

BICENTENARIO Y CRISTIANISMO

*La presencia cristiana
en la Independencia
de las naciones americanas*



Konrad
Adenauer
Stiftung

PRESENTACIÓN

El acontecimiento de Aparecida de 2007 significó una fuerte conmoción y un nuevo Pentecostés para la Iglesia de América Latina y el Caribe. Y con amplia visión de compromiso nos lanzó a aprovechar la celebración de los Bicentenarios de Independencia de algunos de nuestros países como un desafío para «revitalizar nuestro modo de ser católico y nuestras opciones personales por el Señor, para que la fe cristiana arraigue más profundamente en el corazón de las personas y los pueblos latinoamericanos como acontecimiento fundante y encuentro vivificante con Cristo» (DA 13).

Por esta razón, la Presidencia del Consejo Episcopal Latinoamericano decidió realizar en 2010 un Seminario sobre los Bicentenarios de Independencia para poner de manifiesto la aportación que la Iglesia católica, como institución fundante, ofreció a nuestros pueblos en sus culturas e instituciones, y lo que esto implica en su reconocimiento o desconocimiento en los proyectos nacionales que se están elaborando de cara al futuro. Y al mismo tiempo subrayar el aporte de tantos próceres que ofrendaron sus vidas para darnos patria y libertad.

Nuestra mirada se dirige ante todo al futuro con ojos de esperanza para contribuir, como lo pide Aparecida, al servicio de la unidad y de la fraternidad de nuestros pueblos. «Una y plural, América Latina es la casa común, la gran patria de hermanos de unos pueblos –como lo afirmó Juan Pablo II en Santo Domingo– a quienes la misma geografía, la fe cristiana, la lengua y la cultura han unido definitivamente en el camino de la historia» (DA 525). Es nuestra patria grande, pero será realmente «grande» cuando lo sea para todos con mayor justicia (DA 527).

Con la animada presencia de arzobispos y obispos provenientes de Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, México, Paraguay y Venezuela, y con la valiosa contribución de expertos cualificados en las disciplinas de la historia, la

Diseño: Pablo Núñez
Estudio SM

© 2011, CELAM
© 2011, PPC

ISBN: 978-958-99346-2-3

Impreso en Colombia / Printed in Colombia

Impreso por Editorial Delfin Ltda.

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la Ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de su propiedad intelectual. La infracción de los derechos de difusión de la obra puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.

LAS PARADOJAS DE LA LIBERTAD.
LA TOMA DE LA PALABRA
Y LA CRISIS DE LA CULTURA POLÍTICA
EN LA CAPITANÍA GENERAL DE VENEZUELA
(1797-1810)

LUIS MANUEL CUEVAS QUINTERO

En una sociedad donde las condiciones serán
cada vez más iguales, ¿podrá salvaguardarse la libertad?

RAYMOND ARON, *Ensayo sobre las libertades*.

Más que una fecha objeto de cultos cívicos y militares de las naciones hispanoamericanas, 1810 es el signo de una contradicción histórica, de un proceso emergente que expresa la crisis de los «imaginarios» y de la cultura política instituida tras trescientos años de implantación colonial.

Objeto de pasiones y de perspectivas historiográficas inmanentistas o teleológicas, controvertidas en el establecimiento de una valoración crítica, ese año de 1810 es en el contexto de las Américas un objeto de estudio sobre el que conviene detenerse.

El acercamiento crítico que adelanto gira alrededor de un conjunto de reflexiones sobre la crisis y emergencia de una cultura política cuya comprensión no puede restringirse a un año, sino que es expresión de un proceso dialéctico complejo que creó las condiciones para la toma de la palabra, el uso de un nuevo lenguaje y la emergencia de una nueva mentalidad que desplazó la idea de colonia por la idea de nación.

En documentos de la época, de distinta naturaleza y género discursivo, podemos oír el ruido de fondo de las corrientes subterráneas en confrontación. De este modo, declaracio-

nes de derechos políticos, proclamas, memoriales, ensayos críticos, pasquines, corridos y poemas son expresiones escritas del juego dialéctico entre lo instituido y lo instituyente; choque de palabras cuyos contenidos, muchas veces contradictorios entre lo que se decía y la práctica, abren una ventana al espacio-tiempo vivido en donde las palabras «fidelidad», «autonomía», «tiranía» y «libertad» comienzan a ocupar las tertulias, las discusiones públicas, los rumores de calle y plaza y el descontento popular en marcha. El año de 1810 es el punto de llegada de un tenso proceso cuyo signo visible y opuesto en sus premisas estaría en 1797, con la conspiración de Manuel Gual, José María España y Juan Bautista Picornell en el puerto de La Guaira.

La toma de la palabra en 1810 marca un giro en las actitudes y en la conciencia política monárquica y autonómica, que prefigura paradójicamente en su esfuerzo conservador el incierto comienzo de algo nuevo –que se concretaría en 1811 en Venezuela– con la fundación en la jurisdicción de la Capitanía General de Venezuela de una República sobre la idea del derecho a la libertad. Sin embargo, tanto en 1810, con sus aspiraciones autonómicas, como en 1811, con su propuesta de ruptura con el nexo colonial, el nuevo discurso autonómico o libertario nacerá bajo el signo de acuerdos y desacuerdos entre los sujetos coloniales y entre las ciudades-región, bases del ordenamiento territorial de la Capitanía.

Este paisaje cultural de crisis de un orden instituido y del ruido de fondo de otro nuevo, espacio de contradicciones entre fidelidad, autonomía, igualitarismo, exclusión o inclusión, tiranía o libertad –cuya solución de continuidad se resolverá en una larga guerra, que envolverá a las ciudades-región, gobernaciones, audiencias y virreinos de la América del Sur y del Norte– impulsa por la complejidad de las corrientes enfrentadas a interrogantes menos complacientes con los relatos nacionales de la historia patria, ideologizados en los contextos de escritura y recepción.

Encontrar explicaciones a un proceso caracterizado por su opacidad implica descubrir, bajo el signo de la contradicción, la relación entre las ideas y sus sujetos, entre los poseedores

de la palabra y los estratos populares. Entender esta relación es comprender la coexistencia y tensión de las ideas; entre el *iusnaturalismo*, el humanismo cristiano, el pensamiento liberal inglés y norteamericano, el racionalismo de la Revolución francesa y el reformismo español, que, junto a los intereses encontrados de las fuerzas sociales y las tensiones entre las ciudades-región, tendrán en la palabra «libertad» y en las paradojas de sus usos y prácticas la fundación de la conciencia de patria, nación y república.

1. 1810: de bicentenarios, opacidades y disputas en torno a una fecha

Del mismo modo que los árboles no dejan ver el bosque –según reza un dicho popular–, las fechas no dejan ver los procesos. En ellas, las fechas y, más allá de ellas, los procesos, signos de algo que fluye, está el despliegue de las fuerzas visibles e invisibles de la historia, espacio-tiempo de tensiones. De las fechas, y sobre todo de los procesos, nos ocupamos los historiadores tras la búsqueda de verdades y, en algunos casos, los políticos, tras la búsqueda de catecismos ideológicos para el apuntalamiento del poder.

El historiador que hace suya la premisa de comprender un proceso más que legitimarlo o justificarlo se libera de las prisiones de la ideología y, sin llegar a ser neutral, como si se tratara de diseccionar un cuerpo en una sala de operaciones, debe en todo caso ajustarse al duro oficio de la hermenéutica, base –como sabemos– de la comprensión histórica.

El pasado es lejano y cercano a la vez, esa doble condición de distancia nos ayuda a comprender cómo gravita en el presente, que es –como dice san Agustín– el lugar en el que el pasado es memoria y en donde adquiere su condición de historicidad. En el *Laberinto de la soledad*, el pasado –como solía pensar Octavio Paz– se moviliza en la conciencia interrogante del presente.

Vinculados al proceso de conservación de un mundo que se había construido alrededor del peso específico del poder

regio y de su opción contraria, la naciente conciencia republicana, política y culturalmente centrada en la idea la libertad, los movimientos juntistas de 1810 –inicialmente expresión de autonomía– e independentistas en el proceso que se activa a partir de 1811, que se fueron dando en toda la América hispánica, han sido objeto de controversias en su valoración. Destacados historiadores como David Landes y Raymond Carr han visto en el proceso de liberación de las colonias hispanoamericanas un golpe de azar, un acto de desprendimiento de España, un simple reflejo de los movimientos europeos. Sin detenerse en un estudio más profundo de lo que acontece en las sociedades coloniales, sin comprender la significación de la crisis de representaciones e intereses, dejan de lado sin mayor fuerza argumentativa su importancia universal en los procesos históricos, tal vez de los más complejos en el campo de las actitudes y definiciones políticas, y, en consecuencia, más sugerentes y estimulantes para la investigación histórica.

En el campo historiográfico, Germán Carrera Damas ha visualizado con mayor claridad la dimensión compleja que reviste el estudio de los movimientos políticos que desestabilizaron el orden colonial en el contexto de la fundación de los modernos sistemas de gobierno emergentes a partir de la caída de los imperios y de sus sistemas monárquicos de dominación.

Enfocada en una visión de totalidad, cabe afirmar que los movimientos americanos de ruptura con el nexo colonial, asociados con la instauración de la República moderna, fueron las más renovadoras y perdurables expresiones de la crisis general de la monarquía. Sobre todo si consideramos que la abolición de la monarquía francesa desembocó, una década después, en su restauración imperial, mientras en América los intentos restauradores fracasaron¹.

¹ G. CARRERA DAMAS, «Los países de la Gran Colombia durante el reinado de Fernando VII», en *Mis historias. Contribución a historias colectivas*. Caracas, Fondo Editorial de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela, 2006, p. 342.

En el contexto histórico del momento, primeras décadas del siglo XIX, los criterios y percepciones de un bando y otro (independentistas, autonómicos y monárquicos) revelan agrias controversias en cuanto a la valoración de lo acontecido. Para los patriotas, los movimientos de 1810 fundaron la nación. Este acontecimiento fue dotado de un contenido revolucionario por actores del proceso como Francisco Javier Yanes en el *Compendio de la historia de Venezuela desde su descubrimiento y conquista hasta que se declaró Estado independiente*, y en el *Manual político del venezolano*, y Manuel Palacio Fajardo en *Bosquejo de la Revolución en la América española*². Las visiones desde el otro lado, la de los españoles o la de los americanos monárquicos, expresaron rechazo ante lo que estos sucesos significaron y ante lo que desencadenaron³. Pero, más allá de las percepciones interesadas de los actores del proceso, de la definición política e ideológica en disputa, están los contextos contradictorios en los que estos se desenvuelven. Esta particular situación de valoración fundacional articula nuestros modos de recepción en la actualidad, canonizando un año, 1810, como el año de inicio de las independencias en muchos países de la América hispánica, como se publicita en los medios de comunicación de masas y en los actos conmemorativos que los gobiernos de turno organizan con pompa y circunstancia.

Por otro lado, en el plano de la recepción historiográfica se ha establecido una continuidad entre los movimientos de tipo subversivo que se sucedieron en América, sobre todo en el siglo XVIII, y los que se sucedieron en las dos primeras

² F. J. YANES, *Manual político del venezolano*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1959; M. PALACIO FAJARDO, *Bosquejo de la Revolución en la América española*. Caracas, Publicaciones de la Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana, 1953.

³ J. FRIEDE, *La otra verdad. La independencia americana vista por los españoles*. Bogotá, Carlos Valencia, 1979; T. STRAKA, *La voz de los vencidos. Ideas del partido realista de Caracas, 1810-1821*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2000; A. LOMBARDI BOSCAN, *Banderas del rey*. Maracaibo, Eds. del Rectorado de la Universidad Católica Cecilio Acosta y Universidad del Zulia, 2006.

indígenas, José Celestino Mutis, la de Antonio Nariño y Pedro Fermín de Vargas; la de fray Servando Teresa de Mier; o la biblioteca de José María de España, Manuel Montesino y Rico; la de Juan Germán Roscio, Andrés Bello y Simón Bolívar, y las prácticas de la lectura y de las tertulias con aroma a cacao invitan a revisar los modos de recepción de las ideas y la innovación poética de las mismas, resultante de la nueva mentalidad crítica que paradójicamente se había formado en los centros educativos controlados por la Iglesia, parte fundamental, como sabemos, del sostenimiento ideológico de la implantación colonial, pero también de su crítica (ello explicaría la participación de parte del clero en los procesos autonómicos e independentistas).

La revisión de la circularidad de las ideas y opiniones entre los grupos sociales subalternos completa el panorama de la efervescencia histórica y conduce al investigador hacia otros tipos de documentos no menos importantes; los poemas, las canciones y corridos –desprovistos de los prejuicios en la lectura del plan de algunos historiadores– no son simple reflejo de lo que decidían las élites de letrados, ni formas discursivas sin relevancia, sino expresión originaria de deseos y aspiraciones y de alta capacidad movilizadora.

La toma de la palabra en medio de las contradicciones, de la intensa tensión, movilidad y circularidad de las ideas y de los deseos abre entonces un espacio cultural y político novedoso, inédito, que cambiaría las miradas con respecto a la gobernabilidad de los distintos espacios que componían en 1810 el imperio colonial hispánico no solo en América, sino también en la propia España, aunque con distintas connotaciones por encarnar esta última el centro hegemónico. Los hechos que impulsaron la formación de los movimientos juntistas fueron expresión de una crisis más compleja que la simple situación de invasión francesa de España y deposición coactiva de un rey, la erosión de la imagen y autoridad del poder regio implicó la activación de opciones abiertas ante un camino incierto, encrucijada de fuerzas materiales, ideológicas e imaginarias de la cultura colonial en crisis.

2. La apacible colonia: de rebeliones y tensiones étnicas

Mariano Picón Salas decía, refiriéndose al mundo colonial, que este estaba muy lejos de ser el mundo apacible que conocemos en las visiones que del mismo han legado ciertas historiografías. En efecto, si hacemos a un lado las visiones canonizadas de la colonia descubriremos un espacio de conflictos, tensiones y concertaciones, espacio de fiesta y de tragedia, de puestas en escena para un público guardián de la moral y campo de transgresiones subterráneas en el discurso oculto y sus prácticas sociales⁴.

