expresara de manera tajante a través de la voz de sus representantes.

Aquí vale la pena una pequeña digresión. Ese "como si" revierte a la forma en que el derecho operaba en los inicios de la Conquista: el Requerimiento se ejecutaba -así no fuese razonable- para establecer un símil de orden. Aquí, el "pueblo" se invoca "como si" tuviese una opinión inmanente y "como si", a pesar de no existir mecanismos para conocer su opinión, ésta se le revelara mágicamente a los representantes. La invocación al derecho o al "pueblo" opera en ambos casos de manera "desreal"³⁹. El "pueblo", en tanto sujeto, existe pero a la vez no existe. Toma cuerpo cuando se le invoca pero a la vez no tiene cuerpo. Dicho sea de paso, este operar al amparo del "como si" también se encuentra anidado en la teoría democrática de estirpe rousseauiana. No es un factor que se le pueda imputar exclusivamente a la democracia que está emergiendo en la Gran Colombia⁴⁰.

En el fondo, este régimen representativo es creado bajo un supuesto populista: yo, abogado constitucionalista, no importa de qué manera, puedo hablar a nombre de ese "pueblo". Yo, individuo-representante, condenso la opinión de muchos, esos muchos que a pesar de no haberse pronunciado, han depositado en mí la capacidad de representarlos. Los represento por el solo hecho de haber sido elegido a través del voto, a pesar de que ese voto no resuma opiniones ni programas. Sólo más tarde, cuando se crean los partidos, se podrá decir que el voto viene vinculado a un programa, una posición, o una política, por lo menos a nivel hipotético.

Esa representación sin raíces en los representados es aún más evidente en las opiniones del Sr. Santamaría que desvincula la representación de los ciudadanos. Según él, "las instrucciones de los pueblos a sus representantes nunca pueden ser correctivas; un Congreso...es un cuerpo deliberante con un sólo interés: el bien de la comunidad" (T.I, p. 160). Y más adelante insistió en que "el representante sólo a Dios y a su conciencia debe responder de sus ideas, y no al pueblo... [pues] el principio de que un diputado nivele su opinión por la del pueblo que lo nombra [le parece] ruinoso" (T.I, p. 126).

De esta manera, los congresistas y otros mandatarios electos no deben responder por sus decisiones frente a quienes los eligen por sus decisiones, porque estas decisiones pertenecen a una esfera autónoma, desvinculada de las opiniones, los intereses y los gustos de los ciudadanos rasos. Por lo visto, la falta de accountability (rendición de cuentas) que se le imputa aún hoy a nuestros políticos profesionales es una práctica que hunde sus raíces en concepciones sobre el poder y la democracia que se enuncian desde los primeros años de la República.

Esta falta de vínculos entre representantes y representados también se expresa en la discusión que surge en torno a la iniciativa de las leyes. Quienes defienden un vínculo más estrecho entre representantes y representados .son una minoría. Por ejemplo, los señores Camacho y Marques opinan que impedir que los particulares participen en las discusiones del congreso es "un acto de verdadera tiranía" y esto "era absolutamente ruinoso al congreso porque se le denegaba el auxilio y la cooperación de los demás y el medio de valuar la opinión pública; y a los particulares porque se les quitaba el derecho de tomar parte en las leyes, de expresar su voluntad y que el congreso hacía de cierto modo usurpación de la soberanía de la que estaba en la universalidad de los ciudadanos y no en sus representantes" (T. 1, pp. 38 y ss.).

Estas opiniones no encuentran eco en los otros constituyentes, y en los debates del Congreso y en la misma Constitución triunfa la idea de que la "soberanía no es más que el derecho del sufragio en los términos asignados por ley" (T.I, p.40). Finalmente, sólo los representantes podrán crear ley: "no será un acto legislativo del Congreso el que no se haya propuesto por uno de sus miembros..." (T.I, p. 38)

De esta manera, a pesar de que se oyen voces de disenso, se impone la idea de que los representantes no deben responder por sus decisiones ante los representados, y que entre Congreso y ciudadanos rasos y electores existe una frontera maciza, un muro que separa dos mundos absolutamente diferenciados.

