



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

**Subjetividad individual y la construcción de la Nación
(1834-1881): *Historia de una alma* de José María Samper**

ÁNGEL ALBERTO CASTAÑO GUZMÁN

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencia Humanas, Departamento de Literatura
Maestría en Estudios Literarios
Bogotá, Colombia
2017

**Subjetividad individual y la construcción de la Nación
(1834-1881): *Historia de una alma* de José María Samper**

Ángel Alberto Castaño Guzmán

Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de:

Magíster en Estudios Literarios

Director:

Doctor Iván Vicente Padilla Chasing

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencia Humanas, Departamento de Literatura
Maestría en Estudios Literarios
Bogotá, Colombia
2017

A Noe, desde luego.

Resumen

Historia de una alma, la autobiografía de José María Samper, es una obra literaria que permite vislumbrar en toda su magnitud la crisis de conciencia nacional desatada por las reformas liberales de mediados del siglo XIX. En este trabajo se procuró, en contravía a la tendencia general, leerla como una obra literaria y no como un fuente validadora de datos, acercamiento que soslaya el alto grado de subjetividad que se percibe en la manera como Samper se presenta a sí mismo y como cuenta los hitos de su vida pública. Las disputas entre las ideas de la modernidad francesa e inglesa y de las tradiciones hispánico católicas se dieron en los escenarios públicos —reformas políticas y educativas— pero también afectaron la intimidad de los individuos, cosa que Samper se encarga de resaltar a lo largo de su autobiografía. Además de leer *Historia de una alma* a la luz de la demás obra de Samper, se procuró reconstruir en la medida de lo posible el contexto discursivo de su enunciación, por lo cual se la considera una obra que propicia un ambiente favorable a la regeneración nuñista.

Palabras claves: Autobiografía, José María Samper, *Historia de una alma*, regeneración, reformas liberales, siglo XIX.

Abstract

Historia de una alma, the José María Samper's autobiography is a literary work that allows to glimpse the national crisis of conscience caused by liberal reforms of the mid-nineteenth century in its full extent. In contrast to the general trend, which has used as a data source, in this work was sought to read it as a literary work, approach that avoids the high degree of subjectivity perceived in the way Samper introduces himself and how tells the milestones of his public life. The disputes between ideas of the French and English modernity and of the Hispanic-catholic traditions took place in public venues —political and educational reforms—, but also they affected the privacy of individuals, issue that Samper highlights throughout his autobiography. In addition to read *Historia de una alma* taking into account the other Samper's works, it was sought to rebuild as much as possible the discursive context of his enunciation, which is why it is considered as a work that enables a favorable environment to the *nuñista* regeneration.

Key words: Autobiography, José María Samper, *Historia de una alma*, regeneration, liberal reforms, century XIX.

Contenido

Resumen	7
Introducción	11
1. Historia de una alma y su inscripción en el género autobiográfico	16
1.1. José María Samper y <i>Confesiones</i> de San Agustín: itinerario de la búsqueda de la verdad religiosa.....	19
1.2. José María Samper y <i>Las confesiones</i> de Rousseau: autobiografía y juicio histórico y social	28
2. Historia de una alma y los debates religiosos de su época (1850-1863)	36
2.1. La cuestión religiosa: José María Samper y su itinerario intelectual ante el problema de la separación del Estado y la Iglesia Católica	40
2.2. Convertido por el amor: una crisis en la intimidad de José María Samper	58
3. Historia de una alma y las reformas educativas en la Nueva Granada (1825-1853): José María Samper y las contingencias históricas	65
A modo de conclusión	82
Bibliografía primaria	86
Bibliografía de referencia	86