Recientemente, los investigadores de la historia colonial venezolana y de su final, según aprecia Frédérique Langue⁵, han descubierto –al investigar bajo nuevas preguntas los documentos de los archivos– un mundo de claroscuros; lo mismo ha sucedido al releer fuentes directas de impresos en los que se observan las contradicciones y tensiones, actitudes exaltadas, escépticas o dubitativas con la que se enfrentaron los sujetos coloniales, quienes, en medio de la crisis del mundo ordenadamente constituido de la colonia, pretendían dar cuenta de las realidades americanas movilizadas por las nacientes condiciones históricas de cambio.

Otro tanto ha sucedido a la hora de evaluar en posturas menos complacientes los movimientos de rebelión y las revoluciones que se suscitaron en las Américas, estudiándolas en el contexto de una situación colonial en crisis y en relación con las contradicciones interétnicas, de juego de intereses, de diferencias interregionales definidas por la propia dinámica constitutiva de los centros poblacionales y sus áreas de influencia, de los espacios socioeconómicos, de las luchas en la

⁴ Cf. los trabajos de E. PINO ITURRIETA, *Contra lujuria, castidad: historias de pecado en el siglo XVIII venezolano*. Caracas, Alfadil, 1992; *Fueros, civilización y ciudadanía*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2000.

⁵ F. LANGUE, «Historiografía colonial de Venezuela, pautas, circunstancias y una pregunta: ¿también se fue la historiografía de la colonia detrás del caballo de Bolívar?», en *Revista de Indias* LXI/222 (2001).

esfera del micropoder en el seno del propio sector hegemónico de blancos criollos y de los estamentos subalternizados.

A esta particular situación se sumaba la crisis de representaciones que enfrentaba la concepción del mundo ordenado de la implantación colonial, estratificado y políticamente subordinado en la cúspide de su estructura al poder regio con las tesis que, siendo originadas en contextos históricos anteriores, como las del *iusnaturalismo* surgido al calor de las disputas por la posesión territorial de América o por las reflexiones sobre el seguimiento de la administración de bienestar popular por parte del rey, fueron constituyendo en el plano de lo imaginario una identificación, un límite y unas condiciones al pacto de distribución y delegación del poder soberano en manos del rey, y, en consecuencia, de la propia naturaleza política de dicho pacto.

En el plano de los hechos históricos, las revoluciones de los Estados Unidos de 1776, francesa de 1789 y de Haití en 1791-1804 jugaron un papel importante en la atmósfera revolucionaria que se desataría en la América hispánica, cuya emergencia podemos rastrear en 1791 en el pensamiento del padre jesuita peruano Juan Pablo Vizcardo y el de otros compañeros de la orden extinguida y exiliada en 1767 de los territorios americanos, en los que ya hablaban de una conciencia naciente de lo americano surgida de la percepción de sus paisajes y espacios geoculturales, base de una nueva expresión poética⁶. Esta conciencia territorial concebida como necesidad de romper con el nexo colonial quedaría expresada taxativamente en los documentos de la conspiración del puerto de La Guaira de 1797. Pero es sobre todo a partir de

⁶ «El americanismo telúrico en la lírica criolla colonial de finales del siglo XVIII y principios del XIX es un hecho cultural que preparó el terreno en el plano de los imaginarios culturales para la independencia política y civil de la América hispana, fraguada, *grosso modo*, después de las jornadas de desacato a las autoridades peninsulares de 1810», M. A. RAMÍREZ, «Albores de la Independencia: emergencia del americanismo telúrico en la lírica criolla colonial (1798-1805)», en C. H. CARRASQUEL / L. M. CUEVAS (comps.), *El otro lado del Imperio. Nueve miradas en torno a la crisis del orden colonial*. Universidad de Los Andes, 2010, pp. 63-83.

las opciones políticas abiertas paradójicamente luego de 1810 como se despertaron en la sociedad colonial conversaciones inquietantemente más abiertas al problema de la naturaleza de la soberanía imperial sobre América. Como debemos suponer, la opinión en torno a estos hechos, circunscrita en un primer momento a los espacios privados y luego públicamente extendida a los espacios públicos de la sociedad colonial, constituyó un factor de tensión y luego de disputa alrededor de la significación del nexo colonial y de su posibilidad de conservación.

Los textos iniciales de la autonomía y luego de la Independencia, cuyos registros se conservan, no son solo exhibición de aspiraciones, son también expresión de los problemas y tensiones de las relaciones de poder; su verdadero grosor puede observarse en una doble relación: con la sociedad colonial y su red de conflictos internos, y con las emergentes ideas que las revoluciones burguesas habían desatado en el sistema mundo occidental⁷. Las vacilaciones que pueden observarse en los textos de 1810 nos ayudarían a entender sin reduccionismos o visiones planas de la historia lo que estaba sucediendo en la cultura colonial en crisis, sobre todo en un primer plano en el sector hegemónico. En un segundo plano, el descontento popular parecía difundirse en el resto de la sociedad estamental tomando distintos caminos.

Pero, ¿qué sabemos de lo que ocurría en el resto de los estamentos subordinados? La historiografía nacionalista ha colocado al pueblo participando –en la puesta en escena– como fuerza de presión para el no al capitán general Vicente de Emparan en la canonizada fecha del 19 de abril de 1810, factor clave para su «voluntaria renuncia», acontecida en la ciudad de Caracas. Francisco Javier Yanes, uno de los participantes en las jornadas de abril, describe la secuencia de los hechos del tal modo que los convierte en un acto de heroicidad cívica con el pueblo como factor importante.

⁷ Sobre la importancia de estos movimientos revolucionarios, cf. E. HOBBSBAWN, *Las revoluciones burguesas*. Madrid, Guadarrama, 1964.

Sin embargo, ¿realmente se correspondían los intereses de los estamentos de blancos criollos y de pardos con el espíritu del Acta y la Proclama de esa jornada? Quien mejor observó esta contradicción fue Arturo Uslar Pietri en *La crisis del orden colonial*⁸, al decir que los opresores de los grupos de negros, pardos e indios no incluían al rey, alrededor del cual giraba la vida política y cotidiana del tejido social colonial, sino a los propietarios de las haciendas y hatos. A los ojos de los sujetos coloniales subalternos, el rey era una especie de garantía de protección tutelar frente a los abusos de los blancos criollos. A los ojos del estamento hegemónico de blancos criollos, el mismo rey constituía paradójicamente el límite de acción y control de los posibles desbordes de la administración colonial de blancos hispanos; configuraba entonces una instancia ante la cual podían reclamar. En todo caso, hasta la insurgencia de la Independencia, el rey encarnaba el *esprit de corps* de toda la sociedad colonial. Al comenzar a cuestionarse su valor de autoridad y cohesión afloraron las incompatibilidades de intereses y aspiraciones, de inminente carga explosiva, que condujeron al Cabildo de Caracas a tratar pragmáticamente de evitar el enfrentamiento al admitir por vez primera diputados del pueblo y de pardos⁹. Pese a lo limitado del nú-

⁸ Cf. A. USLAR PIETRI, «La crisis del orden colonial», en *Del hacer y deshacer Venezuela*. Caracas, Publicaciones del Ateneo de Caracas, 1962, pp. 37-57.

⁹ En Caracas, los pardos legítimos definían en 1774 como tales a quienes «resultan de blanco y negro o a lo menos de tercerón con cuarterón o quinterón... ya que no es perceptible su diferencia». El Cabildo caraqueño le suplicaba al Rey en 1788 «se digne denegarse a la solicitud de los pardos y mandar se mantengan estos en la misma clase que hasta ahora por los perjuicios que se ocasionaría en caso contrario». Este documento asentaba claramente a los pardos, «porque los que se llaman mulatos o pardos son los que traen su origen en la unión de los blancos con negras». Esa aparente precisión no evitaba que a los mismos se les asignaran otras denominaciones, algunas de las cuales tenían a veces, además de cierta gracia, una significación opuesta a la que implica la anterior acepción de pardo. S. R. CORTÉS, *El régimen de «Las gracias al sacar» en Venezuela durante el período hispánico II. Documentos anexos*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1978, pp. 19-20 y 33.

mero de estos diputados, uno por cada lado, se abría en este reconocimiento un intersticio en medio de un orden antes absolutamente impermeable a los grupos populares¹⁰.

Pero, ¿qué podemos distinguir en la opacidad de las prácticas y sus discursos alrededor de las disputas de poder suscitadas por conflictos de intereses y de luchas por obtener el reconocimiento social y más tarde político de sujetos coloniales antes silenciados y/o excluidos o incluso invisibilizados? James Scott ha visto en estas formas de tensión entre el discurso visible de lo que se admite en la sociedad y el discurso oculto que subvierte esta realidad una de las claves de comprensión de las realidades de opresión y de conflicto por el control de la palabra y las actitudes políticas expuestas y no expuestas explícitamente¹¹. De modo que podríamos inferir en medio de las tensiones interétnicas que se suscitaron a finales de la colonia que los actores del 19 de abril no eran solamente los blancos criollos, sino que incluyeron a miembros de otros estamentos, como el de pardos y el de mestizos. Por ejemplo, Juan Germán Roscio, redactor de las actas y proclamas y luego miembro activo del movimiento indepen-

¹⁰ F. LANGUE, «Les pardos vénézuéliens, hétérodoxes ou défenseurs de l'ordre social? Une révision nécessaire dans le contexte des commémorations de l'Indépendance», en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* (<http://nuevomundo.revues.org/index56302.html>), Coloquios, 2009, EHESS (puesto en línea el 29 de junio de 2009); M. A. RODRÍGUEZ, «Los pardos libres en la Colonia y la Independencia», en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 299 (Caracas, 1992); J. R. LUNA, *Los pardos: una clase social de la colonia*. Guanare, Dirección de Cultura y Publicaciones del Estado Portugués, 1968.

¹¹ «No hay duda de que la frontera entre el discurso público y el secreto es una zona de incesante conflicto entre los poderosos y los dominados, y de ninguna manera un muro sólido. En la capacidad de los grupos dominantes de imponer –aunque nunca completamente– la definición y la configuración de lo que es relevante dentro y fuera del discurso público reside, como veremos, gran parte de su poder. La incesante lucha por la definición de esa frontera es quizá el ámbito indispensable de los conflictos ordinarios, de las formas cotidianas de la lucha de clases», J. C. SCOTT, «Detrás de la historia oficial» (<http://www.com.mx/indice.html>). *Fractal*. México, p. 14 (texto del libro: *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*).

dentista de 1811, era de origen mestizo. La admisión de diputados del pueblo y de pardos implicaba entonces no un regalo de los estamentos dominantes ni un elemento decorativo del paisaje político, sino una negociación con un sector social y étnico que, se sabía, constituía demográficamente la mayoría y que ya había dado muestras de ejercer presiones y de luchar por sus derechos de igualdad a finales del siglo XVIII.

La sociedad colonial, como todos sabemos, era una sociedad estamental, es decir, que estaba rigidamente dispuesta en estratos o esferas según se representaba a sí misma la sociedad dominante en el «imaginario» instituido, responsable de la distinción, jerarquización y disposición étnica de la sociedad. Sin posibilidades de ascenso hasta finales del siglo XVIII, en el que por disposición real se concedió a los pardos la dispensa de la Real Cédula de Gracias al Sacar¹². Los pardos; para el caso de Venezuela, constituían el sustrato más numeroso y, en ciertos grupos, pujante en sus negocios y reivindicaciones. La controvertida Real Cédula del 10 de febrero de 1795, dirigida a favorecer a uno de los estratos subalternos, el llamado pardo, aunque también incluía al quintero, autorizaba a estos la posibilidad de comprar su dispensa de calidad¹³ y obtener el acceso a los atributos de poder, de fuerte significación simbólica, que monopolizaba el grupo hegemónico de la colonia, los blancos criollos, conocidos en Venezuela como mantuanos o grandes cacaos.

La tirantez de la situación colonial ha sido estudiada a través de una serie de prácticas sociales y de discursos que abren las compuertas para observar las mentalidades que, lejos de ser uniformes, son reveladoras de matices y ambiva-

lencias afectivas en las relaciones¹⁴; y de reflejo de mezclas raciales que era el resultado continuo de relaciones informales o ilegítimas designadas como de carácter opresivo por algunos historiadores¹⁵.

El régimen de exclusión quedaba establecido en los mismos libros parroquiales, como es posible constatar en los registros de bautismo, matrimonios y defunciones; fuente invaluable, pese a sus imperfecciones, para conocer el variopinto mundo de la miscegenación y el ritmo natural de crecimiento demográfico en la colonia, así como la cuantificación del número aproximado de sus componentes étnicos entre otros aspectos. Estos documentos coloniales son reveladores de la separación entre estamentos, su imposibilidad de igualdad y sus límites en un mundo que exigía limpiezas de sangre, es decir, que condenaba moralmente la mezcla racial.

La faceta más visible de la segregación estaba en la propia cotidianidad colonial, en la prohibición de ciertas prácticas, tales como los puestos a ocupar en las iglesias, el uso de mantas, sombreros, pelucas, bastones, título de «don» o la posesión o compra de títulos nobiliarios. Incluso al final de una vida, la exclusión continuaba en las disposiciones de los vivos por lo que respecta a los oficios eclesiásticos luego de su muerte. Quienes testaban porque tenían propiedades que dejar reproducían hasta en la hora final de su existencia el acto de disponer del «cuerpo de los fieles difuntos»: la situación de control de los entierros, las exhibiciones de la pompa fúnebre, las cantidades de oraciones necesarias que ponían al alma en «carrera de salvación», como decían los documentos de la época, y la jerarquización de zonas en el espacio inte-

¹² S. R. CORTÉS, *El régimen de «Las gracias al sacar» en Venezuela durante el período hispánico I y II*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1978.