Por otra parte, ¿qué entienden los constitucionalistas por "pueblo"? En algunos casos, el "pueblo" asume una connotación concreta muy vinculada a la tradición pactista ibérica. Los constituyentes hablan entonces de "los pueblos". Pero en otras ocasiones, se refieren al Pueblo como sujeto creador de historia. En este último caso, su concepción va emergiendo por contrastes; por contraste con la percepción de quiénes son los representantes, o quiénes son los otros pueblos/ nación. Por ejemplo, para los centralistas, Estados Unidos pudo darse una forma de gobierno federal por los avances de su pueblo, pero "ese grado de ilustración no lo tiene el colombiano" (TA, p.54). Por el contrario, quienes defienden el sistema federativo consideran que la experiencia de la guerra de independencia confirió al pueblo colombiano las virtudes de ser "heroico" y "virtuoso". La guerra se convierte así en un ritual depurativo a través del cual el pueblo colombiano "se hace superior a cuanto se opone" (t. 1, p. 54).

Algunos más explícitamente separan al "pueblo" de sus representantes. El Sr. Peñalver, por ejemplo, no ve "virtudes en el pueblo aunque veo ilustración en el congreso..." El Sr. Gual, siguiendo la misma línea, no percibe "suficiente civilización en el pueblo" y teme "los desórdenes de cualquier trastorno". Algunos esperan que "la ilustración" y en particular la imprenta abra los ojos del "pueblo". En el entretanto, los representantes son los llamados a construir el país.

Esta concepción de que las gentes iluminadas del país se encuentran en el Congreso no sólo se plasma en los reglamentos que separan opinión pública y representantes, o el voto de cualquier forma de accountability; también inspira el régimen electoral. En la Gran Colombia, y siguiendo su Constitución, el "pueblo" no elige directamente a sus representantes. En 1821, los constituyentes ponen en pie un régimen electoral indirecto. Los hombres colombianos, y no todos⁴¹, podrán ser sufragantes parroquiales. Estos sufragantes parroquiales a su vez eligen unos electores. Como lo señala EX. Guerra, las nuevas repúblicas recurren a los registros parroquiales, llevados por la Iglesia, porque son los únicos sistemáticamente llevados. Pero a la vez, este hecho también trasluce el poder que la Iglesia ocupa en la fundación de las nuevas repúblicas y que a la vez hace visible la debilidad de otras instituciones seculares. El elector, a su vez, debe cumplir una serie de requisitos aún más constrictivos⁴². Serán ellos, reunidos en asambleas electorales, quienes elijan al presidente de la República, al vicepresidente y a los senadores y representantes.

Así, siguiendo círculos concéntricos cada vez más estrechos se va definiendo un régimen electoral que restringe el voto a unos colombianos en particular, y que instituye la elección de manera indirecta. ¿Cuáles son las propiedades que demar-

can quiénes pertenecen al grupo de votantes de los que no lo hacen? La educación, la profesión y/o la propiedad. En cuanto al vínculo conocimiento-representación, éste es hijo directo de las concepciones de la Ilustración según las cuales el rey-filósofo-intelectual debe gobernar pues es el único capaz de expandir las luces del progreso y la ciencia.

En cuanto a la propiedad, como lo expresa nítidamente un constituyente, "la propiedad es muy esencial en las elecciones pues los que la poseen son los menos enemigos del trastorno, lo que no sucede con los que carecen de ella pues al no tener qué perder, esperan ganar algo al abrigo de las novedades; que además el cuerpo legislativo es quien debe establecer y arreglar las contribuciones y los que nada tienen serán muy liberales en su imposición pues con nada contribuyen, lo que no sucederá si se componen de propietarios quienes serán muy circunspectos en este punto..."

O, como lo afirma Otero, sin la exigencia de la propiedad "se vería el congreso lleno de hombres sin responsabilidad, sin carácter, venales y de otros miles de defectos de que abundan los que no tienen de qué subsistir, y la República se perdería como Atenas cuando llegaron a tener votos hasta los mendigos; que el exigir propiedad raíz es porque el hombre que la posee tiene amor al país en el que goza de ella y toma un gran interés en su prosperidad..." (T.2, p. 194)

De esta manera, la propiedad es vista como la gestora de buenas costumbres y la madre del amor a su patria. Sin la propiedad, los constituyentes opinan que el hombre es mendigo, falto de responsabilidades y compromisos. Por el contrario, el propietario aparece en estas opiniones asimilado al hombre de buenas costumbres, al patriota consumado que puede conducir al país hacia su bienaventuranza.