Introducción

El siglo XIX colombiano fue el escenario de hechos de importancia superlativa en la vida nacional: hay en él tantas cosas fundamentales para comprender aquello que algunos con excesivo orgullo llaman *colombianidad* que asombra el grado de ignorancia general sobre las discusiones sociales, culturales y políticas decimonónicas. La información que un número no menor de colombianos tiene de este periodo histórico se limita a los momentos centrales de la independencia y a las figuras de los próceres como Antonio Nariño, Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander, entre otros. De lo acaecido después del fin de la Gran Colombia, los ciudadanos de a pie tienen –tenemos– un conocimiento superficial cuando no inexistente. Casi todos estamos familiarizados con los rostros de los próceres y de los presidentes de la época por la razón más sencilla del mundo: salen en los billetes que a diario utilizamos. Sólo por eso. Quise comenzar así la introducción a este estudio sobre *Historia de una alma*, la autobiografía de José María Samper –quien no fue prócer ni presidente– porque familiarizarme con la vida, con la visión de mundo, con los sueños y las frustraciones de este letrado, me abrió la puerta de un universo simbólico de enorme riqueza intelectual. Nuestro siglo XIX es un *Potosí* casi inexplorado. O, a lo mejor, explorado a la ligera.

En *Historia de una alma*, José María Samper escribe un pasaje que resulta esclarecedor a la hora de enfrentarse a la lectura del relato autobiográfico de un hombre del siglo XIX colombiano: “nada es más curioso que el estudio de las transformaciones morales y de doctrina que han experimentado nuestros hombres públicos y partidos políticos, durante el medio siglo transcurrido de 1830 a 1880” (*Historia de una alma* 130). Samper, diestro en el arte de la semblanza, supo que en las vidas de los individuos (seres sociales) se perciben rastros del devenir político y cultural de las naciones. Son los sujetos históricos y sus recorridos vitales los que sirven de termómetros de los cambios ideológicos y axiológicos vividos por cualquier comunidad. En las visiones de mundo de los sujetos históricos concretos, en sus aspiraciones, miedos, afirmaciones y silencios, a modo de palimpsesto, están escritos los meta-relatos de las comunidades y sus concreciones en la historia.

Si esta afirmación tiene validez para la literatura de ficción, ¿qué no diremos de aquella literatura que entabla con la realidad objetiva una relación más compleja, más inestable? Como se verá más adelante, la escritura autobiográfica tiene la peculiaridad de acudir a la historia para detallar el itinerario intelectual y personal de un individuo en momentos específicos de la historia.

Al respecto vale recordar la noción lansoniana –que sirvió de faro en la redacción de este texto–: “Ella [La literatura] ha registrado, en su largo y rico desarrollo, todo el movimiento de ideas y de sentimientos que se prolonga en los hechos políticos o que se deposita en las instituciones” (Lanson 165). *Historia de una alma* hace parte de un conjunto de obras autobiográficas o de literatura íntima, escritas por conspicuos personajes de los asuntos públicos y culturales de la Nueva Granada¹. Como en ninguna otra de ellas, en virtud de sus habilidades retóricas, Samper logró dar cuenta del estado de cosas de la patria a partir del relato de su itinerario personal, tanto público como existencial.

Conocedor de la tradición literaria, José María Samper apeló a los modelos de *Las confesiones*, de San Agustín, y *Confesiones*, de Jean Jacques Rousseau, para dejar testimonio de su postura personal y vital ante un pasado conflictivo y un presente no menos azaroso. Empero, el diálogo con estos autores no consistió en que él los copiara o los imitara, sino más bien se refiere a que empleó unos motivos narrativos ya presentes en ellos para contar su propia individualidad y examinar los sueños y derrotas de su generación, y, en últimas del país. Con la intención de demostrar el carácter literario de *Historia de una alma*, en el capítulo primero de este ensayo, explico algunos rasgos de la escritura autobiográfica y señalo cómo Samper incluyó en su discurso argumentativo elementos del acervo del género. La disertación parte de la hipótesis según la cual esta autobiografía no debe ser leída como un *documento* sino como una obra literaria en el que cohabitan la intención estética –manifiesta en el alto grado de subjetividad de lo narrado y en su inscripción a una tradición literaria– y la documental.