¹³ Las Cédulas de Gracias de naturaleza jurídica fiscal establecían por la dispensa de calidad un arancel monetario de quinientos y ochocientos reales de vellón respectivamente para pardos (miscegenación de blancos y negros) y quinteros (hijo de blanco y cuarterona; el cuarterón era hijo de blanco y mulato).

¹⁴ Como señaló en su momento R. DÍAZ SÁNCHEZ, «Paisaje histórico de la cultura venezolana», en *Obras selectas*. Madrid, EDIME, 1967; más tarde las ha estudiado E. PINO ITURRIETA, *Contra lujuria, castidad*, o. c., J. A. RODRÍGUEZ, *Babilonia de pecados*. Caracas, Alfadil, 1992, y L. F. PELLICER, *La vivencia del honor en la provincia de Venezuela. 1774-1809. Estudio de casos*. Caracas, Fundación Polar, 1996.

¹⁵ L. F. PELLICER, «La sociedad venezolana de 1811: mestizaje, exclusión y calidades», en *Memorias* (marzo 2009), pp. 21-25.

rior de las iglesias en donde eran sepultados hasta el advenimiento de los cementerios aledaños a las mismas, eran signos de distinción frente a los otros estamentos.

La exclusión, no obstante, no se restringía a una simple relación entre el estamento dominante y el amplio y heterogéneo estamento de los dominados; en una suerte de pedagogía del oprimido reproducía sus prácticas de un estamento a otro. Así tenemos que, para ilustrar esta situación, en el año de 1774, el batallón de pardos no admitió «zambos» o «tente en el aire», es decir, sujetos mezclados de indios con mulatos o negros¹⁶. Incluso el mismo Juan Germán Roscio, intelectual brillante y redactor de nuestra constitución, quien había podido formarse en la Universidad de Caracas como abogado, libró un litigio de admisión en el Colegio de Abogados de Caracas, que lo rechazaba por considerarlo sospechoso de baja calidad dadas las dudas sobre los orígenes maternos, pues el de su padre, de origen milanés, estaba claro, es decir, se rechazaba su aceptación por no probar claramente su limpieza de sangre o su filiación mestiza, que, como sabemos, no era considerada como impedimento. Entre los alegatos que esgrimió en su defensa, Roscio, para alegar su ascendencia de madre india, dirá que no descendía de «negro, zambo, mulato, judío, moro, hereje, infame», estamentos a «quienes las leyes del reino reputan de mala raza, inmundia generación y sangre»¹⁷.

Con motivo de la Real Cédula de Gracias al Sacar, las expresiones de rechazo no se harían esperar; los blancos criollos, que basaban parte de la exclusión en el fenotipo, el honor, la función en la sociedad¹⁸ y la apropiación y exhibición de ciertos atributos de poder, caracterizados por el control

¹⁶ Cf. S. R. CORTÉS, «Los diputados del batallón de pardos pidiendo se excluya de él a Juan Bautista Arias, 1774», en *o. c.* II, p. 19.

¹⁷ C. PERNALETE, *Juan Germán Roscio*. Caracas, El Nacional, 2008.

¹⁸ L. F. PELLICER, *a. c.*, pp. 24-25. Ha descubierto en ella la conexión con el orden imaginario de la sociedad feudal en el que esta expresa una organización trifuncional en la que unos oran, otros defienden y otros laboran.

simbólico de ciertos artefactos culturales, así como la posesión de propiedades, tierras mayormente, fundamentadas en el derecho de conquista, veían en esta disposición real una amenaza al *status quo* imperante: su plácido jardín del Edén ahora se veía amenazado por la posibilidad de entrada de sujetos indeseables.

El Informe del Ayuntamiento de Caracas al rey de España, del 6 de octubre de 1788, y el Acta del Cabildo de Caracas de 1796, reaccionando a la implementación de la Real Cédula que favorecía a los pardos, son literalmente un canto al racismo y a la exclusión social, expresión del discurso mantuano de control, hegemonía y segregación. Este último documento recogía el temor de que el mundo ordenado se convirtiera en un caos al aceptar a gentes de inferior calidad, de convertir el mundo en un «conjunto asqueroso y hediondo de pecados, delitos y maldades de todo género: se disolverá la máquina, llegará la corrupción». Frente a este ataque, los pardos respondieron mediante petición dirigida a Madrid el 9 de junio de 1797; el documento revela todo un juego de poderes y de aspiraciones de la cotidianidad de los grupos subalternos.

¿Qué inconvenientes encuentra el Ayuntamiento de Caracas en que a los pardos libres y honrados se les conceda la dispensa de color? [...] [Y aludiendo los pardos a las leyes dicen que estas] han querido, es verdad, haya alguna distinción a favor de la nación dominante; pero no han querido establecer entre ella y sus colonos una inmensa distancia, para que por ese medio se vayan amalgamando y formando, por decirlo así, un interés común que asegure paz y continuidad¹⁹.

En esta sociedad de exclusiones, la miscegenación constituía a los ojos de los pardos una garantía de armonía, de «amalgamamiento», cuestión impensable en el discurso moralista de los blancos criollos. Sin embargo, como apreciaría en su momento Ramón Díaz Sánchez en *Paisaje de la cultura*

¹⁹ S. R. CORTÉS, *o. c.* II, p. 120.

venezolana, el poder del instinto sexual se impondría como práctica al prejuicio exhibido públicamente, de allí saldría el estamento de gentes de colores, los mulatos, los pardos. Escindidos en su origen, estos impulsarían en las tres últimas décadas del siglo XVIII sus reclamos igualitaristas²⁰.

Como el traje invisible del emperador, el discurso arropaba prácticas ambiguas de amor y odio, de paternalismo y de abandono, de violencia, de orden exhibido y de transgresiones subterráneas. Como paradoja, Uslar²¹ señala inquietantemente que aún no se ha valorado el papel que tuvieron en la formación de la mentalidad de los blancos criollos las nodrizas negras, las cuales estaban encargadas de algunos aspectos formativos. Además, a ello sumamos las distancias corporales que se diluían en el acto íntimo de amamantarlos en sus primeros años.

En este espacio social de exclusiones, los blancos criollos, «los hijos de Colón»²², eran rechazados de los cargos de la administración imperial, que estaban en manos de funcionarios nacidos en España (aunque hubo excepciones que confirman la regla). El ámbito de poder de estos blancos criollos se concentraba, como sabemos, en el Cabildo, pero, más allá de esta institución originada en la implantación colonial, el límite del nacimiento en América era condición de subalteridad frente a los blancos nacidos en España, que ejercían los cargos de mayor jerarquía en la administración del imperio de ultramar. Prisioneros también de una conciencia escindida y de la tradición instituida en el seno de su estamento se formará la mentalidad negadora del sistema, cuyo actor principal y voz gráfica será el Bolívar de la conocida *Carta de Jamaica*, cuando, en un ejercicio de búsqueda de identidad en el año de 1815, considere a los blancos criollos como parte de

²⁰ R. DÍAZ SÁNCHEZ, *o. c.*, pp. 1482-1483; cf. más adelante su apreciación sobre el cañamazo sexual de la psicología venezolana, pp. 1495-1497.

²¹ A. USLAR PIETRI, *o. c.*, pp. 42-43.

²² Esta filiación se lee en la quinta estrofa de la versión original, mutilada junto a otras en la versión oficial del himno de Venezuela.

un cuerpo diferente, distinto a los europeos y a los indios, llamados a invertir el estado de *siervos* y, en consecuencia, facultados para tomar el poder:

Por otra parte, no somos ni indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar estos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado²³.

Este complejo fenómeno cultural de representaciones, intersubjetividades, prácticas, ambivalencias de amor y odio, tensiones y formas de alteridades constituirán –tomando una bella expresión de Ramón Díaz Sánchez– «el laboratorio axiológico en el que se elaboran y modifican los sentimientos, ideas y creencias que han de dinamizar el alma de la nación»²⁴.

En otro plano, los problemas económicos también producían fricciones en el estamento superior; las rivalidades entre comerciantes y hacendados se manifestaron abiertamente en las decisiones del consulado de Caracas. Así, entre 1806 y 1810, el Consulado favorecía a los hacendados²⁵. Análogamente, en el puerto de Cartagena, el Consulado, controlado por comerciantes peninsulares y sus redes de alianzas matrimoniales, entró en conflicto con una parte de las élites al ser

²³ «Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla», documento también conocido como Carta de Jamaica, Kingston, 6 de septiembre de 1815, en *Obras completas* III. 1978, p. 170. Cf. el agudo estudio de interpretación de esta carta que ofrece E. PINO ITURRIETA, *Ideas y mentalidades de Venezuela*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1998, pp. 71-110.

²⁴ R. DÍAZ SÁNCHEZ, *o. c.*, p. 1492.

²⁵ Cf. F. LANGUE, «Ideas nuevas y representación política», en *Aristócratas, honor y subversión en la Venezuela del siglo XVIII*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, 2000, pp. 157-158. Cf. también el punto sobre antagonismos y solidaridades en un cabildo colonial: Caracas, 1750-1810, en «Actores económicos y escenarios políticos», en *ibid.*, pp. 95-138.

acusado de no promover el desarrollo y estímulo de la producción y del comercio. Los reclamos los enfrentarían con los hacendados de Santa Fe de Bogotá, Tunja y Pamplona, y serían causa de una creciente insatisfacción hacia la dominación hispánica²⁶.

En México (virreinato de la Nueva España), Venezuela (Capitanía General), Colombia (virreinato de la Nueva Granada) y Perú (virreinato del Perú), la estructura agraria y la tensión ciudad-campo y las políticas restrictivas que cercaban económicamente el comercio colonial se traducirían en rebeliones durante gran parte del siglo XVIII. Entre ellas, la más conocida es la de José Gabriel Condorcanqui (Tupac Amará), cacique indígena formado en el colegio jesuita de San Francisco de Borja, cuya rebelión de 1780 y 1781 tuvo resonancias de proporciones imprevisibles para las autoridades coloniales, vinculándose a otros movimientos surgidos en otras partes del continente en 1781, tales como la Conspiración de los Tres Antonios de 1781 en Chile y la de los Comuneros del Socorro, Mérida y La Grita.

En Venezuela, las tensiones suscitadas en algunos espacios socioeconómicos agrarios, porteños y del contrabando costero produjeron en las provincias y en la Capitanía General de Venezuela rebeliones²⁷, como la del zambo Andrés López del Rosario, «Andresote», entre 1730 y 1733 en el valle del río Yaracuy; la de Juan Francisco de León en la zona cañera de Panaquire en 1749; la ya mencionada de los Comuneros de la Villa del Socorro y de Mérida en 1781; la de los esclavos negros José Leonardo Chirino y José de la Caridad González en 1795 en Curimagua, Serranía de Coro; y la

Conspiración de Maracaibo de Francisco Javier Pirela de 1799, alentada por una alianza entre las milicias de pardos y un grupo de franceses, entre otros movimientos de carácter subversivo.

Estas acciones de rebeldía y de reclamos eran un claro síntoma de los conflictos económicos, del control del comercio o de la inconformidad con las situaciones de opresión en las haciendas y del cerco al comercio porteño y de costas, agudizadas en algunos casos por la tensión que las reformas borbónicas habían producido en la llamada segunda conquista de América, como caracterizó al siglo XVIII John Lynch²⁸. Sin nexos causales ideológicos o de aspiración a Independencia, como ha pretendido cierta historiografía al valorar estos hechos de rebelión, podemos observar, no obstante, que en el curso de la Independencia luego de 1812 estas tensiones entre los espacios socioeconómicos y entre los estamentos se agudizarían transformándose en una guerra racial de gran impacto demográfico²⁹.

3. En donde los caminos se bifurcan: de monárquicos, autonomistas e independentistas

La situación colonial, producto de la implantación europea, produjo hacia fines del siglo XVIII y en la primera década del XIX unas condiciones de malestar y deterioro del orden

²⁸ J. LYNCH, *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*. Barcelona, Ariel, 2001.

²⁹ Estas tensiones sociales entre ciudad y campo pueden percibirse en G. CARRERA DAMAS, *Boves, aspectos socioeconómicos de la Guerra de Independencia*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1972. Para un estudio comparativo, cf. el caso mexicano en E. VAN YOUNG, «Haciendo historia regional. Consideraciones metodológicas y teóricas», en *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821*. México, Alianza, 1992, pp. 450-451. Sobre este conflicto en Colombia, A. MÚNERA, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Bogotá, Banco de la República - Áncora, 2009).

²⁶ A. McFARLANE, «Comerciantes y monopolio en la Nueva Granada, el Consulado de Cartagena de Indias», en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 11. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1983, pp. 43-69.

²⁷ Cf., para tener una visión más amplia, M. V. MAGALLANES, *Luchas e insurrecciones en la Venezuela colonial*. Caracas, Academia Nacional de La Historia, 1982; B. NÚÑEZ, *Cacao*. Caracas, Banco Central de Venezuela, 1972.

social con fuertes repercusiones en la dimensión cultural de las ideas y los «imaginarios». Tres corrientes se disputaron el control de las representaciones políticas. Monárquicos, autonomistas e independentistas librarán en este período un combate cultural caracterizado por aspiraciones, incertidumbres y certezas en la encrucijada de las ideas que afectarían a los distintos estamentos que componían la sociedad colonial.

Vistas como una serie de *paralelogramos de fuerza*, podemos observar en estas tres grandes corrientes el conflicto desatado en el plano de las ideas e intereses. La primera de ellas, conservadora del sistema monárquico, fiel a la jura en nombre del rey; la segunda de carácter autonomista, expresión de los poderes locales de los cabildos desatados a raíz de lo sucedido en España y la erosión de las instituciones y sus representaciones burocráticas que sostenían el mundo ordenado y jerárquico del imperio y su «máquina social», que, sin pensar en suprimir el vínculo colonial y también fiel a la jura al rey, se opondrá decididamente a la representación burocrática del imperio hasta deponerla; y finalmente otra corriente de carácter independentista que expresaba una clara aspiración de modernidad en función del significado republicano de la libertad y de la soberanía popular.