El "pueblo", invocado aquí como centralista o allá como federalista; el "pueblo" inequívocamente dibujado como pro-independentista, nunca es definido taxativamente. Nunca se construye una equivalencia explícita entre "pueblo" y oficios particulares, o entre "pueblo" y etnias, o géneros. El "pueblo" se deja como invocación abstracta cuyos contornos emergen por contraste con otras naciones y con la imagen iluminista del Congreso y del tipo de ciudadanos llamados a ser dirigentes. Es sobretodo el límite entre "pueblo" y representantes el que define, no tanto la "sustancia" del "pueblo", como el lugar que se le adjudica dentro del orden emergente. No se dice quiénes son "pueblo", pero se sabe que el "pueblo"

está llamado a ser dirigido y que por lo tanto sólo ejercerá su soberanía a través del voto, y de un voto dentro de un régimen electoral indirecto.

Conclusiones

Para concluir, se van a relevar ciertos matices que aclaran el sentido de las conclusiones de este trabajo. En primer lugar, y regresando al mapa trazado en la introducción, se trató de probar en estas páginas que el Derecho y las Constituciones que emergen en la República de la Gran Colombia no son incongruentes con la constelación de fuerzas y las estructuras sociales de este país. No hay fisura irremediable entre los gritos de "igualdad, solidaridad, libertad" y la sociedad oligárquica, autoritaria y racista, donde ocurre la Independencia. ¿Iguales? Sí, pero no todos. ¿Libres? Sí, pero tampoco todos. ¿Solidarios? Pero exclusivamente entre gente «civilizada», es decir cristiana, propietaria y educada.

La Constitución que emerge de estas concepciones es a su imagen y semejanza. Los parlamentarios, a través del voto, asumen un lugar que está más allá de cualquier reclamo y se ubican en una esfera donde ni rinden cuentas al ciudadano común y corriente, ni pertenecen a un "pueblo" ilimitado. Son elegidos dentro de los ya elegidos -propietarios o científicos, pero jamás ciudadanos rasos.

En cuanto a los prejuicios racistas del mundo colonial, ellos guían las políticas que los constituyentes dictan en materia de esclavitud, educación o indigenismo. Los esclavos, en últimas, seguirán siendo esclavos y los indígenas seguirán siendo protegidos por la ley. A las mujeres se las encuadra, aun más estrictamente quizás que bajo el régimen colonial, dentro del destino de ser madres.

En este sentido el argumento de este trabajo no es que Europa o Norteamérica terminaron construyendo el mismo tipo de democracias que América Latina (aunque ciertamente comparten rasgos comunes). No se trata de igualar a todos los países occidentales dentro de los mismos procesos de desarrollo político. La democracia francesa no es ciertamente idéntica a la democracia colombiana. Existen entre ellas diferencias substanciales. Pero tanto en Colombia como en Francia, lo formal (la ley) y lo real (las constelaciones de fuerzas sociales y económicas) se penetran y retroalimentan mutuamente.

En este sentido, la Constitución de 1821 fue autoritaria y oligárquica, como lo era la sociedad en la que emergió. Fue, es verdad, democrática, e introdujo el voto y la

soberanía nacional, y en ciertos campos transformaciones de envergadura⁴³, pero esas innovaciones se combinaron y estructuraron según los criterios que organizaban al orden colonial. Lo nuevo no se desprendió de un tajo de lo viejo. Los marcos bajo los cuales se organizaron las discusiones, la óptica bajo las que se enmarcaron los debates, pertenecían a un mundo cargado de criterios coloniales. Es verdad: el régimen post-colonial no es el mismo que el de la pre-independencia. Pero tampoco es un mundo desvinculado de su pasado. Lo que existía durante la pre-independencia desborda las rupturas iniciadas con la guerra de independencia e impregna las Constituciones que dan origen a estos países. El país formal le hace entonces eco al país real...

