

una aproximación a la historia de la lectura en la nueva granada: el caso de juan fernández de sotomayor *

catalina muñoz rojas

introducción

La lectura es un acto de creación. Al tomar un libro en sus manos, el lector no está recibiendo un significado único y universal contenido en el texto; por el contrario, es él quien interpreta el significado del texto y le da una posible manera de ser leído. La lectura, comprendida como una práctica de apropiación y creación de significado, constituye un campo por explorar en la historia colombiana. Aunque los estudios referentes a las prácticas de lectura en la Nueva Granada son prácticamente inexistentes, sí existen varios trabajos acerca de la historia del libro¹. Estos trabajos hacen referencia a la historia de la imprenta, las bibliotecas particulares, los libros leídos por algunos personajes y el comercio de libros². Sin embargo, no prestan atención a las prácticas de lectura. Encontramos que en los casos en que se concentran en lectores particulares como por ejemplo Santander o Nariño, los autores suponen que estos personajes recibían las ideas que traían los textos sin que mediara interpretación alguna. De esta manera, han dejado de lado la creación que implican las prácticas de lectura, ignorando la importancia de la cultura escrita colonial.

El presente artículo es el resultado de un estudio de historia de la lectura -de textos políticos en particular- durante un período de ruptura como fue el proceso independentista de la Nueva Granada, comprendido entre 1808 y 1819. La historia de este período tradicionalmente se concentraban en los cambios políticos, económicos e incluso sociales, dejando de lado el aspecto cultural en el cual se inscribe la historia de la lectura. Sin embargo, la cultura es un determinante primario de la realidad histórica y por lo tanto se hace necesario realizar nuevas aproximaciones a los procesos históricos desde su perspectiva³. Esto implica reconocer los elementos culturales como motores del cambio histórico y no como simples reflejos de las determinantes materiales.

A partir de esta historia cultural que intenta descifrar los significados dados por los contemporáneos a sus prácticas y representaciones, veremos a manera de ejemplo el caso de un lector de finales de la colonia: el párroco de Mompox, Juan Fernández de Sotomayor. Este personaje escribió en 1814 un catecismo político revolucionario titulado *Catecismo o Instrucción popular*⁴ y lo publicó en la ciudad de Cartagena. En su escrito, se planteó como

objetivo enseñar al pueblo sus derechos, para poder lograr la emancipación definitiva de España. La situación en que se hallaba el proceso independentista para ese año⁵ hacía indispensable para los líderes revolucionarios buscar el apoyo del pueblo: para poder enfrentar el peligro de una reconquista española era necesario atraerlo a la causa patriota. Es así como el discurso de Fernández de Sotomayor sólo puede ser entendido atendiendo a las necesidades sociohistóricas que lo permitieron.

A lo largo del catecismo Fernández de Sotomayor trató de explicar a sus lectores su derecho como americanos a gobernarse por sí mismos, exponiendo su discurso sobre la ilegitimidad de la conquista de América. Para argumentarlo, refutó tres títulos de la Corona, a saber, la donación papal, la conquista y la evangelización. Tras explicar la falsedad de estos títulos y las ventajas que traería la emancipación a la religión siguiendo el método de preguntas y respuestas, concluyó en un breve párrafo que la independencia era una causa justa. Por medio de esta argumentación, Fernández de Sotomayor intentó convencer al pueblo de la justicia de su causa, con el objetivo de conseguir su adhesión.

El discurso del *Catecismo político o Instrucción popular* constituye una mezcla de diferentes corrientes entrelazadas, que adquirieron un sentido coherente a partir de la apropiación particular que hizo de ellas su autor. Por un lado, es necesario tener en cuenta que Fernández de Sotomayor hacía parte de una élite intelectual neogranadina que estaba produciendo diferentes discursos legitimadores del nuevo orden que trataban de implantar. Como miembro de este grupo, Fernández de Sotomayor probablemente conoció los diferentes discursos producidos en su interior. De otra parte, en el catecismo también es evidente el contacto con las obras de autores ilustrados que circulaban por ese entonces entre algunos neogranadinos. Pero no solamente pesaba sobre Fernández de Sotomayor la influencia de estas lecturas, sino también aquella de la antigua tradición escolástica española, que se había conservado hasta el siglo XIX por medio las universidades coloniales.

Este catecismo constituye una muestra peculiar del espíritu de la época, pues en su argumentación conjugaba un discurso católico que ya no era el discurso escolástico tradicional, sino que estaba impregnado de la ideología de la ilustración y retomaba a la vez conceptos de la teología jurídica española del siglo XVI. Pero, ¿cómo elaboró su autor dicho discurso? ¿De dónde sacó los conceptos que lo conforman, y cómo los adaptó según sus intenciones? Estas preguntas nos llevan inevitablemente a preguntarnos por las lecturas que hizo Fernández de Sotomayor, y por los códigos culturales a partir de los cuales se apropió de ellas, interpretándolas a su manera y utilizándolas para dar sentido a su propio discurso⁶.

A lo largo del artículo centraremos nuestra atención en la forma en que Juan Fernández de Sotomayor se apropió en sus lecturas de los discursos de sus contemporáneos, así como de los textos de autores ilustrados y de teólogos y juristas españoles del siglo XVI, dándoles un sentido original en su propio discurso. Para esto, compararemos la forma en que nuestro lector utilizó las ideas de estas corrientes según sus propios intereses y necesidades sociohistóricas, con el mensaje que sus autores habían querido expresar originalmente, también desde sus contextos.

1. la originalidad de su discurso

Los discursos de los contemporáneos de Fernández de Sotomayor no solamente atestiguan el descontento de ésta élite frente a los sistemas administrativo, político y económico colonial, sino que también nos permiten ver la transformación cultural que atravesaban. En ellos, expresaban una nueva manera de ver el mundo y de verse a sí mismos, como americanos. Y este nuevo sentido que le daban a su realidad iba en contra del orden que había tratado de preservar la Corona durante tres siglos, pues ponía en cuestión la legitimidad de la autoridad española. Sin embargo, los discursos que crearon no fueron del todo iguales y el del catecismo que estudiamos era particularmente diferente al de sus contemporáneos.

La mayoría de los discursos de los ideólogos de la emancipación, no cuestionaron la legitimidad inicial del dominio español como lo hacía Fernández de Sotomayor. Los llamados próceres de la independencia, generalmente consideraban que ya era tiempo de emanciparse de la Madre Patria, como un hijo al llegar a la edad adulta se separa de su madre. Con la pérdida del trono por parte de Fernando VII en 1808, varios reclamaron enseguida la soberanía para el pueblo americano, como a quien correspondía a falta del rey. Igualmente, exigieron la independencia a causa del mal gobierno de la metrópoli frente a sus colonias, en cuyo caso la soberanía también revertía en el pueblo. Fue entonces el principio de soberanía, la forma más común de legitimación de la autodeterminación que reclamaba aquella clase dirigente frente al poder colonial. En los discursos de varios de éstos líderes, así como en las diferentes constituciones que se dieron en la época se ve expresada claramente esta justificación, y podemos estar seguros de que Juan Fernández de Sotomayor tuvo algún contacto con ella, si bien no es el centro de su argumentación.

Fernández de Sotomayor probablemente conoció esta manera de justificar la emancipación a través de nuevos ámbitos de recepción y formación de nuevas mentalidades: las tertulias. Estos “centros de ejercicio de nuevas formas de sociabilidad cultural”⁷⁷ constituyeron lo que Michel de Certeau llamaría “tácticas” frente a la vigilancia estatal ante la cual la sociedad, o en este caso un sector de la sociedad, se resistía a reducirse⁸. Su importancia es resaltada por Renán Silva, para quien las tertulias modificaron las prácticas de lectura y la relación con los textos en la segunda mitad del siglo XVIII. Estos centros de lectura fueron centrales en el cambio de las relaciones entre lo público y lo privado, y permitieron la aparición de un espacio público moderno. Según este historiador, a partir de dichas comunidades de lectores empezó a formarse una sociedad de opinión y examen que resultó fundamental en la crisis del sistema colonial⁹. Estos espacios, donde giraron intereses intelectuales referentes a los temas ilustrados en boga, permitieron la expresión de nuevos intereses culturales a través de nuevas prácticas sociales como la opinión pública y la libre crítica.