Todas estas corrientes confluirán en 1810 y en las décadas siguientes expresarán la radicalización en ese largo y cruento proceso que denominamos revoluciones hispano-americanas, cuyos caminos se bifurcarán en las luchas de liberación. En este orden de ideas, el acontecimiento se reviste de pluridimensionalidad, 1810 es el signo de un proceso dialéctico, por momentos, es expresión de la inestabilidad política y cultural del deseo de aplicar reformas funcionales para conservar un orden que empezaba a derrumbarse. En este sentido, nos encontramos en presencia de lo que Michel de Certeau señala:

El acontecimiento resulta indisociable de opciones a las cuales ha *dado lugar*. Es este sitio constituido por opciones a menudo sorprendentes que han modificado las distribuciones habituales, los grupos, los partidos y las comunidades, según un

desacuerdo inesperado. Una nueva topografía ha transformado (digamos, al menos, por el momento), en función de este lugar surgido como una isla, la carta bien establecida de circunscripciones ideológicas, políticas o religiosas³⁰.

Texto de no menos sobriedad y complejidad, el *Acta del 19 de abril de 1810* del Cabildo de Caracas, tal vez la más conocida de las actas que se fueron dando en muchas juntas de gobierno de las ciudades de la Capitanía General de Venezuela, contiene los elementos autonómicos y la aspiración a reformar la constitución y el gobierno de la provincia de Venezuela de la propia Capitanía, de la cual Caracas era el lugar central. Así, esta acta expresará su rechazo al recién constituido Consejo de Regencia, que había sustituido a la Junta Suprema que se había constituido convocando a los representantes americanos, considerándolo ilegítimo por cuanto se había constituido sin consentimiento de los «fieles habitantes» del imperio.

Y aunque según las últimas o penúltimas noticias derivadas de Cádiz parece haberse sustituido otra forma de gobierno con el título de Regencia, sea lo que fuese de la certeza o incertidumbre de este hecho y de la nulidad de su formación, no puede ejercer ningún mando ni jurisdicción sobre estos países, porque ni ha sido constituido por el voto de estos fieles habitantes, cuando ya han sido declarados no colonos, sino partes integrantes de la Corona de España, y como tales han sido llamados al ejercicio de la soberanía interina y a la reforma de la Constitución nacional, ni que pudiese prescindirse de esto, nunca podría hacerse de la impotencia en que ese mismo Gobierno se halla de atender a la seguridad y prosperidad de estos territorios, y de administrarles cumplida justicia en los asuntos y causas propios de la Suprema Autoridad³¹.

³⁰ M. DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 29.

³¹ «Acta del 19 de abril de 1810. Extraordinario. Establecimiento de nuevo Gobierno en esta capital», en *Documentos de la Suprema Junta de Caracas*, Caracas, 1984.

En efecto, las juntas americanas desconocían a la Regencia. En clara expresión de la voz política vuelta palabra escrita, fundaban su superioridad jurídica en la noción de pueblo o «fieles habitantes», según reconocía el derecho natural. A ello sumaban la facultad moral que tenían producto del reconocimiento no de colonos según los había reconocido la Junta Suprema, sino de miembros en plan de igualdad dentro del sistema imperial. Esta acción política del Cabildo transformaba la situación de crisis monárquica acontecida en España en un problema de gobernabilidad y de «soberanía interina» que se apoyaba en las tesis del propio *iusnaturalismo*: al retornar el poder al pueblo, la autoridad del Gobierno y administración local se asumía en nombre del rey Fernando VII, quien, a los ojos de sus súbditos, era víctima de una usurpación.

El derecho natural y todos los demás dictan la necesidad de procurar los medios de su conservación y defensa, y de erigir en el seno mismo de estos países un sistema de gobierno que supla las enunciadas faltas ejerciendo los derechos de la soberanía que por el mismo hecho ha recaído en el pueblo, conforme a los mismos principios de la sabia Constitución primitiva de la España, y a las máximas que ha enseñado y publicado en innumerables papeles la Junta Suprema extinguida³².

En las crisis, lo subterráneo emerge, las fuerzas ocultas se disparan y el orden establecido se desequilibra; la introducción por vez primera de la palabra «soberanía», aunque fuese solo en calidad de interinato, implicaba –en palabras claras– un asunto de autoridad, de poder, de seguridad social, control de territorio y posesiones. La realidad sísmica de 1810 se agudizará en 1811; en el lapso de quince meses, los valores e «imaginarios» instituidos fueron cuestionados, posicionándose la opción republicana. La condición de posibilidad abierta en estos dos años al contraponerse en los modos de concebir la gobernabilidad marcó el tránsito hacia acelerados debates de los que dan cuenta sus actores principales en jornadas que

³² *Ibid.*

magistralmente explicó Caracciolo Parra-Pérez en la *Historia de la Primera República*, y que novelísticamente retrató Tosta García en *El 19 de abril de 1810*.

Se transitó entonces de la aspiración autonómica de lo actuado en 1810 en los cabildos de Caracas, Barcelona, Cumaná, Margarita, Barinas y Mérida, cuyas acciones, ideas y aspiraciones fueron recogidas en diversos registros documentales, a una conciencia de Independencia en donde las razones para mantener la «fidelidad» al rey y su derecho de gobernar a los pueblos americanos se volvieron insuficientes, superficiales, insostenibles. En el fondo surgía la confluencia de corrientes ideológicas que hablaban abiertamente de la libertad y frente a ellas otras que pretendían conservar la fidelidad al rey y a la regencia, como aconteció en los cabildos de Maracaibo, Coro, València y Guayana.

En esta situación, las explosivas prácticas del orden colonial, fundamentadas en lo que Uslar denominó «sujeto de deberes para con Dios y el rey», entraron en un profundo ensimismamiento que conduciría a una revisión de sus principios legitimadores, abriendo espacio a la idea de sujeto de derechos. Esta última idea, revestida de modernidad por la Ilustración y el liberalismo, se conectaba con la vieja idea del sujeto de derechos que expresaron en su momento el *iusnaturalismo* de los pensadores cristianos Francisco de Vitoria y fray Bartolomé de Las Casas.

La vinculación en el plano de las ideas y concepciones de derechos del hombre que enarbolaban el liberalismo, la Ilustración francesa y, en algunos aspectos, el propio reformismo español del siglo XVIII, con las tesis surgidas dentro del pensamiento de los teólogos y filósofos de la propia Iglesia³³, marcarían el tránsito hacia una nueva forma de comunidad política, capaz de decidir soberanamente sin más voluntad que la voz popular originaria controlada por la ley.

³³ En este punto sería conveniente recordar que las tesis de los jesuitas Suárez y Marina tuvieron eco y practicidad con los ajusticiamientos de los reyes Carlos en Inglaterra y Luis XIV en Francia.

Las juntas constituyeron en España y en América formas de respuesta a una crisis de la autoridad regia y de la desestabilización del sistema monárquico, acelerada por las acciones de Napoleón Bonaparte, que fueron percibidas como un acto de «usurpación» con la imposición como rey de España de su hermano José luego de las abdicaciones de Bayona.

Sin embargo, tanto en la península Ibérica como en América, el poder aglutinante de la figura real³⁴ no había perdido fuerza pese a esas abdicaciones, que fueron vistas como un acto de coacción por parte de los franceses. En efecto, el peso de la imagen del rey unido a una visión conservadora de las oportunidades políticas frente al burocratismo hispánico en Maracaibo, Coro y Valencia los distanció de los afanes autonómicos de las juntas; sobre todo por la desconfianza que inspiraba el Cabildo de Caracas y su aspiración hegemónica de asumir un mando central³⁵. El gobernador de Maracaibo y los cabildos de estas ciudades cerraron filas en torno al Consejo de Regencia. En las juntas que se constituyeron, la crisis de autoridad se concentró primero en los funcionarios peninsulares, que fueron depuestos, pues se sospechaba de su fidelidad al rey y se les vinculaba con los franceses, pero, sin duda alguna, lo que más fuerza tuvo fue el cuestionamiento de la validez de su representación política en el vacío de soberanía suscitado.

En las juntas conservadoras de los derechos de Fernando VII se dio el paso a un concepto moderno de autonomía y más

³⁴ C. LEAL, El discurso de fidelidad. Construcción social del espacio como símbolo del poder regio. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1990.

³⁵ La centralidad caraqueña se venía construyendo desde las reformas borbónicas del siglo XVIII a través de una serie de instituciones tales como la Real Intendencia de Ejército y Hacienda (1776), la Capitanía General de Venezuela (1777), la Audiencia (1786) y el Real Consulado (1793), teniendo su corolario con la creación del arzobispado de Caracas mediante la bula papal de noviembre de 1803 *In universalis Ecclesiae regimine*, que centralizaría las diócesis de Mérida y Guayana. Con ello se rompía la dependencia con dos centros distantes como Bogotá y Puerto Rico.

tarde de libertad en una situación colonial; en el plano de las influencias, como ya hemos señalado, el pensamiento hispánico tomista, las ideas ilustradas, liberales y reformistas aparecen con toda su fuerza, uniéndose a los factores materiales e «imaginarios» de una crisis aguda en la cultura política. Este es un campo sugestivo para una historia de las ideas aún por hacer alrededor de interrogantes tales como: ¿qué las motivó?, ¿cuál fue el laboratorio axiológico en el que las lecturas e ideas fueron recibidas y adaptadas?, ¿cuáles fueron sus contribuciones innegables como acto de imaginación política?

En el mundo americano, espectador de los acontecimientos de España, la cuestión francesa, como podríamos llamar a la esfera fantasmática compuesta por el bonapartismo, las jornadas del terror y de ateísmo en Francia y el exterminio de blancos en Haití alimentaron el creciente temor por el «enemigo externo». Entre 1808 y 1810 se dieron muestras de rechazo a cualquier signo de afrancesamiento. Los emisarios franceses que arribaron al puerto de La Guaira en julio de 1808 para obtener el reconocimiento del nuevo rey José Bonaparte fueron expulsados luego de manifestaciones populares iniciadas en la posada «El Ángel». Estas manifestaciones se extendieron por la ciudad de Caracas fervorosamente en apoyo al rey Fernando VII. En este clima, cualquier descalificación se apoyaba en la asociación con lo francés, como sucedió en 1810 con el brigadier Vicente Emparan y su entorno de peninsulares recién llegados de España, que habían sido nombrados por los franceses para ocupar los cargos de capitán general, intendente y oidor, y, en consecuencia, eran sospechosos de colaborar con intereses contrarios a la conservación del poder real; pero es sobre todo en el discurso oculto en donde «el enemigo interno», compuesto por los estamentos subalternos, causaba en los blancos criollos, por sus pretensiones de igualdad y choque de intereses, una creciente inquietud. Por ejemplo, el conde de Tovar, implicado en la Conjura de Mantuanos, en su *Representación* del 2 de diciembre de 1808 a Emparan tratando de aclarar lo sucedido, señalaba a propósito de la guerra de rumores: «Los europeos se alarman

contra nosotros, porque viles sectarios del Gobierno les dicen que somos sus enemigos. Los pardos aspiran a destruirnos, porque se les ha hecho creer que atentamos contra su libertad»³⁶. Las aspiraciones enfrentadas entre los estamentos podrían destruir la «máquina social» ordenada y armónica si se desataba una revolución al modo francés, cuyo espejo podría ser a los ojos del mantuanaje blanco un Haití de proporciones insospechadas.

Como es sabido, la invasión francesa a la península Ibérica fue repudiada por todos los sectores. En 1808 proliferaron canciones de exaltación heroica de la resistencia española. Así, en unos endecasílabos se lee con referencia a los sucesos de Bayona y la represión francesa:

La entereza, el valor y la constancia
en arrostrar peligros inminentes
han sido, como sabe bien la Francia,
el distintivo de españolas gentes.
Los hijos de Sagunto y de Numancia,
fieles a su rey, siempre obedientes,
primero sufrirán verse abrazados
que de un extraño imperio subyugados³⁷.

Hacia finales de ese año, Bello, que más tarde –en 1810– compondría «Caraqueños, una nueva época empieza, junto a Cayetano Carreño, teniente organista y maestro de capilla de la catedral de Caracas –que arreglaría la música–, presenta un drama titulado *La España restaurada*, en el que se solidariza con lo acontecido al pueblo peninsular ante la invasión francesa.

En medio de esta ambigüedad de aprecio a ideas progresistas de la Ilustración y temor a un desborde revolucionario de proporciones incalculables para el sector hegemónico, las mentalidades del momento reflejan las opacidades del momento

³⁶ Citado por C. PARRA PÉREZ, o. c., p. 172.

³⁷ J. E. MACHADO, *Centón lírico: pasquinadas y canciones, epigramas y corridos*. Caracas, Presidencia de la República, 1976, p. 50.

histórico. Al respecto, Langue ha observado acertadamente el aspecto contradictorio de las élites en 1810: «Afrancesados en cuanto a la influencia filosófica, luchaban no obstante contra las influencias francesas en un primer momento para permanecer fieles a la nación española»³⁸.

En 1808, la Conjura de Mantuanos, abortada en su proceso de gestación, curiosa e insospechadamente tendría un eco a finales de año en la monárquica Maracaibo a través de un grupo radical denominado «Hijos de Maracaibo», que difundió ciertos pasquines y libelos políticos sediciosos en contra de las autoridades locales, cuestión que se radicalizaría con una declaración de Independencia en febrero de 1812, efímera pero reveladora de formas de organización radical conocida como «La Escuela de Cristo», que reunía a sacerdotes, letrados, militares y abogados³⁹.