notas

¹"El mimetismo [del indígena con las estructuras de dominación] que encubre una profunda dicotomía entre el ser y el parecer en el campo puramente individual, es también el rasgo más notorio de la estructura social... Pocas veces es dable encontrar una distancia tan desconcertante, una incongruencia tan grave, entre la realidad social por una parte y por otra las reglas legales o las racionalidades morales que la pretenden explicar o justificar"; ver Fernando Guillen Martínez, *El Poder Político en Colombia*, Bogotá, Ed. Punta de Lanza, 1979, p. 87. Según Francisco Weffort, el Estado en América Latina se construye sobre una gran paradoja pues ha "mantenido mucho tiempo en pleno desacuerdo las fórmulas de una ideología con las «creencias» y las conductas efectivas de la existencia cotidiana". Sobre un cuerpo de estructura agraria y vida tradicional se extendió la débil capa de una doctrina predominantemente liberal y urbana, en Francisco Weffort, "Los dilemas de la legitimidad política", en *Revista Foro*, no. 10, Bogotá, septiembre, 1989, p. 51. Algunas vertientes del pensamiento de Alain Touraine también sugieren que la especificidad de América Latina frente a Europa, radica en la disociación entre el nivel político y el social. El nivel social, al estar atravesado por el Estado, perdería su autonomía y sería incapaz de generar identidades propias. El Estado, con su propia lógica discursiva, se impondría en lo social, no para reflejar ese mundo social, sino para controlarlo. De esta manera la lógica discursiva del Estado no representaría al mundo social sino que distorsionaría la capacidad de lo social de constituir identidades propias. En contraste, en Europa, el Estado emergería de lo social y por lo tanto la función de representación entre lo social y lo político no se distorsionaría. En últimas, según Touraine, existe en América Latina "desarticulación entre acción económica, organización política y expresión ideológica"; ver Alain Touraine, *Parole et le sang: potinque et sodété en Ambigue Latine*, París, Edition Odile Jacob, 1988, p. 157.

² Este trabajo no pretende tampoco obliterar las diferencias entre Europa, EEUU y América Latina. Las diferencias en materia de construcción democrática existen, pero no se ubican en algún error de naturaleza o de nacimiento. Se ubican más bien en otras dimensiones (institucionales o aun económicas), pero no necesariamente en los valores que se le imputan a las élites. Es posible por ejemplo que las élites francesas se reunieran en los salones a debatir las grandes ideas y los proyectos políticos de los filósofos y enciclopedistas del siglo XIX. En este sentido, cuando llega la Revolución francesa existen gérmenes de opinión pública secularizada, circunstancia más bien excepcional en América Latina para cuando arranca la Independencia. Pero la práctica de los salones no habrá suficientemente arraigado en Francia como para evitar algunas tendencias totalitarias que se

desencadenan con la Revolución, o el movimiento de reformas y contrarreformas de la que estará plagada la historia del siglo XIX en Francia.

³Por ejemplo, este es el camino sugerido por Fernando Escalante Gonzalbo quien plantea que el pesimismo y el desencanto de las élites mexicanas con las costumbres políticas de su país es producto de la idealización de "otras tierras" a las que se le imputa la virtud. En particular, las élites fueron ciegas a la corrupción rampante en los EE.UU., al autoritarismo del centralismo francés, o a la violencia de la vida pública española. Para este autor, México, al igual que otras sociedades, fue perfectamente congruente con las formas de vida existentes. Siguiendo a Wittgeinstein y a Peter Winch, plantea que la sociedad mexicana vinculó la ciudadanía a su forma de "saber-hacer las cosas". De esta manera, la moral a la que se ciñe una sociedad no es una moral abstracta sino aquella que se aplica cotidianamente y que define cuándo una regla está bien aplicada o no. Aplicando este "insight" al argumento de este trabajo, podemos decir que las tesis que estamos criticando implícitamente le asignan una cierta virtud a las democracias europeas que se convierten así en tipos ideales. Por otro lado, los avances en la historiografía de la Revolución francesa muestran claramente cómo en Francia la igualdad tampoco se aplicó universalmente: el voto se le concedió a unos pocos, y se excluyó de la ciudadanía a los esclavos de Santo Domingo. Ver Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos Imaginarios. Memorial de afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana. Tratado de Moral Pública*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 1992. Sobre la forma en que se aplicó el ideal de igualdad en Francia ver, William H. Sewell, Jr., "Le citoyen, la citoyenne: Activity, passivity and the revolutionary concept of citizenship", en Colin Lucas ed. *The Political Culture of the French Revolution. The French Revolution and the creation of modern political culture*, vol. 2, Oxford, New York, Beijing, Frankfurt, Sao Paolo, Sydney, Tokyo, Toronto, Pergamon Press, 1988.