En las tertulias se discutían autores clásicos, pero también los representantes de la nueva ciencia como Wolff, Brixia, Linneo, Buffon y Baills, así como a los enciclopedistas. Además, se leían y comentaban los periódicos extranjeros. Entre ellas podemos destacar la Tertulia Eutropélica, la Tertulia del Buen Gusto y la Sociedad de literatos organizada por Antonio Nariño. Es importante mencionar que ésta última despertaba un gran interés por la

biblioteca de Nariño, donde se encontraban numerosos autores modernos como Rousseau, Montesquieu y Voltaire¹⁰.

Pero esta élite criolla revolucionaria no sólo divulgó sus opiniones en el ámbito de las tertulias, sino también a través de libros o de gacetas que circulaban más allá de ellas. Sin duda, el nuevo interés en las gacetas, que se convirtieron en la forma de circulación por excelencia de las ideas políticas, también modificó la relación con los textos de la que hemos hablado anteriormente para este período¹¹. La prensa se tornó necesaria en la formación de los ilustrados, cambiando los hábitos de información. Encontramos entonces que a finales del siglo XVIII empezaron a surgir diferentes publicaciones en la Nueva Granada, como por ejemplo el *Papel periódico de la ciudad de Santa Fe de Bogotá*, el *Correo curioso, erudito, económico y mercantil*, la *Gaceta de Santa Fe*, y el *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Estos periódicos, aunque censurados, fueron importantes en la formación de este nuevo espacio público de opinión y discusión, suscitando diversas apropiaciones por parte de sus lectores.

Fernández de Sotomayor, quien demostró en su discurso ser un hombre muy culto y enterado de las noticias de su tiempo, debió entonces leer o escuchar a través de estos medios el discurso de sus contemporáneos, quienes legitimaban la independencia a partir del principio de la soberanía popular. Por ejemplo, en su periódico *La Bagatela*, Antonio Nariño dio como argumento principal para legitimar el nuevo orden el origen de la soberanía. Explicaba que la potestad no era inherente al gobernador, sino que provenía de Dios y le era confiada por el pueblo al rey. Por lo tanto, ante la ausencia de éste, la soberanía se quedaba con la nación¹². Lo que le interesaba a Nariño no era tanto la legitimidad de la soberanía adquirida por los reyes sobre América hacía tres siglos, sino la validez que tenía entonces, cuando el rey no estaba. En otro número de su periódico escribió que incluso si se aceptaran las buenas intenciones de España al llevar a cabo la conquista, la opresión y la tiranía que se desarrollaron más adelante justificaban la independencia¹³.

En el caso de Camilo Torres, encontramos que en el *Memorial de Agravios* no hacía críticas a la conquista, sino que incluso elogiaba a sus antepasados que derramaron sangre para adquirir los nuevos dominios. Su petición, no tan radical todavía en 1808, iba encaminada más bien a la representación con justicia e igualdad. En una carta política más revolucionaria que el *Memorial* escrita por él en 1810, acudió a la misma justificación de la independencia que Nariño: el pacto entre el pueblo y el gobierno se había roto con la desaparición de Fernando VII y por lo tanto el poder revertía en el pueblo, quien era su titular y podía depositarla en quien quisiera¹⁴. Para Torres sí había existido un vínculo político legítimo, pero el destino había separado a España de sus colonias disolviéndolos. En este caso, los derechos de conquista no eran cuestionados, como lo fueron por Fernández de Sotomayor.

En el caso de Manuel de Pombo, encontramos que da algunas otras justificaciones como lo eran la gran distancia geográfica entre España y sus colonias, la riqueza material e intelectual de América que ya le permitía subsistir por sí misma, la necesidad de un gobierno justo y representativo, la arbitrariedad y despotismo de los funcionarios públicos, el atraso en que habían permanecido las colonias bajo el gobierno español, la diferencia de

intereses entre las colonias y la metrópoli, los inconvenientes que resultaban a los americanos de las guerras de España con otros países europeos y la disolución de los vínculos con la monarquía tras los hechos de 1808¹⁵. Este personaje tampoco hacía alusión a la ilegitimidad de los títulos de conquista.

Además de los discursos de varios ideólogos de la emancipación, las Actas de revolución de los cabildos y las diferentes Constituciones también nos permiten ver la justificación de la independencia que más comúnmente se dio. El acta del 20 de Julio por ejemplo reivindicaba los derechos de soberanía al pueblo. El acta de independencia de Cartagena por su parte, hacía referencia a la ruptura de los vínculos con el rey tras la renuncia de Fernando VII al trono, con lo cual el pueblo podía hacer uso de la soberanía que le correspondía para darse una nueva forma de gobierno. Igualmente, los firmantes de la declaración de independencia de Cundinamarca en 1813 argumentaban que la obligaciones que antes los unían a la *madre patria* habían quedado disueltas por los acontecimientos de la península¹⁶.

A diferencia de los ideólogos que hemos visto hasta ahora, nuestro personaje se concentró en refutar los derechos de conquista de España sobre América, para justificar así las guerras de independencia. Aunque Fernández de Sotomayor utilizó una argumentación diferente, en nuestra lectura del catecismo no parece que ignorara la idea de la disolución del pacto social con el rey. En su texto hizo alusión a ella, pero indicando que la vinculación con el rey siempre fue injusta e ilegal. Tras explicar que la conquista no daba ningún derecho legítimo, se preguntó por qué entonces América no había cobrado su libertad aún. La respuesta que dio es que

[...] la ignorancia en que los Pueblos han sido mantenidos a cerca de sus derechos habría hecho ver como un delito lo que en si era una virtud, y porque ultimamente la abdicación de Carlos IV, la renuncia de su hijo Fernando en Bonaparte, su prisión y detención en Francia, han roto y disuelto de una vez y para siempre los vínculos con que *parecíamos estar ligados aunque injusta e ilegalmente*¹⁷.

A la vez, en la respuesta a esta pregunta señaló que fue la crisis que se presentó en la península la que conllevó a que el pueblo retomara para sí la soberanía, y que fue por culpa de España, al oprimir al pueblo y no concederle una representación justa que se desató la revolución:

[...]decidida por la España la disolución del pacto social anterior, declarada la soberanía en reversión al Pueblo como a quien solo corresponde, organizado un gobierno por el voto de sus representantes, y proclamada solemnemente la integridad de la América en el todo de la Monarquía, considerada como un Pueblo entero constitutivo de la Nación, ha sido vexada en la representación, oprimida en la manera de gobierno; insultada en sus reclamaciones, tratada como rebelde e insurgente y convertida en un teatro sangriento de muerte y desolación¹⁸.

De lo anterior se desprende que Fernández de Sotomayor sí estaba al tanto de todas estas ideas, pero no hacían parte esencial de su justificación de la independencia, la cual resultaba ser más bien particular al compararla con la de los demás ideólogos.

Pero, ¿de dónde provenían estas representaciones de la soberanía del pueblo que todos compartían de alguna manera? Para responder es necesario tener en cuenta que estos lectores no sólo tuvieron contacto con la literatura ilustrada que hablaba del contrato social y de la soberanía, sino que también recibieron influencia de las lecturas de los representantes del pensamiento escolástico español, que circulaban igualmente por ese entonces en la Nueva Granada. Si bien autores como Hobbes, Rousseau, Locke, Grocio y Puffendorf exponían sus teorías sobre el contrato social, y sabemos de la existencia de sus libros en las bibliotecas de algunos neogranadinos¹⁹, la manera en que éstos hicieron uso del concepto de soberanía se asemeja más a aquella más antigua de los escolásticos españoles que a la de los ilustrados.