El periodo narrado en la autobiografía coincide con aquel en el cual los liberales pretendieron, con una serie de reformas de las instituciones sociales y políticas, desmontar el espíritu colonial, no erradicado con la Independencia política. La empresa liberal estimuló una reacción en contra de las tradiciones católicas e hispánicas. En este contexto se confrontan dos valoraciones del pasado colonial: la una (liberal), en un primer momento, asumió una posición abiertamente anti-hispánica y promovió con ardor las libertades individuales de todo tipo: de opinión, de religión, de iniciativa económica, al tiempo que procuró un modelo jurídico basado en las ideas utilitaristas de Jeremías Bentham. Buscó, en resumen, a partir de una diatriba a la herencia espiritual española, la adopción de un *ethos* económico y cultural más acorde con los

¹ Véase, por ejemplo, *Apuntamientos para la historia*, de José María Obando; *Memorias*, de Aquileo Parra; *Recuerdos históricos*, de Aníbal Galindo; *Mis memorias*, de Salvador Camacho Roldán.

requerimientos de la naciente economía capitalista. La otra (tradicionista), acudió a la historia para valorar positivamente el legado español, resumido, para ella, en la lengua, las costumbres y la religión. Esta disyuntiva es la de dos visiones de mundo: una moderna y la otra señorial.

¿Cómo enfrentar esa anacrónica estructura señorial –de la cual la Iglesia Católica fue el pilar central– si luego de trescientos años de vida colonial ya estaba por completo naturalizada en las mentes y los corazones de los neogranadinos? Esa fue la cuestión principal, el reto mayor, de los colombianos de la época. De esa disputa Samper no solo da noticia sino que se configura él mismo como ejemplo de un ser y una personalidad dividida entre estas distintas maneras de concebir y explicar el mundo: las unas (liberales) nutridas del ideario moderno y las otras (tradicionalistas) sustentadas en las tradiciones católico-españolas. Estas querellas entre el pasado y el futuro pasaban del campo ideológico al de las instituciones sociales y jurídicas. ¿Cómo construir una nación a la manera inglesa o a la francesa, que le diera la espalda por completo a sus raíces latino-españolas? ¿Cómo hacer efectivas las nociones de libertad e igualdad en un pueblo de procedencias tan variadas, acostumbrado a obedecer? Fue la cuestión religiosa, al menos en Colombia y al menos para Samper, el principal punto de discordia de lo que Gerardo Molina llamó la lucha de la Colonia y la Anticolonia (1982).

En vista de la importancia del asunto, en el segundo capítulo de este trabajo destiné varias páginas a procurar llevar a cabo el consejo de Lanson, que le pide al crítico literario “captar las relaciones que unen una obra con una idea en particular (...) con la vida de la sociedad” (Lanson 174). La reconstrucción del contexto discursivo de la obra y del periplo intelectual del autor sirvió para ver *qué* decía Samper, *cómo* lo decía y *por qué* callaba en algunos momentos. La suya es la escritura de un *converso*, de alguien que buscó en la edad madura matizar o ajustar lo dicho y lo hecho en la juventud con los valores adoptados en la adultez. Su retorno al catolicismo practicante, las estrategias narrativas empleadas para contarle además de un repaso de su evolución intelectual frente a un tema crucial son el núcleo del segundo acápite de este escrito.

Samper escribió sin pausa ni descanso durante más de treinta años: casi no hay tema que no haya tratado ni debate en el que no haya terciado. Sus amigos y adversarios hicieron hincapié en este rasgo de su personalidad: su pluma no se arredró ante casi nada. Y sin embargo, su lugar en el canon nacional es marginal: ninguna de sus novelas fue reeditada en el siglo XX, tampoco lo fueron sus dramas ni poemarios. La posteridad lo recuerda como un escritor politizado, como un político letrado. Una de las cosas interesantes de *Historia de una alma* es que en sus páginas están presentes

todas las facetas del autor: el político, el poeta romántico, el polemista, el escritor costumbrista, el sociólogo diletante, el historiador partidista.

Si bien el valor de sus ensayos es incalculable, *Historia de una alma*, creo, es la obra cumbre de su carrera literaria, aquella por la que mejor lo pueden conocer los lectores de hoy. Esto, por supuesto, parecerá una perogrullada. No obstante, incluso sin tomar en cuenta los hechos narrados, la escritura misma y la actitud ante la historia nacional y personal dan cuenta de un hombre que se reconoció como resultado de su tiempo y de su país. El Samper autobiógrafo no fue el mismo de los combates juveniles con el clero, de las poesías impregnadas del tono zorrillesco. Por eso le preocupó señalar la senda por la cual la vida social y política lo había llevado a ser el tipo de intelectual y ciudadano que fue. Y al hacerlo nos permite a los colombianos de hoy no solo seguir el recorrido existencial de un intelectual tipo del siglo XIX colombiano, sino también reconstruir la situación psicosocial de la segunda mitad de este complejo momento de la historia nacional.