Paralelamente, las tensiones circulaban en otras partes de América. En Charcas, pasquines enfrentaban a las distintas autoridades de la Real Audiencia, el arzobispado y el Cabildo eclesiástico, calentando el ambiente de enfrentamientos que fueron exacerbados por la llegada de un emisario de la Junta de Sevilla, el general Goyeneche, que plantearía la posibilidad de que ante la usurpación de la autoridad real de España se reconociese como gobernante interino a la princesa Carlota de Borbón, hermana de Fernando VII y reina de Portugal, quien había arribado al Brasil huyendo de los franceses. Esta propuesta fue rechazada por los oidores fieles al rey Fernando, pero las tensiones aumentarían. El 25 de mayo de 1809, en medio de una procesión en honor a la Virgen del Carmen, se produjo un estallido social de aspiración autonomista enca-

³⁸ F. LANGUE, «Ideas nuevas y representación política», en *Aristócratas, honor y subversión en la Venezuela del siglo XVIII*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, 2000, p. 149.

³⁹ También se producirían movimientos sediciosos proindependen-
tistas que aliaban a blancos y pardos, como el de 1817 en contra de las autoridades y de las milicias catalanas destacadas en el puerto de Maracaibo. Cf. B. VÁSQUEZ DE FERRER, *El proceso político de Maracaibo en una época de transición, 1799-1830*. Maracaibo, Universidad del Zulia, 1989 (inédito).

bezado por el mestizo Pedro Domingo Murillo, que condujo a la deposición del gobernador y otras autoridades españolas, sustituidas por una junta de criollos y mestizos. Dado el clima de incertidumbre política que se extendería a La Paz, el movimiento fue aplastado por tropas virreinales del Perú siete meses después⁴⁰.

En el juego de las afinidades electivas –que ya no solo se solidarizarán con los acontecimientos de Europa–, el 12 de enero de 1809, la Capitanía General de Venezuela reconocía la autoridad de la Junta Central de España, expresando su adhesión en una serie de actos rituales que implicaban exponer el retrato del rey Fernando, celebración de misa con *Te Deum* y rogativas fervorosas a la Virgen del Carmen⁴¹. Sin embargo, la constitución por tiempo breve de una Junta Soberana de Gobierno en Quito el 10 de agosto de 1809, tras la deposición de autoridades peninsulares y el desconocimiento del Consejo de Regencia, que fue duramente reprimida por las tropas virreinales del Perú y de la Nueva Granada el 2 de agosto de 1810⁴², dejó oír un ruido de fondo y una solidaridad «americanista» que en ese mismo año se generalizaría en otras ciudades de la América hispánica.

Lo sucedido en el Ecuador movilizó a la opinión pública de Caracas, que vio en los sucesos la violación de la soberanía popular y construyó una visión heroica de sus participantes de fuerte carga emotiva. Surgieron entonces prohibiciones y actos represivos que consideraban la tenencia y difusión de impresos relativos a esa junta como delito de Estado⁴³. Los

⁴⁰ Cf. D. RAMOS PÉREZ, *Emancipación y nacionalidades americanas*. Madrid, Rialp, 1992.

⁴¹ La representación y su exhibición práctica de fidelidad está recogida en A. F. PONTE, *La revolución de Caracas y sus próceres*. Caracas, Consejo Municipal del Distrito Federal, 1960, pp. 42-56, y A. CALZAVARA, *Historia de la música en Venezuela: período hispánico, con referencias al teatro y la danza*. Caracas, Fundación Pampero, 1987, p. 139.

⁴² Cf. J. NÚÑEZ SÁNCHEZ, «Junta Soberana de Quito (1809): primer Gobierno autónomo de Hispanoamérica», en *Cuadernos Americanos* 124 (2008), pp. 31-41.

⁴³ C. PARRA PÉREZ, *o. c.*, p. 191.

hechos de Quito causaron tal reconocimiento que en las canciones patrióticas de entonces hechas en Venezuela se puede sentir el asombro y el terror por los «mártires de Quito»; así lo leemos en un madrigal, composición musical para varias voces que siguen un texto lírico de Ramón García de Sena alusivo a esas jornadas de terror:

I si algún pasajero a tus umbrales
se acercare algún día, dile, oh tumba, en acento lastimero:
«Aquí descansan, víctimas gloriosas
de unos verdugos fieros,
Quiroga y sus ilustres compañeros⁴⁴.

Y Vicente Salías, quien sería a la postre uno de los actores más activos del 19 de abril, al coaccionar al capitán general a que fuese a Cabildo abierto, escribió otro madrigal en el que expresa el drama de Quito, que él veía solidariamente como extendido a toda la América.

¡Americanos!
Víctimas son de libertad amada.
Mirad a Quito yerma y desolada,
que espanto y compasión a un tiempo inspira.
Mirad sus ruinas⁴⁵.

La Junta Suprema Conservadora de los Derechos de Fernando VII, constituida el 19 de abril de 1810, buscó aliarse con la Junta Suprema del Nuevo Reino de Granada, constituida un mes después, el 20 de mayo de 1810. Esta junta había depuesto el 13 de agosto al virrey en contra de las aspiraciones de soberanía del Consejo de Regencia y de su reacción punitiva. La junta de Caracas, a tales fines de solidaridad autonómica envió al canónigo de la catedral de Caracas, el chileno José Cortés de Madariaga, de destacada actuación en los sucesos que precipitaron la salida del capitán general, a con-

⁴⁴ J. E. MACHADO, *o. c.*, p. 52.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 53.

certar acuerdos. El resultado de esta misión cristalizaría en la firma de un tratado de amistad, alianza y unión federativa firmado el 28 de mayo de 1811, es decir, poco antes de la declaración de Independencia por parte de Venezuela el 5 de julio de 1811.

Tanto la Junta Suprema de Caracas como la del Nuevo Reino de Granada, en medio de una tensa situación que enfrentaba a las tres tendencias –monárquicos, autonomistas e independentistas– hicieron convocatorias a Congreso con objeto de acordar acciones conjuntas con las provincias bajo jurisdicción de la capitanía o del virreinato, según fuere el caso. La precipitación de los hechos y los desafectos interregionales llevarían al fracaso la concertación y abrieron las compuertas a una realidad tan obvia que los auspiciadores de la Independencia apenas visualizaban: los conflictos entre las ciudades-región con sus intereses gubernativos de carácter localista. Esas juntas americanas fueron el claro signo de la autonomía y del rechazo al control burocrático español, revelando las tendencias nacientes del regionalismo vinculado fuertemente a los poderes locales.

La tendencia autonomista de aspiraciones administrativas en el plano del ejercicio político provincial que se hizo sentir en un primer momento en los Cabildos revelaba que al principio no había contradicción entre la acción autonómica y la jura al rey. Su horizonte inicial, como se deduce de las reivindicaciones contenidas en los documentos, era suplir a la burocracia peninsular; esto se llevó a cabo, por ejemplo, en la Junta Suprema de Caracas y en la de Bogotá. Es decir, la pregunta por la autonomía y la igualdad no iba hasta el momento en contra del rey, sino de la burocracia.

Esa tendencia autonómica e «igualitaria» fue reforzada, paradójicamente, desde España cuando las Cortes españolas declararon la igualdad de americanos y peninsulares el 15 de octubre de 1810; cuestión que también ratificaría la Constitución de Cádiz al hablar, en al menos tres artículos (1, 5 y 10), de una «nación de españoles de ambos hemisferios». Con la ampliación de representantes dentro de la comunidad política imperial marchó paralelamente la otra tendencia fundada en

la idea territorial de nación americana que estaba en la «Carta dirigida a los españoles americanos» de Viscardo y otros textos de los jesuitas expulsados, como la *Rusticatio mexicana*, de Rafael Landívar, y sobre todo en los textos de Miranda, Nariño, Gual, España y Picornell.

La tendencia monárquica tomó en algunos casos matices reivindicadores frente a otros centros coloniales, es decir, que, sin suprimir la sujeción al rey y al Consejo de Regencia, planteaba una reforma de las políticas de ordenamiento territorial y administrativo, mas no de autonomía o de independencia. Esto fue causa de una larga disputa que solo se saldaría en el caso de Venezuela con las acciones bélicas de Carabobo, la batalla naval del lago de Maracaibo y la toma de Puerto Cabello. Esta tendencia monárquica tendría sus intelectuales destacados. José Domingo Díaz, del estamento de los pardos, en sus *Recuerdos de la rebelión de Caracas*, impreso en 1829 en Madrid, plasmaría una visión adversa del 19 de abril de 1810 y del 5 de julio de 1811, hechos que para él precipitaron los espacios americanos al caos y al personalismo que encarnaría a sus ojos Simón Bolívar. José Domingo Rus, diputado por Maracaibo ante las Cortes y luego funcionario en México, propuso la creación de la Capitanía General de Maracaibo, expresión clara de oposición a la de Caracas y su naciente hegemonía. En esta misma línea autonómica interregional, Rus plantearía en el plano religioso la erección de un obispado, que en consecuencia sería sede de una catedral y un Colegio Seminario, en clara rivalidad con los privilegios obtenidos por Mérida, que reunía estos tres atributos de ciudad, bases de su centralidad en el Suroccidente. En contraparte, Mérida, ciudad andina incorporada luego de la creación de la Capitanía General de Venezuela a la provincia de Maracaibo, había proclamado en la jornada del 16 de septiembre de 1810 su separación de esta provincia incorporándose al movimiento caraqueño.

Por otro lado, llama la atención que los dos suplentes de Rus ante las Cortes eran vecinos de Caracas; Esteban de Palacios y Fermín Clemente habían expresado su fidelidad a la monarquía y, en su condición de hacendados, eran proescla-

vistas; sin embargo tenían un punto coincidente con Rus: la libertad de imprenta y el comercio libre⁴⁶.

En este ambiente de tendencias encontradas, el otro lado del imperio, el de las regiones americanas, era ante la red de intereses comerciales de Cádiz y la presencia de ilustrados que buscaban una monarquía constitucional, que sancionarían en 1812, un espacio que tenía que conservarse. Desde este punto de vista, no podían ver como simples espectadores el derrumbe del imperio y, en consecuencia, admitir la pérdida de América. En este ámbito, la sola idea de la independencia de ultramar era inaceptable, ya que significaba ceder sus espacios de mercado e intercambio a sus tradicionales competidores ingleses y franceses, a los que se sumaban los norteamericanos en el convulso espacio geopolítico del Caribe y del corredor atlántico⁴⁷.

El pensamiento independentista, liberador en sus principios constitutivos, tendrá sus bases en un conjunto de ideas que parten del mismo seno de las reflexiones hispánicas en torno al pensamiento escolástico y de la recepción y circulación de las ideas racionalistas, reformistas y liberales que marcaban el ritmo de la atmósfera política con tal efervescencia que se habían concretado en tres revoluciones (la norteamericana, la francesa y la haitiana).

En un lúcido estudio, Pompeyo Ramis ha observado con profundidad las vinculaciones doctrinales el *iusnaturalismo* y del humanismo cristiano con el pensamiento de la Independencia. Tres fundamentos apuntalan su reflexión: la racionalidad de la Independencia, los derechos de posesión sobre el territorio y el derecho de ejercer un gobierno pro-

⁴⁶ J. D. RUS, *Maracaibo representado en todos sus ramos*. Maracaibo, 1987. Sobre el papel de Rus ante la Cortes de Cádiz, cf. F. LANGUE «Ideas nuevas y representación política», a. c., pp. 165-197.

⁴⁷ Para observar con más detalles las actuaciones de las Cortes de Cádiz, cf. J. LYNCH, *Hispanoamérica 1750-1850. Ensayos sobre la sociedad y el Estado*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1987; M. CHUST, *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz*. UNAM, 1999.

pio⁴⁸. Otro tanto señala Giménez Fernández en *Las doctrinas populistas en la Independencia de Hispanoamérica* al decir que, más que el pactismo de Rousseau, fue la doctrina de Francisco Suárez, expuesta en el tomo IV de *Opera omnia* y en *De legibus a de Deo legislatore*, fundamentadas en las tesis de santo Tomás de Aquino contenidas en la *Opera omnia: Summa Theologica*, la que apoyó la acción de los movimientos de insurgencia⁴⁹.

Guillermo Figuera, en el monumental estudio *La Iglesia y su doctrina en la Independencia de América*, señala la base doctrinal cristiana que contienen los argumentos soberanos de las juntas americanas e inclusive hispánicas, en la que se escucha la doctrina del padre Juan de Mariana.

Comoquiera que el poder del rey no es legítimo sino cuando está constituido por el consentimiento de todos los ciudadanos, su autoridad debe estar limitada por leyes y estatutos, para que no se exceda jamás, con detrimento de sus súbditos, y para que su poder no degenera en tiranía⁵⁰.

Si nos detenemos en la lectura de los principios que esgrimen las actas constitutivas de las juntas americanas y observamos su composición, encontramos las ideas del *iusnaturalismo*, cuestión lógica por cuanto gran parte de los sujetos que controlaron las juntas eran religiosos, como por ejemplo gran parte de los integrantes de la Junta de Mérida, integrada por once miembros de los cuales solo cuatro eran laicos.

⁴⁸ P. RAMIS, *La razón filosófico-jurídica de la Independencia*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1984. Estas cuestiones filosóficas formaron parte de la discusión generada sobre lo injusto y lo justo de la ocupación de las Indias sustentada sobre el derecho natural y el derecho positivo, sin distinción de razas y credos, que enfrentó a la Escuela salmantina con la Escuela imperial: al padre Las Casas, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto con la cabeza más visible del pensamiento imperial: Juan Ginés de Sepúlveda.

⁴⁹ M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Las doctrinas populistas en la Independencia de Hispanoamérica*. Sevilla, 1947.

⁵⁰ Citado por G. FIGUERA, *La Iglesia y su doctrina en la Independencia de América*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1955, p. 74.

En el acta del 19 de abril descubrimos algunos principios vinculados al *iusnaturalismo*, bases como ya hemos dicho de la emergencia autonómica y luego de la Independencia. Sin embargo, la figura del rey Fernando VII aún mantiene la relación poder-autoridad, no así la burocracia, que es literalmente barrida por las juntas. Provista su imagen de facultad moral, de autoridad paterna, el acta del 19 de abril hablará de un rey injustamente prisionero por los franceses, acto considerado de usurpación. En ella emergen términos tales como «despotismo», «tiranía», «usurpación» y, sobre todo, «soberanía», en atención a la acción de los franceses y a la necesidad de «conservar» los derechos del rey. No obstante, mantendrán la identificación «familiar». Recordemos al respecto que el acta del 19 de Abril dice expresamente «horfandad» (*sic*).