Como lo expresa Jaime Jaramillo Uribe²⁰, en las universidades del Nuevo Reino se estudiaba desde el siglo XVII a los escolásticos españoles y a la escuela del derecho natural, entre cuyos representantes más importantes se encuentra el padre Francisco Suárez. Para Suárez, la soberanía radicaba en el pueblo por determinación de Dios. Éste entregaba a los gobernantes los poderes coercitivos a través de un pacto, que podía ser revocado por decisión de los súbditos en caso de tiranía. En su explicación de la *ley regia*, explicaba que por medio de ella el pueblo había trasladado al príncipe *todo su imperio y potestad* a través de un pacto entre ambos. Bajo este pacto, el príncipe adquiría la obligación de velar por la república y administrar justicia²¹. Con respecto a la revocabilidad decía:

Si el rey legítimo gobernar tiránicamente y no le queda al reino otro remedio para defenderse que arrojarlo y deponerlo, podrá toda la república, por común y público consenso de las ciudades y de los próceres, deponer al rey, tanto en virtud del derecho natural que permite rechazar la fuerza con la fuerza, como porque este caso, necesario siempre a la conservación de la república, se entiende siempre estar contenido en aquel primer pacto por el cual la república delegó su autoridad en el gobernante²².

La visión de la soberanía de Suárez difiere de aquella de los ilustrados en que para estos últimos el origen del poder no era divino. Otra diferencia fundamental entre la doctrina de los clásicos españoles y la de Rousseau, Hobbes y Grocio, señalada por Rafael Gómez Hoyos²³, consiste en que para éstos últimos el pacto era llevado a cabo entre los individuos para constituir el grupo social y determinar la autoridad, mientras que en la tradición española, el pacto era entre los súbditos y el gobernante. Para Rousseau, el poder político del Estado emanaba de las libertades individuales enajenadas, mientras que para Suárez el poder político no derivaba del individuo sino que era propiedad del todo social, teniendo a Dios como su último origen.

En los escritos de los neogranadinos encontramos que el concepto de soberanía popular se asemejaba más al de los clásicos españoles. Ignacio de Herrera escribía por ejemplo en sus *Reflexiones de un americano*:

Los pueblos son la fuente de la autoridad absoluta. Ellos se desprendieron de ella para ponerla en manos de un Jefe que los hiciera felices. El Rey es el depositario de sus dominios, el Padre de la sociedad y el árbitro soberano de sus bienes. De este principio del Derecho de Gentes, resulta que todos los pueblos indistintamente descansan bajo la seguridad que les ofrece el poder de su Rey; [...] y que la balanza de la justicia la ha de llevar con imparcialidad²⁴.

También el pacto social que describía Nariño suponía un convenio entre el pueblo y el gobierno, más no un convenio entre los ciudadanos para la formación del Estado, como sería el caso roussoniano. El lenguaje que utilizaba Juan Fernández de Sotomayor para referirse al pacto social nos hace suponer que él también lo entendía como un pacto entre pueblo y gobierno, que además podía ser disuelto, cosa que no podía suceder en el modelo roussoniano. El pacto para él era entre España, es decir, el gobierno, y el pueblo, y había sido disuelto por la primera²⁵.

Sin embargo esto no quiere decir que las ideas ilustradas no hayan influido también, pues el lenguaje utilizado por los ideólogos de la independencia muestra una clara influencia de este movimiento con el uso de términos como «contrato social», «derechos inalienables del hombre» o incluso «soberanía». En los discursos, encontramos que la influencia española clásica e ilustrada resultan entremezcladas al punto que es difícil distinguir dónde acaba una y comienza la otra, como veremos en el siguiente ejemplo.

Hay un concepto utilizado por Fernández de Sotomayor que ya hemos mencionado, y que pertenece tanto al vocabulario de la tradición escolástica española como al ilustrado: el concepto de tiranía. En el catecismo el concepto aparece varias veces, como justificación de la lucha contra España:

[...] trescientos años de cadenas de oprobios, de insultos, de depredaciones, en una palabra de todo género de padecimientos en silencio y paciencia, no pueden servir de prescripción contra millones de hombres y ellos no podían dexas de interesar algún día a la Providencia, a nuestro favor, devolviéndonos el precioso derecho de existir libres de la tiranía y brindandonos la oportunidad de sacudir tan resada como ignominiosa coyunda²⁶.

Este concepto, como lo señala François-Xavier Guerra²⁷, nos remite a su sentido antiguo del gobierno ilegítimo de aquel que no es señor natural del reino. Por la argumentación que maneja Fernández de Sotomayor, podríamos concluir que él utiliza el término en este sentido pues para el gobierno español era ilegítimo. Sin embargo, la terminología española daba al concepto de tiranía otra acepción además de la anterior: la del abuso del poder legítimamente adquirido²⁸. El jesuita Juan de Mariana expresaba ambas definiciones a finales del siglo XVI de la siguiente manera:

[...]tanto los filósofos como los teólogos están de acuerdo en que si un príncipe se apoderó de la república a fuerza de armas, sin razón, sin derecho alguno, sin el consentimiento del pueblo, puede ser despojado por cualquiera de la corona, del gobierno, de la vida [...]que siendo un enemigo público, y provocando todo género de males a la patria, no sólo puede ser destronado, sino que puede serlo con la misma violencia con que él arrebató un poder que no pertenece sino a la sociedad que oprime y esclaviza²⁹.

Un siglo más adelante, los ilustrados continuarían haciendo uso de este mismo concepto. Locke por ejemplo, se refería a la tiranía de la siguiente manera:

Siempre que la ley acaba, la tiranía empieza, si es la ley transgredida para el daño ajeno; cualquiera que, hallándose en autoridad, excediere el poder que le da la ley y utilizare la fuerza para conseguir sobre el súbdito lo que la ley no autoriza, cesará por ello de ser magistrado, y actuando sin autoridad, puede ser resistido, como cualquier otro ombre que por la fuerza invade el derecho de otro³⁰.

Como podemos ver, es difícil establecer el lugar exacto del que provino la influencia teórica de Fernández de Sotomayor, cuando tuvo acceso a tantas posibles fuentes. Por la educación que recibió en el Colegio del Rosario, sabemos que conoció la tradición escolástica española pues ésta estaba incluida en el plan de estudios. Además el contenido de su catecismo, como se verá en la siguiente parte, nos da a entender que también leyó autores ilustrados y probablemente las versiones de los anteriores que se encontraban en los discursos de sus contemporáneos. Sin embargo, como Guerra lo expone, aunque concluir cuál fue la influencia teórica exacta sobre una enunciación de principios es una tarea muy difícil, lo que sí puede hacer el historiador es tratar de aprehender el “espíritu de una época”³¹. Sabemos que la *tiranía* española fue denunciada en muchos de los discursos de su tiempo y que era un concepto común al que recurrieron varios. Por eso no es extraño que aparezca en el catecismo de Sotomayor, que era tan crítico del dominio español sobre América. A continuación, vamos a tratar de identificar las influencias presentes en la argumentación del catecismo de Juan Fernández de Sotomayor, observando cómo su discurso constituye un cruce de sus diferentes lecturas.

2. la apropiación de las ideas ilustradas

Para describir la influencia del pensamiento ilustrado entre los criollos, tenemos que partir del hecho de que los revolucionarios hispanoamericanos no siguieron con exactitud las tendencias de Europa, sino que se apropiaron de ellas según sus propias circunstancias e intereses. Si bien en un comienzo los jóvenes criollos se interesaron mucho por las ideas de la revolución francesa, al irse radicalizando ésta la atracción de las élites criollas bajó y su actitud se volvió más cautelosa ante el extremismo democrático y anárquico que veían en los acontecimientos. La causa es evidente: los criollos ilustrados constituían una élite que no estaba interesada en destruir el orden social existente. Además, las ideas de la ilustración francesa no fueron completa ni unánimemente aceptadas, pues en ocasiones eran opuestas a la arraigada mentalidad colonial. Tal fue el caso del rechazo a la religión presente en algunos autores ilustrados europeos, y que no tenía cabida en la visión del mundo de los criollos. En resumen, y en palabras de John Lynch, “La revolución hispanoamericana fue única, y al desarrollar sus ideas y sus políticas, los libertadores se guiaron no sólo por ejemplos del mundo occidental, sino por las condiciones prevalecientes en Hispanoamérica”³².