⁴SEWELL, William H. Jr, *op.cit.*

⁵Más que defender la idea de que toda revolución está condenada a ser conservadora, lo que aquí se defiende es la idea de que los textos y discursos revolucionarios no tienen significados immanentes sino más bien usos sociales determinados por la lucha entre las élites en el poder y su relación con las masas.

⁶Así como la innovación literaria se inserta dentro de una historia particular de la literatura, el género legal también tiene su propia historia. Como dice Stuart Hall refiriéndose a la producción de representaciones, "representation is possible only because *enunciation is always produced n̄thin codes ivhich have a history*, a position within the discursive formations of a particular space and time", en Stuart Hall, "New Ethnicities", en *BritishFilm, British Cinema*, Mercer (ed.), ICA, documento no. 7, 1988, pp. 27-31.

⁷Fernán González y Fabio Zambrano también se refieren a dos concepciones de "pueblo", una más vinculada a la tradición liberal y otra más inspirada por "el miedo al pueblo". Ambos autores estudian la relación de estas concepciones con el surgimiento de los partidos políticos en Colombia. Sin embargo, no estudian cómo estas concepciones se discutieron en las Asambleas Constituyentes. Fernán González, "Tradición y modernidad en la política colombiana", en Fernán González y otros, *Violencia en la región andina. El caso colombiano*. Bogotá, CINEP, APEP, 1994 y Fabio Zambrano, "El miedo al pueblo. Contradicciones del sistema político colombiano", en *Análisis. Conflicto social y violencia en Colombia*, no. 2, Documentos Ocasionales, no. 53, Bogotá, CINEP, 1989.

⁸ *Actas del Congreso de Cúcuta*, 1821. Tres tomos. Fundación para la conmemoración del

bicentenario del natalicio y del sesquicentenario de la muerte del General Francisco de Paula Santander. Biblioteca de la Presidencia de la República, Administración Virgilio Barco, Bogotá 1989.

⁹Según Diego Uribe Vargas, desde los primeros años de la conquista, la corona española confió a sus teólogos la elaboración de una juricidad que enmarcara la empresa religiosa y económica. Este constitucionalista, siguiendo el pensamiento de Alvaro López M., afirma que el momento fundador de la nación colombiana se encuentra en la expedición de la Real Cédula que erigió a Santa Fé de Bogotá en Audiencia. Es allí cuando, según él, "el capricho de los conquistadores se sustituyó por la ley general [y así] se impuso un límite a los desmanes de las fuerzas militares, se señaló una órbita del derecho y por primera vez en nuestra historia comenzó a gobernarse en nombre de una entidad geográfica; a legislarse en nombre de una comunidad; a administrarse justicia con sujeción a normas pre-existentes a los hechos que se juzgarían". Luego veremos cómo ese derecho, en el fondo, no impuso límites al sobre-explotación de los indígenas y fue adquiriendo rasgos cada vez más alucinantes. Sin embargo, a pesar de que Uribe Vargas comete el error de idealizar la eficacia de la ley en las colonias, por otra parte capta el lugar privilegiado que ocupa el ritual legal en la empresa conquistadora. Ver Diego Uribe Vargas, *Las constituciones de Colombia*, T. 1 al 3, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985, pp. 30 y ss.

¹⁰Utilizo conscientemente el término "desreal", aun cuando no castizo, siguiendo a Roland Barthes que lo distingue de lo irreal. Lo desreal no tiene la misma cualidad de lo irreal-inexistente. Se refiere más bien a esa sensación de estar confrontado a situaciones donde la realidad, estando allí, se escapa de los dedos, de la inteligibilidad de la palabra y asume una forma casi líquida. Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Collectdon Tel Quel aux Editions du Seuil, 1977.