Este muy ilustre Ayuntamiento, con el motivo de la función eclesiástica del día de hoy, Jueves Santo, y principalmente con el de atender a la salud pública de este pueblo que se halla en total horfandad, no solo por el cautiverio del señor Don Fernando Séptimo, sino también por haberse disuelto la Junta que suplica su ausencia en todo lo tocante a la seguridad y defensa de sus dominios [...] [en cuyo caso] el derecho natural y todos los demás dictan la necesidad de procurar los medios de conservación y defensa, y de erigir en el seno del mismo de estos países un sistema de gobierno [...] [señalando que] la soberanía que por el mismo hecho ha recaído en el pueblo conforme a los principios de la sabia Constitución primitiva de España [...] [y en] los papeles de la Junta Suprema extinguida [...] tuvo a bien formar un Cabildo extraordinario [...]»⁵¹.

Como aprecia Figuera, la fórmula sintética taxativa y obligante, constituyente del pensamiento político y su pacto entre el rey y los territorios de América, sería, en términos de autoridad y soberanía, un pacto de posible revocación:

⁵¹ «Acta del 19 de abril de 1810. Extraordinario. Establecimiento de nuevo Gobierno en esta Capital», en *Documentos de la Suprema Junta de Caracas*, o. c., pp. 45-46.

El vínculo de las Indias era no con España metropolitana, sino con el legítimo rey de Castilla y de León [mayor]. Es así que, al renunciar Fernando VII al trono, quedó roto para siempre aquel vínculo político [menor]. Luego las Indias quedaron libres para darse la forma de gobierno que más le conviniera [conclusión]⁵².

Estos fueron los argumentos básicos de la autonomía. Sin embargo, aún en las juntas de 1810 no aparece en toda su amplitud «el libre uso de la soberanía», ni tampoco la idea clara de lo que la «orfandad» supone el autogobierno y la ruptura de la dependencia. Esta idea de soberanía se desplegará con toda su fuerza racional en el Acta de Independencia del 5 de julio de 1811.

El pensamiento libertario se desplegaría paralelamente desde 1797 con la ya mencionada Conspiración de La Guaira y en el pensamiento de Miranda y sus intentos de invasión de 1806, desembocando en el movimiento separatista de 1811, que, como es sabido, sí cuestionará la autoridad del rey, considerándola inmoral, injusta y tiránica. Se exigirá entonces la transferencia del poder al pueblo americano, se cuestionará el derecho de conquista y las legitimaciones que las bulas habían establecido. Las tesis de la legitimidad del imperio español serán nuevamente sometidas a crítica racional por Viscardo, Miranda, Nariño y otros. Roscio dirá «que la América no pertenece al territorio español, es un principio de derecho natural y una ley de derecho positivo...». Cuando Bolívar hable en su primer gran discurso sobre los trescientos años de dominación hispánica, su cronotopo se trasladará imaginariamente, para justificar las acciones libertarias, al mundo originario de América, que había sido invadido, usurpado e injustamente dominado por la conquista y la colonización, situación contraria al derecho natural y al de gentes.

Esta situación de incertidumbre y de lucha entre distintas opciones se extendería en las tres primeras décadas del siglo XIX. Para entender los alcances de esta particular lucha de

⁵² G. FIGUERA, o. c., pp. 29-30.

definiciones políticas solo basta ver la opinión de Simón Rodríguez una vez alcanzadas las independencias. En 1828, al meditar profundamente en *Sociedades americanas* sobre las opciones políticas y sus posibilidades para un mejor gobierno, apreciaría que ni la restitución del modelo monárquico, ni la propia República, ni la mezcla de ambas tenían «un camino abierto y seguro», y, sin embargo, «la marcha tras las luces y virtudes de América» impulsaba a los sujetos americanos hacia adelante.

4. Cuando la periferia dijo no. Crisis en la cultura política

El 19 de abril de 1810 cuenta con su propio conjunto de imágenes. En un célebre cuadro de Juan Ignacio Lovera, de 1835, la representación pictórica del mismo dice mucho sobre la recepción del acontecimiento veintiséis años después. La narratividad escrita del acontecimiento, la recepción historiográfica, literaria y cultural de los partidarios de la autonomía y la Independencia se construyó en la rebelión contra las autoridades peninsulares, la representación del primer paso fundacional de la emancipación.

Las pinturas de Juan Lovera emblemáticas del *19 de abril de 1810* y del *5 de julio de 1811*, de los años 1835 y 1838 respectivamente, le dieron rostro cívico-militar a los padres de la patria (y a la gesta de Independencia); curiosamente, si observamos sus pinturas con detenimiento, veremos la presencia de curas, pardos y negros; en consecuencia, estas iconografías también serían reflejo de la estratificación de la sociedad colonial y de la marginación⁵³.

En cierto modo, estas pinturas eran reveladoras de las omisiones y relatividades que aún envuelven la participación

⁵³ L. M. CUEVAS QUINTERO, «De héroes y antihéroes en el imaginario nacionalista de la independencia», en C. H. CARRASQUEL / L. M. CUEVAS (comps.), *El otro lado del Imperio*, o. c., p. 14.

de los estamentos bajos en los movimientos justistas y luego en la Independencia. Su sola aparición en el cuadro revela que no estaban allí en simple plano decorativo. Por otro lado es canónico el relato histórico escrito de Francisco Javier Yáñez sobre la jornada de abril, en el que narra los actos de desacato y la petición de formar Junta que hicieron los cabildantes al llamar a Cabildo y llevar del brazo a Emparan:

Entrose en discusión, y dudando Emparan que el pueblo le tuviese por odioso y sospechoso, tal vez por lo que habían pedido los dos primeros diputados, se presentó en el balcón, e inquiriendo de la multitud si estaba conforme con que él mandase, el Dr. D Rafael Villarreal, médico, contestó que «no», a [lo] que correspondió la multitud gritando: «No lo queremos»; a lo que repuso Emparan: «Pues yo tampoco quiero ningún mando»⁵⁴.

Estas secuencias testimoniales las recogió y transformó literariamente en sus episodios nacionales –al modo de Benito Pérez Galdós– el escritor Tosta García en el *19 de abril*, logrando codificar un efecto dramático que se proyecta en el tiempo dotando de contenido a la sensibilidad nacionalista y convirtiendo el 19 de abril en un cronotopo instituido de lo imaginario:

–¡Pueblo de Caracas! ¿Estáis contentos de mi gobierno y queréis que os siga mandando?

–¡No, no! –gritaron en vanguardia los revolucionarios nombrados arriba.

–¡No lo queremos! –repitieron millares de voces, impulsadas por el infatigable dedo del canónigo Madariaga.

Y se formó tan ensordecedora tempestad de gritos, potestad y silbidos que Emparan no pudo continuar hablando. Se quitó del balcón despechado y exclamó furioso:

–¡Pues yo tampoco quiero mando!⁵⁵

⁵⁴ F. J. YÁÑEZ, *El 19 de abril de 1810. Según el «Compendio de la historia de Venezuela desde su descubrimiento y conquista hasta que se declaró Estado independiente»*. Caracas, José Agustín Catalá – Centauro, 1980.

⁵⁵ F. TOSTA GARCÍA, *El 19 de abril*. Caracas, Oficina Central de Información, 1975.

Los relatos de Yáñez y de Tosta García ilustran narrativamente el correlato de la pintura, de la puesta en escena de un hecho histórico en donde los gestos de negativa, de una mano y un dedo, que indican que arengan a las masas expectantes e inconformes con la administración imperial, y de unas voces descontentas con la burocracia terminan por convertirse en acción constitutiva de soberanía. Se percibe tanto en la descripción narrativa como en la pintura de Lovera la fuerza de los rumores y del habla, de la voz política, del gesto de negación frente a una administración insostenible para dar un paso firme hacia la conquista del poder local y provincial.

Esta narratividad, pictórica y escrita, dibuja otra cara de lo imaginario, convertido en acción ejemplar; el desacato de 1810 y la transgresión de negar al poder directo del capitán general, el intendente y otras autoridades se convirtió posteriormente en símbolo de la Independencia. Los actos de Salías y el del canónigo Madariaga podrían ser leídos como coerción y como negación del orden constituido, como una acción de la inconformidad con las burocracias y luego, en la invención de la tradición, como «grito» de Independencia⁵⁶. Con estas acciones se abrirían espacios polifónicos en que *esas voces que nos llegan del pasado* constituyen y configuran una cartografía con zonas aún no exploradas.

5. La toma de la palabra y las paradojas de la libertad

Parte de la élite mantuana que reprimió los movimientos de Chirinos en 1795, de Gual España y Picornell en 1797, de la Conspiración de Maracaibo en 1799, de Miranda en 1806 y de la Conjura de Mantuanos en 1808, que juraban obediencia al rey y en cierto modo toleraban relativamente a las burocracias peninsulares de la administración colonial, se levantarán en contra de estas en 1810 y luego en 1811 en contra

⁵⁶ Recordemos a propósito los interesantes planteamiento que sobre la tradición inventada y canonizada recogen E. HOBBSAWM y T. RANGER en *La invención de la tradición*. Madrid, Crítica, 2002.

del rey. En una alianza generacional entre viejos y jóvenes, el movimiento histórico que se inicia moderadamente se radicalizará dando el paso a la autonomía y luego desde allí a la libertad y a la fundación de una república en antagonismo con la monarquía.

Los documentos y los registros de época dicen y no dicen; en la ambigüedad que expresan revelan unas mentalidades en contradicción y, más allá, la dialéctica de las ideas y de las pasiones marcará la condición de posibilidad para la historia que vendrá. En 1810 se producirá un giro importante en las prácticas sociales. La toma de la palabra, hecho novedoso en una sociedad estamental en crisis, expresará cautelosamente una voluntad política de cambio. En este sentido, la imposibilidad del silencio, de callar y obedecer, como lo había expresado en su momento el interdicto del virrey de la Nueva España a propósito de la expulsión de los jesuitas, abría bajo nuevas circunstancias el espacio a las deliberaciones, a la voz política; «gritaba el señor», dice la canción patriótica del momento, y este verso es significativo para la comprensión de las nuevas actitudes. Cuestión observable también en poemas del momento, como «Al grito de libertad que dio Caracas el 19 de abril de 1810», escrito por J. J. Illas con motivo de la jornada de 1810, en donde palabras como «opresión», «cadenas», «voz terrible del pueblo» y «grito de libres» dan significación a un espacio imaginario fundacional que crea las condiciones necesarias para la mentalidad independentista y la articulación con la acción política de la ruptura, con la dominación colonial percibida metafóricamente como similar a la oscuridad.

Era una noche de opresión y llanto,
larga noche de siglos, vergonzosa,
grillos, cadenas y existencia odiosa,
la tierra de Colón lleva en tanto.

Como retiembla atronador quebranto
de hirviente lava que el volcán rebosa,
así la voz terrible, estrepitosa,
del indignado pueblo pone espanto.

I al grito de los libres, que escandece
a los tiranos, por doquier se empeña
la lid sangrienta que en rencores crece.

Triunfó la libertad, de gloria ensueño,
el iris de Colombia resplandece
i una heroica nación aparece⁵⁷.

Los poemas crearon un espacio de cuestionamiento directo de la cultura política establecida. En ellos, el poder subversivo de la palabra encontrará su lugar y revelará las contradicciones de la totalidad ahora resquebrajada del orden colonial y de las representaciones políticas que lo sostenían y le daban cohesión.

Las expresiones populares circularon masivamente contribuyendo a apuntalar héroes o a erosionar los estatus de figuras de autoridad⁵⁸. Así vemos que la figura venerada e intocable de Fernando VII, respetada por autonomistas y monárquicos en 1810, se devaluaría en un verdadero combate de representaciones a través de las décimas, canciones patrióticas y panfletos, como vemos en el año de 1815 luego del éxito de Morillo en la Nueva Granada y en las estrofas escritas por García Tejada en las que aún se defiende la figura del rey: «Maldigamos la vil ley / que a independencia convida; / defendamos cetro y vida / de Fernando, nuestro rey»⁵⁹.

Estos de igual forma fueron parodiados magistralmente por el bando patriota invirtiéndole el sentido de fidelidad: «Bendigamos la gran Ley / que a Independencia convida, / destruyamos cetro y vida / de Fernando, intruso rey»⁶⁰.

El ruido de fondo de esos registros de circulación masiva son claves de entrada al universo mental desestabilizado en la

⁵⁷ J. E. MACHADO, *o. c.*, p. 58.

⁵⁸ L. M. CUEVAS QUINTERO, «Formas de apropiación del mundo antiguo en Venezuela: símbolos y figuras clásicas en el imaginario nacional del siglo XIX», en *Montalbán* 35 (2002).

⁵⁹ J. E. MACHADO, *o. c.*, p. 70.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 71.

disputa por la Independencia, son expresión de las corrientes enfrentadas. Subterráneas al acontecimiento en un primer momento, se irán paulatinamente radicalizando cuando el proceso viene a las confrontaciones bélicas. Las palabras ahora se harán visibles en el avance agudizado de la confrontación entre hegemónicos y subalternos, entre autonomía, obediencia o libertad. En este punto, la palabra como hecho político abrirá opciones, caminos para el descontento y los reclamos frente a un orden de relaciones que no se sostenía, que dio muestras de vulnerabilidad que ya no los representaba políticamente, pues había perdido su autoridad y su imagen, como aprecia Michael de Certeau.

La palabra convertida en un lugar simbólico señala el espacio creado por la distancia que separa a los representados de sus representaciones, a los miembros de una sociedad y las modalidades de su asociación. Es a la vez lo esencial y la nada, puesto que anuncia una dislocación en la profundidad de los cambios y un vacío, un desacuerdo [...] Se sale de las estructuras, pero para indicar lo que les falta, a saber, la adhesión y la participación de los sometidos⁶¹.