En el texto de Juan Fernández de Sotomayor podemos ver que tenía conocimiento de varios de los conceptos ilustrados, los cuales debió recibir de lecturas de autores tales como Rousseau, Montesquieu y Locke, de sus lecturas sobre los acontecimientos de la revolución francesa, o de los discursos de sus contemporáneos que hacían alusión a los mismos. Los libros de estos autores ilustrados circulaban entre miembros de la élite criolla y encontramos registros de ellos en varias de sus bibliotecas. De otra parte, los noticias

europas llegaban en diarios a la Nueva Granada. Sabemos que en Mompo, Fernández de Sotomayor tuvo una estrecha relación con los hermanos Gutiérrez de Piñeres, líderes de la independencia de dicha ciudad, y alrededor de quienes se desarrollaban tertulias en que se discutían las noticias de los periódicos europeos, que uno de los Gutiérrez traía de Jamaica³³. A través de estos medios, Fernández de Sotomayor debió tomar contacto con los conceptos manejados por la ilustración europea, pero su lectura los filtró adaptarlos a sus intereses. En el centro de los objetivos de su catecismo, expuestos en el prólogo, hay un claro concepto ilustrado:

La constitución quiere que uno de los objetos de la enseñanza sean los *derechos y deberes del Ciudadano*. Deseando contrubuir en alguna manera a este fin he emprendido el pequeño trabajo de este Catesismo ó Instrucción popular³⁴.

El que Fernández de Sotomayor hiciera uso del concepto de los *derechos y deberes del ciudadano*, nos indica de inmediato el contacto que tuvo con las ideas de la revolución francesa. Ya haya sido por medio de la lectura de los periódicos que venían de Europa trayendo las noticias de la revolución, por la lectura de autores franceses que hablaran de los derechos del hombre, o incluso por la influencia de otros criollos cercanos a estas ideas como Nariño, lo cierto es que Fernández de Sotomayor estaba enterado al respecto, y que el medio en el cual se movía hacía factible cualquiera de las anteriores opciones.

Igualmente, el concepto de *ciudadano*, el cual había sido ampliado por la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* por la Asamblea Nacional Francesa, muestra el contacto de Fernández de Sotomayor con la ideología de la revolución francesa. Después de esta declaración, el concepto de *ciudadano* había dejado de hacer referencia únicamente al «habitante de una ciudad», para referirse ahora al «miembro del cuerpo estatal». El hecho de que nuestro lector hiciera uso del concepto junto con el de los *derechos del hombre*, nos demuestra que lo usaba en este nuevo sentido. Fernández de Sotomayor, al igual que muchos otros criollos que lideraban la revolución, se apropió de este concepto recibido a través de sus lecturas, a partir de sus propios intereses. Entre los objetivos de su catecismo se encontraba el de estimular el patriotismo y la conciencia nacional entre el pueblo, para que se identificara con el nuevo Estado. El uso que le dio a este concepto en su escrito nos indica que no lo adoptó sin intención sino a conciencia, adecuándolo a sus circunstancias³⁵.

Otro aparte del catecismo en el que podemos distinguir el contacto de Fernández de Sotomayor con ideas ilustradas es aquel en el cual se refirió al derecho del hombre a defenderse con la fuerza para conservar la libertad y la propiedad individual, para responder a la pregunta de qué recurso les quedaba a los americanos para defenderse, si España intentara mantener la dominación por medio de la fuerza:

P. Y si a pesar de carecer de todo motivo de justicia lo intentaran con la fuerza, qué recurso nos queda?

R. Resistirles en cumplimiento de la Ley natural que faculta a todo hombre para oponer la fuerza con la fuerza con el interés de conservar la vida, la libertad y la propiedad individual³⁶.

Esta idea es expresada por Locke en su *Segundo tratado sobre el Gobierno civil* con una clara similitud a la manera en que la empleó Fernández de Sotomayor:

El Estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y obliga a cada uno; y la razón, que es dicha ley, enseña a toda la humanidad con sólo que ésta quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie deberá hacer daño a otro en su vida, salud, libertad o posesiones³⁷.

Este es un ejemplo más de la forma en que se apropió de las ideas que encontraba en sus lecturas, para dar fuerza a su argumentación. Pero mencionemos otro ejemplo para entender la originalidad de su escrito y aclarar la apropiación particular que hizo de sus lecturas ilustradas, dándoles un nuevo sentido. Al final del catecismo, para responder a la pregunta sobre las ventajas que traería la emancipación a la religión, acudió a los principios del pragmatismo y a la crítica del escolasticismo característicos de la ilustración. Sin embargo, mientras que los autores ilustrados proponían el progreso intelectual, fundamentado en la razón por oposición a la tradición y a la revelación, como contrario a los dogmas religiosos, nuestro lector hizo una apropiación muy diferente desde su posición. En lugar de oponer el progreso intelectual a la religión, lo presentó en su catecismo como una ventaja para ésta última, uniendo lo que para un ilustrado radical habría sido incompatible:

P. Que ventajas son estas? [refiriéndose a ventajas de la emancipación para la religión]
R. Primero, la del estudio y conocimiento de la misma religión: el gobierno que deba protegerla como la exclusiva religión del Estado, dirigirá sus primeras atenciones hacia el importante objeto de la educación Christiana de los Pueblos. Es sumamente doloroso ver la ignorancia en que hasta aquí hemos vivido respecto a ella. Un mal catecismo en que con las menos palabras posibles se duplicaban los principales misterios de nuestra creencia; una multitud de librejos que con el título de Vida y milagros de este o aquel Santo, servía para darnos la primera lectura en la escuela, como para acostumbrarnos desde la infancia a creer patrañas y falsos milagros, a ser fanáticos y supersticiosos. Maestros que educados de la misma suerte jamás podrán formar sino discípulos peores que ellos. Colegios y universidades en que se embotaba el talento de la juventud con los embrollos y sutilezas del escolasticismo y que con el nombre de teología todo se enseñaba menos las pruebas y fundamentos de la religión cristiana, todo entrará en el plan de una reforma capaz de hacernos cristianos por principios y de consiguiente librarnos de los falsos temores de peligro en la religión por nuestra comunicación con los que no la profesan³⁸.

Las reformas a la educación que proponían los ilustrados franceses, conllevaban a la secularización de la misma, mientras que la propuesta de la ilustración española así como la de los criollos en la Nueva Granada, distaba mucho de oponerse a la religión. Si bien el desprecio por el escolasticismo fue expuesto por varios autores españoles, conocidos por los neogranadinos, como Mayans y Jovellanos, éstos distaban mucho del anticlericalismo de otros europeos. Mientras que el concepto de «utilidad social de la ciencia», en el cual se fundamentaba la acusación al escolasticismo de mantener la superstición y el fanatismo, contrariaba el espíritu español que contaba con un alto contenido religioso, éstos pensadores peninsulares lograron adecuarlo a sus propias preocupaciones. Retomaron el elemento del pragmatismo contenido en esta ideología, pero sin oponerlo radicalmente a la religión. En sus propuestas se encontraba la sustitución de la especulación por las ciencias

exactas en la educación, para lograr así una mayor explotación de las riquezas del imperio, pero esto no implicó el rechazo absoluto a la religión. En palabras de Jaime Jaramillo Uribe, para ellos la nueva filosofía natural no era considerada sólo “como un instrumento de dominio de la naturaleza y como un medio para el mejoramiento de la sociedad, sino que también se le miraba como el mejor camino para llegar al conocimiento de Dios»³⁹.

Además, este historiador enfatiza en que personajes como Mutis y José Félix Restrepo, quienes impulsaron el paso a esta nueva ciencia en la Nueva Granada, conservaban la religiosidad que tuvieron también grandes figuras como Kepler, Copérnico, Galileo e incluso Newton. Lo que trata de señalar Jaramillo, es que el paso a la filosofía moderna se dio gradualmente, y que los neogranadinos de finales de la colonia que lo promulgaron, defendieron la compatibilidad de la nueva ciencia con la religión, de la misma manera en que había sucedido años antes en Europa. Lo cierto, es que la realidad social en la que estaban inmersos no podía aceptar el radicalismo al que habían llegado en esa época algunos europeos. Un claro ejemplo de esto es el plan Moreno y Escandón, que como ya vimos en un capítulo anterior, proponía cambios en la educación pero intentando unir la tradición con algunos progresos del pensamiento moderno.