¹¹"Si no hiciéredes [aceptar la cristianización], o en ello dilación maliciosa pusiéredes, certifico que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales tales venderé y dispondré ellos...y vos haré todos los males y daños que pudiere...y a los presentes ruego que dello sean testigos".Orden real del 20 de diciembre de 1503 citado por José Gutiérrez, *Enigmas y Arcano del delirio de la onquista. Rudimentos de la legalidad y anarquía en la mentalidad colombiana, de Bastidas a Quesada*. Bogotá, SPIRIDON, s. f., p.9.

¹²GUTIERREZ, José, *op cit.*, p. 35.

¹³"Los pueblos" hace alusión aquí a los habitantes de villorrios y ciudades, al conjunto de vecinos que mora en un conglomerado urbano particular. La vida colectiva en estos lugares se regula según los usos y las costumbres de las gentes. Ver Francois Xavier Guerra, "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina", mimeo.

¹⁴Sobre las ideas rectoras de la tradición teológica-legal española, ver Javier Ocampo López, "Catecismos Políticos en la Independencia de Hispanoamérica: de la monarquía a la república", en *Nuevas Lecturas de Historia*, no. 3, Publicaciones del Magister en Historia, UPTC, Tunja, Boyaca, Colombia, 1988; ideas de John L. Phelan, *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781*. Madison: Wisconsin, 1978, citado por Anthony McFarlene, "Rebellions in Late Spanish America: a Comparative Perspective", en *Bulletin of Latin American Research*, vol. 13, no. 3, sept. 1995, pp. 313-338.

¹⁵De esta manera, mucho antes que Jean-Jacques Rousseau, las tradiciones hispanas giran en torno a "nociones del bien común, y al derecho de la comunidad de expresar sus intereses propios y negociar con el gobierno monárquico, y defender esos derechos frente a cualquier abuso de autoridad, aun con la fuerza cuando fuere necesario". Phelan citado por McFarlene, *op.cit.*, p. 320.

¹⁶GUERRA, Francois Xavier, *op. cit.*

¹⁷The origin of the idea of «clean blood» actually dates from the emergence of the issue of religious purity in the fifteenth century...The very etymology of the word race or «raza» in Spanish included negative and pejorative associations with Jews and Moors...The criteria of «race» was adopted in Spain to discriminate and persecute non-Christians and their descendants. However, what was originally a principle based on the criteria of religious belief was gradually transformed into a question of blood relationship to Jews and Moors and other non-Christians", en Elisabeth Anne Kuznesof: "Ethnic and Gender Influences on «Spanish» Creóle Society in Colonial Spanish America", en *Colonial Latin American Review*, vol. 4, no. 1, 1995, p. 160.

¹⁸PATIÑO MILLAN, Beatriz, "Indios, Negros y Mestizos. La sociedad colonial y los conceptos sobre

las castas", en *Memorias del VIII Congreso Nacional de Historia de Colombia*, UIS, Departamento de Historia, Noviembre 17 al 22 de 1992, p. 43.

¹⁹*Ibid.*, p. 48

²⁰*Ibid.*, pp. 48-51.

²¹Para una descripción del genocidio indígena y sus diversas causas, ver Nicolás Sánchez

Albornoz, "The

Population of Colonial Spanish America", en *The Cambridge History of Latin America*, Cambridge, Cambridge

University Press, 1984, pp. 3-37. El debate es descrito tanto por Beatriz Patino Millán, *op. cit.*, p. 51 y ss., como

por Tzevan Todorov, *The Conquest of America. The Question of the Other*, Harper Perennial, 1992.

²²ESGUERRA ABADÍA, Ramón, "Las causas de la emancipación hispanoamericana", en *Revista de Indias*, vol. LIV, no. 200, 1994, p. 23.

²³La ley le atribuye al indígena cierto tipo de impuestos (la mita, por ejemplo) y de trabajos forzados, que los pobres blancos o los mestizos no están obligados a ejecutar. La ley también define a partir de 1593, el lugar de residencia del indígena (resguardos). La ley también regula el comercio de esclavos, pero sólo a partir de 1789 la Corona dicta un código para regular el tratamiento de los esclavos. Beatriz Patino Milán, *op. cit.*, p. 63.

²⁴KUZNESOF, *op. dt.*, p. 165.