La Carmañola americana y la canción americana impresa por Picornell en Curaçao luego de su fuga de La Guaira, y escrita por el pardo Lino Gallardo, formado a su vez por Juan Bautista Olivares, también pardo y sospechoso de sedición, contiene todo un listado de requerimientos y de condenas a la tiranía en favor de la Independencia.

Estríbillo

Baylen los sincamisas
y viva el son, y viva el son,
baylen los sin camisas
y viva el son del cañón⁶².

⁶¹ M. DE CERTEAU, *o. c.*, p. 36.

⁶² *Ibid.*, p. 41.

Luego *La Carmañola* apela a la condena del rey al acusarlo de tiranía y, en consecuencia, a las formas de gobiernos monárquicos injustos e incapaces de dar bienestar al pueblo, por lo que es posible deponerlos apoyándose en los principios de la soberanía natural y amparándose en Dios, garante de último de una justicia universal.

Todos los reyes del mundo
son igualmente tiranos,
y uno de los mayores
es ese infame de Carlos⁶³.

Dios protege nuestra causa,
él dirige nuestro brazo,
que el rey con sus delitos
la justicia ha imitado⁶⁴.

Viva el amor a la patria
y viva la libertad,
perezcan los tiranos
y el despotismo real⁶⁵.

Expresión de una tensión social que podría ser violenta en su lucha por la igualdad, este texto dispuesto para ser cantando, que arengaba a acciones para suprimir la monarquía y lo que ella significaba para las libertades, marca distancia con otros movimientos como el de los Comuneros de 1781, cuyas acciones reivindicativas no buscaban deponer al rey. El lema de este movimiento comunero distaba mucho del carácter radical que se le ha atribuido; «que viva el rey y muera el mal gobierno» implica un conflicto con las autoridades locales que encarnaban el control y la restricción continua de los espacios económicos y no la supresión de un orden político.

La canción patriótica de 1810, que sería himno nacional de Venezuela por decreto de Antonio Guzmán Blanco en 1881,

⁶³ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 46.

tuvo en sus orígenes otras estrofas que fueron suprimidas. Vistos en su totalidad, sin mutilaciones⁶⁶, estos versos, según Calzavara, «resumen los sucesos políticos de la Península en 1810 y algunos ejes ideológicos del 19 de abril»⁶⁷. En consecuencia, esa canción no corresponde al contexto de 1811, como muchos suponen, sino al de 1810. Montada probablemente sobre la base de una conocida canción: «Duérmete, mi niño», de fácil difusión entre las masas⁶⁸, constituía un vehículo ideal para el descontento. En el despliegue del proceso independentista, la canción fue adoptada y apropiada como canción emblemática del bando rebelde, siendo transformada en la nueva «fe» movilizadora de la emotividad nacionalista que comenzaba a edificarse.

Esa canción declara, en el contexto de 1810, la fidelidad a la ley (es decir, al pacto colonial sobre el que se asentaba el modelo de gobierno centrado en la jura al rey y el respeto de los fueros) y expresa rotundamente el rechazo al «usurpador y al tirano», como se señaló en su momento a los Bonaparte, quienes en una «comedia» política habían obtenido a través de las abdicaciones coaccionadas el trono de España y, en consecuencia, sus posesiones imperiales.

No obstante, el texto de esta canción es tal vez la expresión de una coexistencia de principios encontrados, a la vez que afirma valores propios de la sociedad hegemónica, tales como la virtud y el honor, valores que identificaban a los blancos criollos, reconoce el factor popular «bravo pueblo» y la existencia de dos niveles: el de los señores y el de los pobres. El texto incorpora dos expresiones: la fuerza del grito, «Abajo cadenas gritaba el Señor», y la petición de libertad que los pobres anhelaban, «El pobre en su choza libertad pidió». En este sentido, la introducción de la palabra «libertad»,

⁶⁶ A. CALZAVARA, o. c.; cf. la versión de ocho estrofas considerada la más cercana a la versión original por ser el registro más antiguo que se conserva (p. 156).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 159, y L. F. RAMÓN Y RIVERA, *La música folklórica en Venezuela*. Caracas, Monte Ávila, 1977.

que se reconoce en el texto como aspiración del tejido social, como posibilidad inmediata, quedaba limitada por el respeto a ley, es decir, al pacto como se observa en el coro «Gloria al bravo pueblo / que el yugo lanzó / la lei respetando / la virtud y honor».

La jura de ser libre es concebida en contraposición a la tiranía. En una de las estrofas suprimidas, la VII, se lee: «Temedla, tiranos, / que el orbe adoró, / ya jura ser libre, / ya os ve con horror». Lo mismo sucede con el «santo nombre» de la libertad que se reviste de sacralidad y, en consecuencia, es causa de temor en tiranos y déspotas, tal y como se observa en la segunda estrofa: «A este santo nombre / tembló de pavor / el vil egoísmo / que otra vez triunfó». Expresión de temor tal vez vinculada a un *topos* clásico que en el mundo griego Eurípides había canonizado, según es posible apreciar en *Las bacantes*, cuando el corifeo dice: «Tiemblo al pronunciar las palabras de libertad ante el tirano».

Finalmente, también incorpora ideas de unión en dos de sus estrofas. En una que fue suprimida dice: «¿Qué aguardáis, patriotas, / hijos de Colón? / Marchad tras nosotros / y viva la unión», siendo la más conocida, ya que sobrevivió en la versión oficial, la que dice:

Unida con lazos
que el cielo formó,
la América toda
se erige en nación.

Leído con cuidado, el texto expresa dos niveles de complejidad: en un nivel interpretativo expresa la situación de tensión y negociación de los cabildos, que clamaban por una unidad frente al peligro inminente de la ocupación francesa. En otro nivel se observa un aspecto emergente: el de la conciencia de territorialidad americana, fase previa al advenimiento de las convulsiones políticas que denominamos revoluciones. Tal vez por eso el intendente Basadre, una de las autoridades depuestas en la jornada de abril, diría, aludiendo al *Gloria al bravo pueblo*, que era una canción escandalosa.

Esta percepción confirmaba la escisión abierta a partir del hecho de 1810, cuyos principios fueron difundidos rápidamente en una canción de fácil impacto masivo: «Lo más escandaloso fue en las canciones alegóricas que compusieron e imprimieron en su independencia. Convidaban a toda la América española a hacer causa común y que tomasen a los caraqueños por modelo para dirigir revoluciones»⁶⁹.

La toma de palabra, la posibilidad de expresarse en medio de una situación colonial en franca erosión, marcaría el giro que se dio en las prácticas sociales manifestado en las paradojas de la fidelidad y/o la libertad; hablada (o gritada, según una palabra de uso común), escrita o cantada, la nueva retórica de lo político, formalizada por los letrados, popularizada en los estratos subalternos, señalará la emergencia de un yo republicano en disputa con un yo colonial. De esta escisión, expresión de mentalidades en conflicto, se abrirán las compuertas para que los desacuerdos culminen en enfrentamientos armados.

Pero, ¿cómo leer el valor de una escritura y de una lectura que comienza a ocupar los espacios de debate en la sociedad colonial? Como señala Víctor Bravo, escritura y lectura «están estrechamente ligadas al pensamiento de la duda y la pregunta; al nacimiento y llama viva del pensamiento crítico»⁷⁰. En el plano de la palabra escrita y de su lectura, cuyo *locus* de enunciación controlan los letrados, se descubren aspiraciones políticas y deseos de emancipación que plantearían un cambio necesario, una subversión del orden instituido y, a partir de la ruptura colonial, la fundación de lo político concebido como una república cuyo tejido social, pese a la palabra «igualdad», mantendría el control del grupo dominante ideológicamente: el de los blancos criollos.

En esta instancia se hace necesario, como ya hemos dicho, una revisión de los libros de la Independencia, del universo heterogéneo y sugestivo de las bibliotecas, de las prácticas

⁶⁹ V. BASADRE, *El 19 de abril de 1810*. Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1957.

⁷⁰ V. BRAVO, *Leer el mundo: escritura, lectura y experiencia estética*. Prólogo de J. LARROSA. Madrid, Veintisiete Letras, 2009, p. 48.

sociales de lectura en el seno de las nacientes comunidades interpretativas. Hacia finales del siglo XVIII, en los lugares de la palabra que son las bibliotecas, espacios en los que confluyen los antiguos y los modernos en una suerte de confrontación libresca que satirizó Jonathan Swift en la Academia de Saint James, las ideas circularán de la mano de los principios doctrinales de derechos del pensamiento cristiano, de las ideas de libertad, igualdad, fraternidad y propiedad de la Ilustración, del comercio libre y de la libre iniciativa de manos del liberalismo y, en cierto modo, de los libros de economía del reformismo español del siglo XVIII. Este será el contexto propicio para el debate, pese a las prohibiciones que intentaban frenarlo al obstaculizar la circulación de libros y panfletos.

La tendencia independentista que hunde sus raíces en 1797 y hará explosión en 1811 es expresión de una confluencia de pensamientos no reductibles a una sola corriente, de una novedosa actitud crítica en la recepción de las ideas puestas en diálogo con las realidades de la situación colonial. Charles Griffin, al hablar de una predisposición al pensamiento crítico que se observa en los actos de la emancipación, reconocerá el papel formativo que jugaron las universidades de la colonia –también las casas de estudio y los colegios mayores y menores–, que, como es sabido, estaban en manos de la Iglesia.

En cada país, los letrados, educados en instituciones tan distantes las unas de las otras como por ejemplo San Carlos de Guatemala y San Francisco Javier de Chuquisaca, en el Alto Perú, estaban acostumbrados al método crítico, poniendo en tela de juicio los principios aceptados, y a resolver los problemas por las vías empíricas y racionales⁷¹ [afirmando que] «la mayoría de los dirigentes civiles de la revolución en Hispanoamérica eran el producto de las universidades coloniales»⁷².

⁷¹ C. GRIFFIN, «La Ilustración y la Independencia hispanoamericana», en *Ensayos sobre historia de América*. Caracas, Universidad Central de Venezuela. Publicaciones de la Escuela de Historia, 1969, pp. 83-102.

⁷² *Ibid.*, p. 91.

Esta situación expresa la paradoja de la cultura colonial: la Iglesia, que contribuyó a edificar el orden de la colonia con un marcado control ideológico y del «imaginario» cultural, base de la implantación y conservación de un orden jerárquico al servicio del sistema monárquico, creó las bases, con la lectura y debate de las tesis del *iusnaturalismo*, para la nueva actitud crítica y para la emergencia de una conciencia de gobernabilidad. Si el sistema encarnado en el rey no ofrecía garantías de fortaleza y de respeto al bienestar de sus gobernados, este podía ser depuesto.

Pompeyo Ramis señala que «el pensamiento fundamental de la Independencia tenía sus raíces en la tradicional noción filosófica de la naturaleza»⁷³. De allí, de esa base doctrinal cristiana madurada en intensos y controvertidos debates en el seno de las instituciones educativas, se definió lo humano como «naturaleza racional» predispuesta al principio cristiano del «libre albedrío», y se imaginó el ejercicio en el ámbito social de una racionalización de la libertad de la que, como sabemos, surge el «derecho natural», base de la «soberanía popular», fundamento de la noción de poder y de gobernabilidad constituyente⁷⁴.

En este sentido podría entenderse la mentalidad de unos sujetos coloniales que pondrán en duda el orden del mundo en el que han nacido a través de las prácticas de la lectura y recepción de ideas, y luego expuestas con más fuerza en el ejercicio de la escritura. Esta naciente mentalidad es posible percibirla en Juan Germán Roscio y su obra cumbre, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, y en la conversión política del obispo de Mérida, Rafael Lasso de la Vega, cuyo testimonio reflejaría los cambios drásticos que se daban en la conciencia de los nacidos en América. El obispo dirá en el Congreso de Cúcuta: «Y como las Américas no han entrado en el nuevo pacto de obediencia, después que el rey devolvió la soberanía a su pueblo, este pueblo de Colombia

⁷³ P. RAMIS, *o. c.*, p. 166.

⁷⁴ Cf. las reflexiones de P. RAMIS, *o. c.*, pp. 166-168.

no tiene ya ninguna clase de compromisos con el rey de España»⁷⁵.

Viene al caso señalar lo acontecido en la ciudad andina de Mérida en el marco de las reivindicaciones autonómicas (que no tendrían en la élite caraqueña su único motor). En esta ciudad andina, la Junta Superior Gubernativa, establecida el 16 de septiembre de 1810, traduciría sus aspiraciones en reclamos educativos, es decir, de formación intelectual. Estos estaban en proceso desde los logros obtenidos con la creación del Seminario Conciliar y luego, en 1789, con la elevación a Real Colegio Seminario de San Buenaventura, que tenía el poder de conferir títulos mayores y menores. Como insoslayable reivindicación, estos cabildantes, compuestos en su mayor parte por religiosos, consolidaron su esfuerzo educativo al nombrar a esa institución Real Universidad de San Buenaventura de Mérida de los Caballeros, como solución de continuidad dentro de una concepción que se venía gestando como proyecto programático de la diócesis emeritense desde los tiempos de fray Juan Ramos de Lora. Con ello ampliaban sus derechos educativos, según se lee en los documentos de época:

... ha ampliado el favor hecho anteriormente por Su Magestad al Colegio Seminario de esta capital de conferir grados en Filosofía, Derecho Canónico y Teología, concediendo la gracia de universidad con el título de «Real Universidad de San Buenaventura de Mérida de los Caballeros»⁷⁶.

La literatura también jugó un papel determinante, aunque pocas veces estudiado más allá de su enunciación descriptiva. Por solo nombrar un ejemplo, en las bibliotecas de José María de España y de Manuel Montesino y Rico, participantes en el movimiento de 1797 en La Guaira, se incautaron libros considerados por las autoridades coloniales como sediciosos. En

⁷⁵ G. FIGUERA, *o. c.*, p. 117.