Si tenemos en cuenta el lugar desde el cual escribió Fernández de Sotomayor, la sociedad en la que estaba inmerso, la educación que recibió, su posición como clérigo revolucionario, podemos entender la apropiación particular que muestra en su catecismo de las ideas de la reforma educativa. Para él, la lucha contra la *superstición* era una ventaja para la misma religión pues permitía el verdadero conocimiento de Dios. La utilidad pragmática del saber estaba orientada también a aspectos religiosos como el “[...]librarnos de los falsos temores de peligro en la religión por nuestra comunicación con los que no la profesan”⁴⁰. Esta conciliación entre las propuestas de la ciencia moderna y la religión las debió encontrar presentes en varias de sus lecturas. Ejemplos de lo anterior son las lecturas de los ilustrados españoles y de autores que como Christian Wolf -cuyas matemáticas eran estudiadas en el Nuevo Reino a finales del siglo XVIII- defendían la compatibilidad de la ciencia con la religión.

Pero Fernández de Sotomayor no sólo retomó conceptos de la ilustración europea, sino que mezcló éstos con las ideas de una antigua tradición española. En el argumento central de su discurso, que como vimos no fue muy usado por sus contemporáneos para justificar la independencia, se apropió de ideas que los juristas y teólogos españoles del siglo XVI habían expuesto.

3. la apropiación de las lecturas de la teología jurídica del siglo xvi

Lo que trataba de demostrar Fernández de Sotomayor en su discurso, era que la guerra de independencia era justa puesto que España nunca había tenido ningún derecho legítimo sobre América, y por lo tanto los americanos podían retomar por la fuerza el dominio que legítimamente les pertenecía. Para comenzar su argumentación, negaba que España tuviera algún derecho legítimo sobre América:

P. De quien dependía la América antes de la revolución de España?

R. De sus Reyes.

P. Esta sumisión o dependencia tenía algún fundamento en justicia?

R. Ninguno tuvo en su principio⁴¹.

Entonces, para sustentar su argumento, refutó a lo largo de su catecismo los tres títulos usados por España: la donación del Papa, la conquista, y la propagación de la fe cristiana. El primero de los títulos que refutó, tenía sus raíces en la tradición medieval según la cual el rey tenía el deber de proteger a la Iglesia, mientras que a su vez ésta legitimaba la monarquía, haciendo difícil la distinción de los poderes espiritual y temporal. Esta particular relación entre el Estado y la Iglesia, fue la que permitió la donación papal de Alejandro VI, quien en la bula *Inter caetera* otorgó a los reyes católicos las tierras de América para su conquista y evangelización. Este título estaba entonces muy ligado con el tercero, es decir, el de la propagación de la fe cristiana que también justificaba la dominación española. Finalmente, estaba el título de conquista, que alegaba que la inferioridad de los indígenas americanos daba derecho a los españoles a tomarlos bajo su tutela pues eran incapaces de gobernarse.

Estos títulos de la conquista fueron objeto de intensas discusiones teológicas desde comienzos del siglo XVI, cuando algunos sacerdotes como Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas⁴², empezaron a cuestionar las crueldades y abusos de conquistadores y encomenderos⁴³. Obviamente la Corona estaba muy interesada en encontrar unas bases sólidas para fundamentar su dominio sobre el Nuevo Mundo y por lo tanto, favoreció estas discusiones que se conocen como “el debate indiano”. En ellas, lo que estaba en duda no era el dominio español sobre América en sí, cuya justicia era reconocida, sino la solidez de los títulos sobre los cuales se fundamentaba. Los reyes, junto con los teólogos y juristas, estaban tratando entonces de encontrar títulos irrefutables por las demás naciones europeas, para que no pusieran en duda su justo derecho sobre los territorios recién descubiertos.

Con intereses muy diferentes, Fernández de Sotomayor recurrió a estas discusiones tres siglos después, tomando de ellas los elementos que apoyaban su argumentación, pero haciendo una lectura que difería mucho de la intención de sus autores en el siglo XVI. Mientras que la intención de Bartolomé de las Casas en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* era denunciar la crueldad de la conquista y las inconsistencias entre el dominio de América y las leyes españolas, este sacerdote no cuestionaba la misión evangelizadora dada por el Papa a los reyes católicos: era el deber de España salvar las almas de los pueblos descubiertos. Lo que las Casas rechazaba era que esta misión evangelizadora diera igualmente derecho a los conquistadores a sus abusos contra la propiedad y la vida de los indígenas. La crítica de las Casas a la violencia en la evangelización también era expuesta por otros autores de su tiempo como el Cardenal Cayetano, comentarista de Santo Tomás. Sin embargo, había otros como Juan Ginés de Sepúlveda, quienes dentro de la tradición aristotélica defendían que la inferioridad indígena -justificada por prácticas como la antropofagia y la sodomía- daba derecho a los españoles, como superiores, a dominarlos.

La preocupación por dar a la conquista de América unas bases sólidas, fue abordada por la escuela de Salamanca desde comienzos del siglo XVI. Uno de sus representantes, Domingo de Soto, sostenía que la conquista de América no podía basarse en la donación papal al emperador. Soto refutaba la validez de la llamada «teoría de las dos espadas» según la cual el Papa tenía tanto poder espiritual como temporal a partir de la noción bíblica de Cristo como Rey y sumo sacerdote. Para este dominico, así como para otros juristas y teólogos, esta teoría no tenía validez pues Cristo nunca había sido rey temporal y por consiguiente no podía haber otorgado al Papa ningún poder de este tipo. Otro miembro de ésta escuela, quien fue muy crítico frente a este título y de quien Fernández de Sotomayor recibió una gran influencia, fue Francisco de Vitoria. Es importante tener en cuenta que Vitoria nunca dudó que la Corona tuviera derechos sobre América, y lo que trató de hacer fue refutar aquellos títulos que consideraba débiles, teniendo como objetivo la formulación de otros más sólidos.

Como lo hemos señalado, la teoría teocrática medieval que afirmaba la potestad universal de la Iglesia estaba perdiendo validez. Para Vitoria, la unidad del género humano no se lograba por la acción conjunta de poderes universales, sino por los principios racionales de la ley natural que regulaba la coexistencia de los distintos Estados. Esta novedosa concepción de la sociedad natural de todos los pueblos, tenía sus bases en los principios de la teología de Santo Tomás y en discípulos suyos como Cayetano. Fue entonces a partir del derecho natural que Vitoria analizó la situación de la población americana, dejando de lado la ley civil puesto que según él los naturales de América no estaban sometidos a ella.

En la introducción de su *Relectio de Indis*, escrita en 1539, planteó la discusión en torno al problema indiano. Este problema consistía en las dudas sobre la justicia y rectitud de los gobernantes y administradores, y sobre la ocupación y administración del Nuevo Mundo. Lejos de condenar a los reyes, los consideraba gobernantes rectos quienes intentaban resolver sus dudas de conciencia. Vitoria, quien no dudó de la justicia global de la conquista sino de la validez de sus fundamentos teóricos, consideraba que seguían existiendo dudas sobre injusticias que debían dilucidarse. Para esto, partió de la demolición de los fundamentos existentes para poder construir luego nuevos títulos valederos tanto para la ética colonial, como para el derecho internacional.

En su capítulo primero, se hizo la pregunta de si los indígenas eran verdaderos dueños o no antes de la llegada de los españoles. En su respuesta, explicaba que estaban equivocados quienes como Ginés de Sepúlveda aseguraban que por su condición de salvajes los naturales no podían poseer dominio de cosa alguna. Para Vitoria, todos los hombres tenían por naturaleza un dominio o señorío que les era inalienable, pues no se desprendía del derecho positivo sino del divino. Para esto se fundó en la imagen de Dios en el hombre. Proclamó que los nativos de indias eran dueños y señores legítimos de sí mismos y de sus bienes antes de la llegada de los españoles, sin importar el grado de salvajismo en que se encontraran. A partir de esto concluía que los indígenas no podían ser despojados de sus posesiones bajo el argumento de que no eran verdaderos dueños⁴⁴.