²⁵Sobre la descripción del lugar del litigio en una familia encomendera santafereña a finales del siglo XVI y principios del XVII ver Eduardo Ariza y Julián Vargas, "Economía Doméstica y Vida Cotidiana en Santafé a comienzos del siglo XVII. El caso de la familia Estrada-Arias", en Julián Vargas, *La sociedad de Santa Fe colonial*, Bogotá, CINEP, 1990, pp. 119-215.

²⁶En las primeras generaciones de conquistadores, aún las élites se mezclan con mujeres indígenas. Su progenitura mestiza es en un principio acogida en el círculo hispano y se le adscribe una identidad hispana así lleve sangre indígena. Los criollos, a pesar de llamarse a sí mismos descendientes de españoles y percibirse como blancos, muchas veces son mestizos. Kuznesof llega a cuestionar la hispanidad de la tercera y cuarta generación de criollos aduciendo que la tasa de 8-10 hombres por una mujer española indujo a los primeros conquistadores a mezclarse con indígenas. Kuznesof, *op. dt.*, pp. 156-157. La flexibilidad ante el mestizaje pronto desaparece, sobretudo cuando la mezcla de sangres se convierte en válvula de escape para que los indígenas no paguen la mita o no se sometan al régimen de la encomienda. Muchos indígenas se convierten de la noche a la mañana en mestizos. Stuart B. Schwartz, "Colonial Identities and the Sociedad de Castas", en *Colonial Latin American Review*, vol. 4, no. 1, 1995, p. 186. Por lo demás, los indígenas no son los únicos que buscan transgredir las barreras étnicas. Los vecinos blancos ricos también contribuyen a la confusión cuando incorporan como parte de su numerosa servidumbre a personas de origen indígena que al morar bajo su techo, pierden la marca de su indianidad puesto que dejan de residir en los resguardos. Ver Julián Vargas, *op. cit.*

²⁷KUZNESOF, *op. cit.*, p. 166.

²⁸BARNEY-CABRERA, E., "Manifestaciones artísticas en tiempos revueltos", en

Historia del arte

colombiano, vol. 5, Bogotá, Barcelona, Editorial Salvat, 1985, p. 1234.

²⁹ SEWELL, William H. Jr., *op. cit.*

³⁰ Como dice C.L.R. James, hablando de la Asamblea Constituyente en 1790, "the political representatives of the bourgeoisie were sober men of business, too sober, for they had no color prejudice, [and] were profoundly ashamed of the injustices they were perpetuating but, standing to lose so much, allowed themselves to be frightened by the colonial deputies. If they had limited the franchise, at least they had done so openly. But to avoid giving the mulattos the Rights of Man they had to descend to low dodges and crooked negotiations which destroyed their revolutionary integrity...it was not the mulattos they feared, it was the slaves. Slavery corrupted the society of San Domingo and had now corrupted the French bourgeoisie in the first flush and pride of its political inheritance.", en C.L.R. James, *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, segunda edición revisada, New York, Vintage Books, 1989, pp. 80-81.

³¹ LIEVANO AGUIRRE, Indalecio, *Los Grandes Conflictos Sociales y Económicos de Nuestra Historia*, vol. II, 5 edición, Bogotá, Tercer Mundo editores, 1973, pp. 576-577.

³² RESTREPO PIEDRAHITA, Carlos, "prólogo", en *Actas del Congreso Cúcuta, 1821*. Fundación para la conmemoración del bicentenario del natalicio y del sesquicentenario de la muerte del General Francisco de Paula Santander. Biblioteca de la Presidencia de la República, Administración Virgilio Barco, Bogotá 1989, p. LVH ³³ Durante muchas horas se discute si los hijos de esclavas deben trabajar hasta los 16, los 18 ó los 21 años para retribuirle los gastos de crianza a los amos. Finalmente la asamblea decide optar por la edad de 18 años y acepta que antes de esa edad el esclavo puede comprar su libertad por un precio que se fijará entre las partes o que establecerá un perito en caso de que las partes no lleguen a un acuerdo. Ver acta 66 del 6 de Julio y acta 68 de 8 de Julio de 1821, T.I, pp. 60-259,278.

³⁴ Para alguien que ha estado sumergida en discusiones sobre la "criminalización de la izquierda" o la "criminalización de los paros cívicos" o la "criminalización de ciertos sectores sociales", es interesante ver cómo esta tendencia de imputarle características inherentes a ciertos grupos humanos tiene una larga historia. Parecería como si un orden social necesitara criminalizar a ciertos grupos para reproducir sus estructuras de poder.