⁷⁶ Documento citado por E. CHALBAUD CARDONA, *Historia de la Universidad de Los Andes. II. Desde la Revolución de Independencia hasta 1832*. Mérida, Ediciones del Rectorado, 1968, pp. 17 y 18.

estas bibliotecas, además de otros libros comunes y otros censurados por el Santo Oficio, estaba la novela de Fénelon, teólogo católico francés, filósofo y escritor, *Las aventuras de Telémaco*, en la que puede leerse: «Cuando el poder de los reyes se hace absoluto, los pueblos oprimidos no desean más que vengarse, y entonces suena la hora de las revoluciones»⁷⁷.

Sin pensar que realidad y ficción son simétricas, este pasaje literario, leído en un contexto de crisis emergente como el de finales del siglo XVIII, resultaba de tal carga explosiva y emotiva que nos parece poder imaginar el impacto que en la lectura silenciosa o en las tertulias clandestinas ocasionaría en los conjurados de 1797. Podemos ver en este inocente pasaje cómo se imaginaba la condición de posibilidad de desplazar de este modo el sistema de referencia política del rey, devenido en tirano, a la república, originada de un acto revolucionario. Junto a los poderes de la literatura, el complejo mundo de las ideas impulsa cambios en una confluencia entre lo viejo y lo nuevo, entre la recepción de principios libertarios y las plataformas críticas formadas al calor de esas prácticas universitarias que describe Griffin.

Estos ideales de libertad tenían un límite, con objeto de evitar los desbordes de las masas. El respeto a la ley se convertía en garantía de orden en manos de quienes estuviesen conscientes de ella. Esa noción de resguardo hundía sus raíces en el pensamiento de Polibio sobre lo que significaba la distorsión de la democracia sin control; de la oclocracia, como definía esta particular situación de un Gobierno sin virtud, de un Gobierno de la plebe. Esa impronta de lo clásico en el pensamiento de la emancipación también tenía claras referencias al orador romano Cicerón y a sus principios del concepto de república que circulaban a través de Montesquieu, admirador junto a Mirabeau y Voltaire de las instituciones romanas. En consecuencia, el pensamiento emancipador de América impondrá también la idea del imperio de la ley sobre los desbor-

⁷⁷ Citado por I. LEAL, *Nuevas crónicas de historia de Venezuela I*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1985, p. 469.

des del individuo y las colectividades en perjuicio de la armonía de las instituciones y de la sociedad. Este temor a las masas era tal vez uno de los grandes terrores que se cernían en el ámbito del estamento superior y de los letrados, depositarios de la palabra escrita, guardianes –como apreciaba Ángel Rama– del orden de una ciudad colonial que comenzaba a ser permeable a los descontentos y a las luchas por la igualdad⁷⁸.

Junto a la autoridad y fuerza de la palabra escrita está la voz, la de los grupos subalternos, la de los sujetos coloniales excluidos de las decisiones políticas del sistema colonial, que, como hemos visto, eran considerados por algunos sectores del mantuanaje como seres inferiores, incluso despreciables. A partir de esta idea, la toma de la palabra configura otro plano dentro del poliedro de los factores de emergencia de una nueva conciencia: la de las voces populares. El anecdotario patriótico recoge el testimonio del indio Reyes Vargas, monárquico en un principio y luego aliado de Bolívar: «Tanto el pueblo español como el americano tienen derecho para establecer un gobierno según su conciencia y su propia felicidad»⁷⁹. A Manuel Bruz, de profesión platero –en consecuencia, por su oficio, perteneciente a los estamentos bajos–, se le enjuició por cantar versos a Bolívar y canciones que incitaban a la insurrección; en el juicio que se le llevó a cabo en 1815, una de las testigos acusadoras señaló que él, junto a otras personas, cantaban redondillas sospechosas de infidencia. Una de estas redondillas tal vez exprese en el plano de la mentalidad popular más de lo que explícitamente dice en su función paródica:

A cada cochino gordo se le llega su sábado,
a nosotros nos ha llegado el tiempo de
poder hablar.

Que bastante tiempo hemos estado con un candado en la boca,
y ahora nos divertimos y otros estarán llorando⁸⁰.

⁷⁸ Cf. A. RAMA, *La ciudad letrada*. Hanover, Eds. del Norte, 1984.

⁷⁹ G. FIGUERA, *o. c.*, p. 116.

⁸⁰ A. CALZAVARA, *o. c.*, p. 141.

Los poemas y canciones que se conservan eran los medios ideales para la difusión de las ideas y para la expresión directa de las libertades y de la inconformidad. Las palabras, como sabemos, no están vacías, ni tampoco son máscaras que ocultan un rostro. Son expresión de los conflictos emocionales, de aspiraciones que en la crisis de 1810 y de la Independencia no acertaban a imponerse aún en los desequilibrios desatados. Estos medios de comunicación revelan cambios en las concepciones, en las opiniones públicas, choques de intereses, quiebra en los sistemas de representaciones y percepciones culturales.

En el duro contexto de la crisis, lo que se inició como una toma de la palabra intelectual, de ideas formales con respecto a la soberanía y la autonomía frente a la burocracia hispánica y de tensión entre tesis y antítesis en torno a la gobernabilidad y la naturaleza de la soberanía, entre conservar o separarse del nexo español, condujo a la pregunta sobre el sistema de gobierno: ¿bajo qué formas políticas debían regirse ante la situación de orfandad? La pregunta se amplió a otra esfera: la de la gente popular, que librarían a su manera, en canciones, redondillas y corridos, un combate cultural por hacer acto de presencia, por sentirse partícipes en el movimiento de la historia. En este sentido, las masas anónimas también fueron importantes. Como se percibe, la disputa de las ideologías, confinada a un espacio restringido de la cultura letrada, ahora se extendía a otros espacios. En estos, las formas de expresión popular, constituidas como hemos visto de poemas y canciones, redondillas y corridos, hablarían de honor y valores, de reclamos muchas veces preteridos. En algunos casos, las formas poéticas se apoyaron en figuras clásicas y en las virtudes romanas, construyendo héroes y antihéroes según esos modelos⁸¹. En otros casos, la expresión se dio sin arabescos y en lenguaje más directo: «Ha

⁸¹ L. M. CUEVAS, «Formas de apropiación del mundo antiguo en Venezuela: símbolos y figuras clásicas en el imaginario nacional del siglo XIX», en *Montalbán* 35 (2002).

llegado el tiempo de poder hablar», decía Bruz, y rompía el silencio que la pedagogía de la opresión había inculcado en las sensibilidades coloniales en esos trescientos años de implantación.

El desplazamiento del centro de referencia de la sociedad colonial en torno al rey y España, lejanos en la distancia, pero cercanos en su representación y en el largo brazo de la burocracia, se disolverá en las tres primeras décadas del siglo XIX en medio de las fuerzas de autonomía y de las libertades republicanas. La cultura política, basada en un orden que recuerda el esquema trifuncional medieval, en una «máquina social» ordenada como el mecanismo de un reloj, el «imaginario» cultural instituido por trescientos años de implantación colonial personificados en la «madre patria» España y el rey, figura investida de divinidad paternal, tutelar y protectora, se desplazarán hacia un nuevo centro, opuesto en su principios al sistema monárquico.

La sociedad estamental, en crisis estructurada en su cúspide por los blancos criollos, propietarios y poseedores de la cultura y el poder político concentrado en el Cabildo, abrirá las compuertas a la autonomía y a la república. Sin perder su vocación hegemónica, los blancos criollos seguirán controlando el poder. En otro orden, este desplazamiento impulsó un más allá en la cultura política, que fue de la simple representación local o provincial de reclamos, de intereses espacialmente restringidos, a escalas geopolíticas y geoculturales de mayor amplitud cuyo eje novedoso será la nación imaginada.

La originalidad de lo acontecido antes, durante y luego de 1810 no recaerá en celebración petrificada de la fecha y sus vinculaciones ideológicas de simple reflejo con las bases materiales o con los discursos patrióticos fundacionales, como ha pretendido la historiografía. La originalidad recaerá en el desplazamiento de la referencia política de la monarquía a la autonomía y de allí a la república; de la mentalidad en tránsito que se imaginaba independiente. Enfrentada con las paradojas de lo que suponía dar el paso a la libertad y al autogobierno, esta mentalidad en conflicto de representaciones, vista en el

contexto de larga duración, hunde sus raíces más inmediatas en la dialéctica que se desata en el contexto de las revoluciones burguesas de finales del siglo XVIII y en las contradicciones internas resultantes de la propia situación colonial de disputas de poder, de búsqueda de reconocimiento.

Los sujetos que toman la palabra escrita o hablada, paradójicamente lectores de la Ilustración, rechazarán el modelo revolucionario jacobino y la posibilidad de incorporación al imperio napoleónico. Formados en el sistema educativo colonial escolástico, estos intelectuales revisitarán los textos doctrinales y filosóficos del humanismo cristiano surgidos en las disputas y polémicas desatadas por la ocupación de América y en las reflexiones sobre la naturaleza del poder, sobre la soberanía popular como acto constituyente que la tradición escolástica había propuesto.

En esta encrucijada de ideas, los americanos encontrarán los argumentos y premisas necesarios para fundamentar sus derechos a la soberanía, de oposición a la tiranía, de calificación de la gestión de burócratas y monarcas. A sus ojos, el sistema colonial parecía derrumbarse y el rey había fallado en su misión fundamental de garantizar el orden y el bienestar en las distintas partes del imperio.

El nuevo centro luego de las opciones abiertas en 1810 será la posibilidad de imaginar una nación como nuevo referente espacial e ideológico; a partir de ella se intentará establecer un orden del discurso que, contradictoriamente, se asentará sobre las bases sociales y las mentalidades en transición del modelo anterior. Ese nuevo centro chocará con las perspectivas localistas o partidarias de la conservación geopolítica del imperio. La otra concepción planteará el tema del reformismo dentro de la idea de la *conservación de los derechos del rey*, y luego se radicalizará al abrir espacios a la corriente libertaria inventando la nación.

Esta entidad política, jurídica y territorial concebida en la ruptura del nexo colonial como una unidad geopolítica que unificaría la América toda tendrá en Venezuela su motor principal. No es casual, entonces, como reza uno de los versos del himno nacional de Venezuela, que «la América toda existe

en nación». Los orígenes visibles de esta concepción fundacional están en la carta *A los españoles americanos*, del jesuita Juan de Viscardo, cuya lectura alentaba a Miranda en su proclama de 1806 hecha desde Coro; en las proclamas explosivas de Gual y España y Picornell; en las esperanzas de Humboldt, Bello y sobre todo Bolívar, que, en un ejercicio de observación y de imaginación política, veían el advenimiento de los nuevos tiempos. Por otro lado, la racionalidad política de la autonomía y luego de la libertad estará expresada en las ideas de Juan Germán Roscio y en la radicalidad del mexicano Miguel Hidalgo y del argentino Mariano Moreno, en las conversiones políticas del indio Reyes Vargas o del obispo de Mérida, Rafael Lasso de la Vega.

Desde el lado español, la condición de posibilidad de un despertar de la idea de autonomía, de libertad y, en consecuencia, de nación constituía un objeto de reflexión que mostraba los temores de una conmoción latente en los espacios americanos; a finales del siglo XVIII, funcionarios como el conde de Aranda, en sus escritos, Jorge Juan y Antonio de Ulloa en las *Noticias secretas de América*, y el intendente de Venezuela, José de Ábalos, en sus informes, presentían el derrumbe del orden imperial en América.

Inmerso en la paradoja de los tiempos y de la crisis de «imaginarios», la nación imaginada a partir de los intersticios abiertos en la crisis del orden colonial construirá una retórica sin sujetos regionales y étnicos visibles; la solución de continuidad de este proceso solo podrá observarse en el siglo XX, cuando los procesos de la larga marcha por la democratización en la participación política se hagan más inclusivos. Este proceso histórico, como vemos, estará marcado por discontinuidades y continuidades aún en construcción y tránsito hacia una concepción poliédrica de lo que somos en un contexto cultural cada vez más consciente, paradójicamente, de su diversidad, en la interconexión del sistema mundo, condición que posibilita una circulación horizontal de las ideas y los productos culturales en este sentido, como aprecia Perla Chinchilla Pawling, la cultura se convierte en un eje para comprender el movimiento de la historia.

En síntesis, la cultura es la forma en la que la sociedad moderna se observa a sí misma. Es la radical posibilidad de comparación de una sociedad policéntrica y policontextual, que desde el siglo XVII y desde el espacio occidental se universaliza y camina, abandonando las distinciones asimétricas entre Europa y el mundo, hacia una simetrización en términos de comparación⁸².

Cuando Antonio de Nebrija dijo en el paradigmático año de 1492, en su *Gramática de la lengua castellana*, «que siempre la lengua fue compañera del imperio»⁸³, y cuando Hernández de Oliva habla de «la invención de América» como acto de apropiación de un espacio, tenemos que reconocer las paradojas de los procesos culturales. Esa lengua y esa invención imperial de un espacio geocultural fueron, trescientos años después, condición de posibilidad para una nueva expresión y una nueva invención territorial, cuyas palabras no serán más «obediencia», sino –en el contexto acelerado de la primera década del siglo XIX– «transgresión». El centro de la autoridad, cuyo «imaginario» político se mantiene todavía en la figura del rey en 1810, ya no será, quince meses después, la referencia política de la sociedad emergente, sino que se abrirá paso mediante la toma de la palabra a la idea de soberanía popular. Entre 1797 y 1810, la lengua de la dominación, ahora al invertir sus sentidos en manos de los americanos, será el vehículo de la libertad, encenderá el tránsito a una nueva invención, hacia una comunidad imaginada en 1811 cuya sombra utópica de unidad aún se piensa como un todo, como *una América que existe en nación*, por debajo de ese metarrelato la realidad paralela, sistémica, la de los sujetos plurales en una América plural que hoy, doscientos años después, siguen buscando su voz y su reconocimiento en la búsqueda siempre perfectible de las libertades.

⁸² P. CHINCHILLA PAWLING, «El fin de las humanidades», en *Fractal* (<http://www.com.mx/indice.html>).

⁸³ A. DE NEBRIJA, *Gramática de la lengua castellana*. Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 97.