Esta idea, de que los indígenas eran dueños legítimos de sus propiedades antes de la llegada de los españoles, fue retomada por Fernández de Sotomayor, quien lo repitió constantemente en su catecismo. Éste refutó igualmente la teoría de la inferioridad de los

americanos, sustentada por Ginés de Sepúlveda y más adelante por autores como Corneille de Paw y Buffon, quienes fueron conocidos en la Nueva Granada a finales del siglo XVIII. La refutación de «la calumnia americana» que exponían Paw en su *Défense des Recherches Philosophiques sur les Americaines* en 1770 y Buffon en sus estudios naturalistas (ambos conocidos por los criollos ilustrados), apareció en el Semanario del Nuevo Reino de Granada en 1808⁴⁵. Así, fueron varias las fuentes que probablemente usó Fernández de Sotomayor para incluir estas ideas en su discurso: pudo sacarlas de lecturas de las Casas, de Vitoria u otros exponentes de la escuela de Salamanca, de autores más modernos como Paw, Buffon y Voltaire⁴⁶, o incluso de sus contemporáneos. Éste era un tema recurrente en la época y no resulta extraño que apareciera mencionado en el catecismo de Fernández de Sotomayor de la siguiente manera:

P. Pues que nosotros no somos vasallos de la España?

R. No, ni nunca lo hemos sido.

P. Y por que los españoles vindican para si este derecho?

R. Por que siempre han considerado a los Americanos como hombres de otra especie, inferiores a ellos, nacidos para obedecer y se mandados, como si fuesemos un rebaño de Bestias.

P. Y que decimos a esto?

R. Que los Americanos *son y han sido en todos tiempos hombres libres iguales* a los Españoles, Franceses, Ingleses, Romanos y quantas naciones hay y ha habido ó haber pueda en el mundo y que por lo mismo ningún hombre ni Nación alguna tiene el menor título a mandarnos ni a exigir de nosotros obediencia sin nuestro expreso general consentimiento⁴⁷.

Parece entonces que Fernández de Sotomayor había tenido contacto con lecturas en que se hablaba de la justificación de la conquista de América a partir de la *inferioridad* de los americanos, y él por su parte defendía la *libertad e igualdad* de la que hablaban varios textos que circulaban en la época, entre ellos el de Vitoria. Este último autor defendía la libertad de infieles y salvajes, la legitimidad de sus derechos, su capacidad jurídica y sus derechos a la legítima defensa y a la igualdad jurídica, como derechos naturales fundamentales. Estos principios de Vitoria están claramente presentes en el catecismo de Fernández de Sotomayor, quien defendía la libertad e igualdad de los americanos a las demás naciones y su derecho a defenderse. Aunque no podemos asegurar que Fernández de Sotomayor haya leído directamente a Vitoria pues no hace citas en su catecismo, sí sabemos que los libros de los autores de su escuela -como Suárez y Mariana- así como su obra se encontraban fácilmente por ese entonces en la Nueva Granada, y que Vitoria fue discutido en los cursos del Rosario cuando Fernández de Sotomayor estudiaba allí⁴⁸. Por lo tanto, resulta muy probable que sí haya tenido contacto con sus ideas en sus lecturas.

Hagamos un corto paréntesis en nuestra comparación intertextual entre Vitoria y Fernández de Sotomayor, para detenernos un poco en la referencia que hace este último a los *americanos*, al negar su inferioridad. Como lo señala König⁴⁹, el rechazo a la idea de la inferioridad de los americanos, contribuyó al desarrollo del nacionalismo. Mientras que el haber nacido en el Nuevo Mundo había representado una mancha para los criollos a lo largo de la colonia, ahora derivaban de allí su demanda de autonomía para América. Al denominarse *americanos*, establecían una delimitación frente a los españoles y resaltaban sus propios intereses y posibilidades. La defensa de lo americano y el sentido de

pertenencia que presenta Fernández de Sotomayor en su escrito, constituían entonces un argumento más que justificaba la independencia de América y que fue utilizado por otros ideólogos como Camilo Torres e Ignacio de Herrera en sus discursos.

Pero volvamos a Vitoria. En el segundo capítulo de su *Relectio de Indis*, se concentra en explicar los títulos ilegítimos del dominio español sobre los pueblos recién descubiertos. Entre los títulos refutados por Vitoria se encuentran precisamente los abordados por Fernández de Sotomayor, a saber, el dominio universal del Papa que había permitido la donación de Alejandro VI, el descubrimiento y ocupación, y las guerras de religión. A continuación vamos a estudiar cada uno de ellos.

El título de la donación papal que había sido defendido en los primeros años de la disputa colonial y a partir del cual se había redactado el *Requerimiento*, fue rebatido fuertemente por Vitoria. Éste decía que dicho título no tenía bases en el derecho divino, sino que había sido inventado por los canonistas para adular a los Papas. Según Vitoria, aunque el Papa hubiera recibido de Dios el dominio mundial, de todas formas éste no habría podido transferirlo a ningún otro. Incluso explicaba que aunque el Papa hubiera podido transferir el dominio a los reyes, la falta de reconocimiento de la soberanía papal por parte de los indígenas tampoco daría título justo para hacerles la guerra de ocupación. Esta demolición que hizo Vitoria del mito medieval de la supremacía temporal del Papa fue seguida por varios teólogos y juristas en los siglos siguientes.

En el catecismo de Fernández de Sotomayor, encontramos que refuta la legitimidad del título de la donación papal argumentando que

[...]el Vicario de Jesucristo no puede dar ni ceder lo que no ha sido jamás suyo, mucho menos en calidad de Papa ó sucesor de San Pedro que no tiene autoridad ni dominio temporal, y el imperio que le fue confiado al mismo San Pedro y que ha pasado a sus legítimos Soberanos sucesores, ha sido puramente espiritual, como se evidencia por las mismas palabras que contienen la plenitud del Poder Apostólico⁵⁰.

Vemos nuevamente cómo se apropió de las ideas de Vitoria para justificar la emancipación de América, mientras que éste último intentaba encontrar bases más sólidas que legitimaran el dominio. La diferencia entre la intención de ambos la vemos en que mientras que Vitoria decía que las bulas de Alejandro VI no constituían una donación sino una comisión de acción misional, Fernández de Sotomayor fue mucho más fuerte y prácticamente calificó a Alejandro VI de ignorante. En el catecismo afirmaba que Alejandro VI podía haber desconocido que no tenía el poder de efectuar la donación de las tierras descubiertas, añadiendo que no era de extrañarse que eso sucediera “[...] en aquel siglo de ignorancia en que se atribuían los Pontífices Romanos el derecho de destronar a los mismos Reyes nombrar otros y absolver a los vasallos del juramento de fidelidad, como sucedió en Francia y otros Reynos”⁵¹.

El siguiente título ilegítimo refutado, el descubrimiento y ocupación, fue descartado rápidamente por Vitoria. Él decía que este título sólo era legítimo respecto a las cosas abandonadas o no poseídas por otro, el cual no era el caso de América, la cual sí tenía por legítimos dueños a los indígenas. En su argumentación sobre el derecho de conquista,

Fernández de Sotomayor se valió más bien de un ejemplo de su propio tiempo, dando evidencia del contacto que tenía con las noticias europeas de su tiempo: la invasión de Francia a España. Utilizó para esto la comparación del ladrón que se apropiaba ilegítimamente de lo ajeno:

P. Y la conquista no es un motivo de justicia para dominar a la América?

R. La conquista no es otra cosa que el derecho que da la fuerza contra el débil, como el que tiene un ladrón que con mano armada y sin otro antecedente que el de quitar lo ajeno acomete a su legítimo Dueño, que ó no se resiste o le opone una resistencia débil. Los conquistados, así como el que ha sido robado, pueden y deben recobrar sus derechos luego que se vean libres de la fuerza ó puedan oponerle otra superior...