³⁵ Este miedo tiene fundamento histórico: "la resistencia a la esclavitud y los conflictos con la población negra fueron frecuentes desde comienzos del siglo XVI, pero en el siglo XVIII adquirieron algunas veces las características de una guerra civil. Sobre todo en los años comprendidos entre 1750 y 1790 la conflictividad fue tal que se tiene la impresión de que pudo existir un acuerdo entre los diferentes núcleos esclavos para llegar a una rebelión general", en Jaime Jaramillo Uribe, *Ensayos de Historia Social: La sociedad neograciana*, Bogotá, Tercer Mundo editores y ediciones UniAndes, 2da. Edición, 1990, p. 59.

³⁶ Según Jaime Jaramillo Uribe, "las leyes de Indias referentes al negro apenas si contienen una que otra norma humanitaria, y en casi su totalidad están compuestas de disposiciones penales, caracterizadas por su particular dureza. Mientras el Estado colonial se comportaba con el indígena como un Estado paternalista, con el negro esclavo sólo se manifiesta como Estado represor y policíaco", Jaime Jaramillo Uribe, *op. cit.*, p. 37.

³⁷ PATEMAN, Carole, "Críticas feministas a la dicotomía público/privado", en Carme Castells, compiladora, *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1996, pp. 31-53; y FRASER, Nancy, "Pensando de nuevo la esfera pública", en *Justitia interrupta. Inflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Bogotá, Siglo del

Hombre Editores, Universidad de Los Andes, 1997.

³⁸La nación, desde la perspectiva de Benedict Anderson, es una construcción imaginada de élites letradas (abogados, burócratas, educadores...). Por ello, quizás los constitucionalistas de Villa del Rosario se sienten más a gusto rindiendo cuentas a una construcción que parece salir de su propia imaginación. El pueblo, como bien lo señalará Ernesto Laclau en su ensayo sobre populismos tiene, sobre todo en América Latina, en algunas acepciones, una clara connotación de clase que lo identifica con tradiciones populares. Ver Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

³⁹ pie de página No. 10.

⁴⁰Según la teoría pactista de Rousseau, los ciudadanos aceptan seguir las leyes de un país porque ellas emanan de la voluntad popular. Esta voluntad, sin embargo, no es de naturaleza cuantitativa: no es la mayoría electoral. Es cualitativamente distinta a la sumatoria de voluntades. Sin embargo Rousseau tampoco se detiene a explicar cómo los legisladores conocen esa voluntad. Por eso, también hay una serie de supuestos entre míticos y mágicos en la teoría democrática de Rousseau. Y silencios sobre ciertos callejones sin salida: ¿qué hacer con las minorías que no quedan sintetizadas en la voluntad general? ¿Sigue siendo la voluntad general tan general cuando ella no incluye la opinión de esas minorías? O en otras palabras, ¿qué hacemos con los disensos? La voluntad asume acuerdos unánimes o, por lo menos, la existencia de consensos.

⁴¹Sólo los hombres colombianos, libres, mayores de 21 años o casados, dueños de propiedad raíz que alcance el valor de \$100 pesos o que ejerzan un oficio o profesión o comercio o industria útil podrán ser sufragantes parroquiales (artículo 15 de la Constitución, T. 2, p. 293).

⁴²Ser colombiano, mayor de 25 años y ser dueño de propiedad raíz de \$500, o gozar de un empleo de \$300 de renta anual, o ser usufructuario de bienes que produzcan una renta de \$300 anuales, o profesar alguna ciencia, o tener un grado científico» (artículo 21 de la Constitución, T.2, p. 295). ⁴³Victor Manuel Urrán menciona cómo, luego de la Independencia, los criterios de selección para entrar a centros académicos se modificaron y a partir de la fecha mestizos, mulatos, zambos dieron la pelea para no ser discriminados bajo criterios que exigían la pureza de la sangre para acceder a la educación. Victor Manuel Urrán, "The Rebellion of the Young Mandarins", Tesis de grado para optar al título de Doctor, Universidad de Pittsburg, EE.UU., 1996.