P. Luego la conquista no da al conquistador el menor derecho justo y legítimo?

R. Ninguno ciertamente, pues que a darles alguno sería un delito resistir sus efectos, y entonces serían entre otros muchos unos criminales los españoles que no quieren dexarse conquistar de los Franceses, y que quando lo han sido han tratado de resistir, en el momento en que se han visto libres de la fuerza⁵².

El otro argumento refutado por Vitoria era la propagación de la religión cristiana. Este título se basaba en el supuesto derecho divino de compeler a la fe y en el castigo consecuente a la infidelidad de los paganos. A partir de esto, se aseguraba que los cristianos podían hacer uso de la fuerza contra los indígenas paganos si se resistían a recibir la fe que les era predicada, y hacerles por eso la guerra de ocupación. Ante esto, Vitoria proclamaba el principio de la libertad íntima del acto de la fe, pues la fe era un obsequio razonable y voluntario de Dios y como tal, la conversión no debía ser compeliada por medio de la violencia sino por libre y sincera convicción. De esto se desprendía el que la resistencia a la conversión no fuera un título legítimo de violencia contra los indígenas.

Precisamente, fue la violencia y la codicia de los españoles, lo que Fernández de Sotomayor condenó para decir que la propagación de la fe cristiana no era debida a los conquistadores sino únicamente a la gracia de Dios. El catecismo recogía la idea de que la propagación de la fe no podía ser llevada a cabo por medio de la violencia, ni mucho menos podía dar derecho de dominio sobre los pueblos americanos⁵³. Además, Fernández de Sotomayor recurría a las ideas de Bartolomé de las Casas, quien había denunciado la injuria que era para la religión el convertirse en una herramienta de subyugación. En el catecismo, siguiendo claramente a las Casas, criticó la codicia de los conquistadores, quienes sólo pensaban en el oro americano más no en la evangelización. Este autor, defendiendo la docilidad de los indígenas martirizados, decía tras denunciar la sed de oro de los conquistadores: “Otra cosa es bien añadir: que hasta hoy, desde sus principios, no se ha tenido más cuidado por los españoles de procurar que les fuese predicada la fe de Jesucristo a aquellas gentes, que si fueran perros o otras bestias”⁵⁴. Por su parte, Fernández de Sotomayor decía:

P. Y bien: despues los españoles que subesivamente fueron empresarios como Colon no vinieron animados del zelo por la religion?

R. Ninguno se propuso jamas este fin pues que en lo general eran gentes ignorantes hombres criminales detenidos en las carzeles la hez del Pueblo.

P. Pues que era lo que les animaba a tantos riesgos y trabajos?

R. La sed insaciable del oro. [...]

P. Entonces a quien somos deudores de la Religión?

R. Primaria y principalmente a la omnipotencia de Dios que solo pudo vencer los obstaculos que los mismos cristianos Españoles oponian a su establecimiento y propagacion, y despues al zelo de uno u otro varon verdaderamente Apostolico que mas tubieron que sufrir de la parte de los mismos Españoles que de la de los Yndios a quienes docilmente convertian⁵⁵.

Este es un ejemplo más de cómo en el catecismo de Fernández de Sotomayor se entremezclaban sus varias lecturas, ubicadas en su texto con unas intenciones particulares. La conclusión a la que llegó después de refutar los títulos de conquista, fue que la guerra de independencia era justa y santa, pues la dependencia de América jamás había tenido ningún fundamento legítimo. Como hemos visto, para poder justificarlo acudió a varias lecturas, imprimiéndoles un sentido original a partir de su posición, la cual era diferente de aquella de sus autores.

Aunque resulte prácticamente imposible determinar con exactitud las lecturas que hizo, sabemos que se apropió de una larga tradición que fue retomada por él y sus contemporáneos para fundamentar su lucha. Como ya se dijo en un capítulo anterior, un esfuerzo por restituir las lecturas exactas de un lector particular es una tarea casi imposible; pero sí podemos, como se ha hecho en este caso, seguirle el rastro a sus posibles lecturas a partir de los libros que circulaban en su época y enfrentándolos a su propio discurso. Además, más allá de la identificación de sus lecturas, está el encontrar la significación que les dio y, como hemos visto a lo largo del trabajo, ésta fue consecuente con sus intereses como miembro de una élite criolla que intentaba legitimar un discurso fundador de un nuevo orden.

conclusiones

A través del estudio del ejemplo de Juan Fernández de Sotomayor, lector de finales de la colonia, hemos podido ver claramente la apropiación que lleva consigo la lectura, así como la importancia que ésta tiene en la formación de la representación imaginaria de la realidad que tienen los lectores. La lectura ha sido abordada como una de las prácticas por medio de las cuales los individuos dan sentido a su mundo, de acuerdo con sus necesidades históricas. Así, la interpretación de las lecturas de un personaje particular desde este nuevo enfoque, nos ha permitido hacer una historia de la lectura novedosa que amplía los límites de los estudios anteriores, proponiendo un modelo de comprensión más amplio. El libro ha dejado de ser tan sólo un objeto material para convertirse además en generador de representaciones y significaciones nuevas por parte de sus lectores. Con la nueva noción del libro y la lectura como elementos fundamentales dentro de las prácticas y representaciones por medio de las cuales el hombre da sentido a su mundo, los estudios en que se hagan aproximaciones a ellos no pueden seguirlos estudiando sin tener en cuenta estas implicaciones.

Finalmente es importante tener en cuenta que nosotros también somos partícipes de éstas prácticas de lectura y de sus implicaciones. Nuestro trabajo como historiadores también constituye una lectura de lecturas del pasado; nuestros escritos son representaciones de las

representaciones que se hicieron otros de su tiempo. A través de ellas, tanto nuestros antepasados como nosotros hoy, intentamos crear significación, crear discursos que den sentido a nuestras existencias. Este tipo de reflexiones a las que nos ha llevado el estudio de la historia de la lectura, pueden resultar muy útiles para que también los historiadores veamos con otros ojos nuestra disciplina y reconozcamos que nuestros trabajos constituyen representaciones que sólo pueden ser imaginarias.

*. Este artículo está derivado de la monografía de grado *Una historia de la lectura en la Nueva Granada: el caso de Juan Fernández de Sotomayor*, la cual presenté, bajo la dirección de Jaime H. Borja, para optar por el título de historiadora en la Universidad de los Andes.

¹ Es importante tener en cuenta la diferencia entre la *historia del libro* y la *historia de la lectura*. La primera se concentra en el estudio del libro como objeto material, aproximándose a fenómenos como su circulación, su presencia en los distintos grupos sociales y los ciclos de la producción impresa. La segunda, en cambio, no solamente se encarga del libro como vehículo de lo escrito, sino que además incorpora el estudio tanto del texto que constituye su contenido como de la lectura como práctica, resaltando la importancia de las significaciones atribuidas al texto por el lector. De esta manera, la *historia de la lectura* resulta ser una prolongación de la *historia del libro*. Ver: CHARTIER, Roger, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

² Entre estos trabajos encontramos los siguientes: GOMEZ LATORRE, Armando, “Los impresores de la libertad”, en *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol. 44, No. 507-509, enero-marzo, 1957, pp. 120-135; CUERVO, Luis Augusto, “El primer año de la imprenta en Santa Fe”, en *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol. 30, No. 347-348, septiembre-octubre, 1943, pp. 874-877; CURREA RESTREPO, Anibal, “La imprenta en Santa Fe y Bogotá”, en *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol. 24, No. 270, abril, 1937, pp. 197-231; GIRALDO JARAMILLO, Gabriel, “Libros y cultura en la colonia”, en *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol. 44, No. 507-509, enero-marzo, 1957, pp. 107-111; SALDAÑA, E. de, “Orígenes de la imprenta en Cartagena”, en *Boletín Historial* (Academia de Historia de Cartagena), No. 20, diciembre, 1916, pp. 319-336 y MARTINEZ BRICEÑO, Rafael, “La biblioteca del general Santander”, en *Boletín cultural y bibliográfico*, vol. IV, No. 1 (pp. 13-17), 3 (pp. 179-182), 7 (pp. 594-597) y 10 (pp. 954-958), enero-octubre, 1961.

³ Ver: HUNT, Lynn, “Introduction: History, Culture and Text”, en HUNT, Lynn (ed.), *The New Cultural History*, Los Angeles, University of California Press, 1989, pp. 1-22.

⁴ El catecismo se encuentra transcrito en los documentos del proceso en su contra seguido por la Inquisición. Estos documentos están en los rollos traídos del Archivo Nacional de Madrid por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, con la siguiente referencia: A.H.N. (Madrid-España). Sección Inquisición. Fondo Varios-Miscelánea de la Inquisición de Cartagena de Indias. Leg. 1605, Rollo 01, No. 9, 31 ff (parcialmente foliado).

⁵ Ver: BUSHNELL, David, *Colombia. Una nación a pesar de sí misma. De los tiempos precolombinos a nuestros días*, Bogotá, Planeta, 1996; KÖNIG, Hans-Joachim, *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación en la Nueva Granada, 1750-1856*, Bogotá, Banco de la República, 1994; LYNCH, John, “Los orígenes de la independencia hispanoamericana”, en BETHELL, Leslie (comp), *Historia de América Latina*, Tomo 5, Barcelona, Editorial Crítica, 1991; y MUNERA, Alfonso, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*, Bogotá, Banco de la República y El Ancora Editores, 1998.

⁶ Este tema es discutido por Chartier en varios libros: CHARTIER, Roger, *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Barcelona, Gedisa, 1994; CHARTIER, Roger, *Cultura escrita, literatura e historia. Coacciones transgredidas y libertades restringidas*. México, FCE, 1999; y CHARTIER, Roger, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 1993.

⁷ SILVA, Renán, *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Contribución a una análisis histórico de la formación intelectual de la sociedad colombiana*, Bogotá, Banco de la República, 1992, p. 239.

- ⁸ DE CERTEAU, Michel, *La invención de lo cotidiano*, Tomo 1: Artes de hacer, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- ⁹ SILVA, Renán, “Prácticas de lectura, ámbitos privados y formulación de un espacio público moderno. Nueva Granada a finales del Antiguo Régimen”, en GUERRA, François-Xavier y LEMPERIERE, Annick (et. al.), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas siglos XVII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- ¹⁰ Ver: CRISTINA, María Teresa, “La literatura en la conquista y la colonia”, en *Nueva Historia de Colombia*, Bogotá, Planeta, 1989, pp. 290-291.
- ¹¹ SILVA, Renán. “Prácticas de lectura ...”, *op. cit.*
- ¹² *La Bagatela*, Santa Fe de Bogotá, No. 4, Domingo 4 de Agosto de 1811.
- ¹³ *Ibid.*, No. 5, Domingo 11 de Agosto de 1811.
- ¹⁴ GOMEZ HOYOS, Rafael, *Ideario de una generación y de una época, 1781-1821*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1982, Tomo II, pp. 36-37.
- ¹⁵ *Ibid.*, Tomo II, pp. 192-194.
- ¹⁶ Citado en: GOMEZ HOYOS, Rafael, *Ideario...*, *op. cit.*, Tomo II, p. 443.
- ¹⁷ A.H.N. (Madrid-España). Sección Inquisición. Fondo Varios-Miscelánea de la Inquisición de Cartagena de Indias. Leg. 1605, Rollo 01, No. 9, f. 6r.
- ¹⁸ *Ibid.*, ff. 6r-6v.
- ¹⁹ Al respecto ver: *Santander y los libros*. Tomo II, Bogotá, Fundación para la conmemoración del bicentenario del natalicio y el sesquicentenario de la muerte del General Francisco de Paula Santander, 1993; “La Biblioteca de don Camilo Torres”, en *Revista Bolívar*, No. 46, agosto, 1957, pp. 109-113; y RUIZ MARTÍNEZ, Eduardo, *La librería de Nariño*, Bogotá, Planeta, 1990.
- ²⁰ JARAMILLO URIBE, Jaime, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá, Temis, 1982, pp. 101-105.
- ²¹ SUAREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, Lib. III, Cap. II, No. 12.
- ²² *Ibid.*, Lib. VI, Cap. IV, No. 15.
- ²³ GOMEZ HOYOS, Rafael, *Ideario...*, *op. cit.*, Tomo I, pp. 152-153.
- ²⁴ Citado en: GOMEZ HOYOS, Rafael, *Ideario...*, *op. cit.*, Tomo II, p. 107.
- ²⁵ A.H.N. (Madrid-España), *op. cit.*, ff. 6r-6v.
- ²⁶ A.H.N. (Madrid-España), *op. cit.*, f. 7v.
- ²⁷ GUERRA, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 154.
- ²⁸ GOMEZ HOYOS, Rafael, *Ideario...*, *op. cit.*, Tomo I, p. 201.
- ²⁹ MARIANA, Juan de, *Del Rey y la institución rea.*, Libro I, Cap. VI, p. 482, en Biblioteca de Autores Españoles, vol. XXXI, Madrid, 1950.
- ³⁰ LOCKE, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Cap. XVIII, No. 202.
- ³¹ GUERRA, François-Xavier, *Modernidad...*, *op. cit.*, p. 171.
- ³² LYNCH, John, *Hispanoamérica 1750-1850. Ensayos sobre la sociedad y el Estado*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1987, p. 62.
- ³³ ORTIZ JIMÉNEZ, José Guillermo, *Estudiante, párroco y obispo: transiciones políticas y religiosas. Biografía de Juan Fernández de Sotomayor y Picón*, Bogotá, 1999, p. 153. (Maestría en historia). Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Postgrado en Historia.
- ³⁴ A.H.N. (Madrid-España), *op. cit.*, f. 2r y 2v.

- 35 KÖNIG, Hans-Joachim, *En el camino...*, op. cit., pp. 274-276.
- 36 A.H.N. (Madrid-España), op. cit., f. 7r.
- 37 LOCKE, John, *Segundo...*, op. cit., Cap. II.
- 38 A.H.N. (Madrid-España), op. cit., f. 12r y 12v.
- 39 JARAMILLO URIBE, Jaime, *El pensamiento...*, op. cit., p. 320.
- 40 A.H.N. (Madrid-España), cit., f. 12v.
- 41 A.H.N. (Madrid-España), op. cit., f. 4r.
- 42 Ver: CASAS, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, Sarpe, 1985, p. 58.
- 43 GONZALEZ, Fernán. “¿Evangelización o conquista espiritual?”, en *Un mundo jamás imaginado 1492-1992*, Bogotá, Editorial Santillana S.A., 1992, pp. 89-92.
- 44 VITORIA, Francisco de, *Relectio de Indis*, Parte I, Cap. I, No. 16.
- 45 GARRIDO, Margarita, *Reclamos y representaciones. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*, Bogotá, Banco de la República, 1993, p. 53.
- 46 Todos estos autores se encontraban en varias bibliotecas neogranadinas. Incluso en la biblioteca pública, cuyos libros se encuentran hoy en los Raros y Curiosos de la Biblioteca Nacional, estaban presentes sus obras.
- 47 A.H.N. (Madrid-España), op. cit. f. 6v y 7r.
- 48 ORTIZ JIMÉNEZ, José Guillermo, *Estudiante...*, op. cit., p. 75.
- 49 KÖNIG, Hans-Joachim, *En el camino...*, op. cit., pp. 97, 175-178.
- 50 A.H.N. (Madrid-España), op. cit., f. 4r y 4v.
- 51 *Ibid.*, f. 4v.
- 52 *Ibid.*, f. 5r y 5v.
- 53 *Ibid.*, f. 9v.
- 54 CASAS, Bartolomé de las, *Brevísima...*, op. cit., p. 137.
- 55 A.H.N. (Madrid-España), op. cit., f. 8v y 9v.