No se puede, entonces, perder de vista, ni más faltaba, el alto grado de subjetividad de *Historia de una alma*. Samper no se propone contar la historia nacional: esta le interesa en la medida en que le permite explicar su evolución intelectual, señalar las razones de los movimientos de su *alma* y dar luces sobre sus labores públicas y sociales. En ese orden de ideas, Samper interpreta la historia, le da un significado muy particular. En consonancia con su evolución personal, evoca el fracaso de las reformas liberales radicales y plantea la necesidad de *regenerar* el marco constitucional sin por ello ceder ante el tradicionalismo inflexible. Su escritura reacciona a un momento concreto de la historia nacional: se narra a sí mismo, se pone en escena como un personaje sometido a las contingencias de la vida nacional. Al hacerlo, anticipa en parte lo que fue la empresa conservadora que desembocó en la Constitución de 1886. Por esta razón, aquí rechazo la lectura de su autobiografía como si de un *documento* se tratase, ignorando su dimensión literaria. Razón por la cual, a lo largo de este escrito insisto una y otra vez en ver la fusión entre lo estético y lo documental como uno de los elementos propios del género autobiográfico. Por consiguiente, me permito llamar la atención sobre la necesidad de estudiar no solo *Historia de una alma* sino las demás obras de literatura íntima del siglo XIX colombiano desde una óptica que les restituya su sentido histórico y cultural, y redescubra, de alguna manera, el ambiente intelectual y social que las originó.

El capítulo de cierre de este ensayo versa sobre la manera como Samper evalúa la cuestión de la instrucción pública, las reformas universitarias y los dilemas enfrentados por los

neogranadinos ante el fenómeno de la modernidad. Las universidades y los planes de estudio fueron un particular campo de batalla entre las ideas del mundo hispánico y aquellas provenientes de Francia y del ámbito anglosajón. Desde muy temprano la educación fue el botín de los vencedores, el campo de experimentación social e ideológica, la primera de las instituciones modificadas cuando el poder cambiaba de manos. Los planes de instrucción de Santander y de Ospina son la manifestación concreta de actitudes a favor o contrarias a la modernidad no hispánica. Mientras el primero buscó difundir sus nociones de avanzada, el segundo apeló a la religión y a las tradiciones familiares como vehículo de cohesión social, sin por ello rechazar algunos principios modernos. Ambos pretendieron propalar paradigmas distintos de ciudadanos, signadas por preocupaciones diferentes. De ahí que no asombre la *crisis* en la conciencia de los neogranadinos, puestos en la confluencia de antagonismos conceptuales y vitales. De este fenómeno Samper dejó en su escritura autobiográfica un registro valioso íntimamente relacionado con su recorrido existencial y social.

Mi interés diletante en el siglo XIX colombiano adquirió ribetes serios gracias a las lecturas, charlas y debates propiciados en el seminario *El ensayo colombiano del siglo XIX*, orientado por el profesor Iván Vicente Padilla Chasing. En ese y en el curso de *Novela colombiana del siglo XIX*, batuteado por él mismo, pude conocer de primera mano, de la voz de los protagonistas de los hechos, las cosas importantes en la formación de la nación colombiana. En ellos Manuel del Socorro Rodríguez, Simón Bolívar, Vicente Azuero, Manuel María Madieto, Miguel Antonio Caro, Salvador Camacho Roldán, José María Vergara y otros letrados de la época dejaron de ser nombres inscritos en el panteón nacional y se tornaron voces, letras, ideas, sueños, ambiciones. Curiosamente, en ninguno de los dos cursos mencionados leímos algún escrito de José María Samper, pero su nombre y trayectoria estaban presentes en los coloquios, en las referencias históricas. Sea el momento para agradecerle al profesor Iván Padilla por su contagiosa pasión por una época fundamental –la de la formación del espíritu nacional– para esta esquina del continente americano.

1. *Historia de una alma* y su inscripción en el género autobiográfico

Por su naturaleza fronteriza con la historia, la escritura autobiográfica suele recibir muy apresuradas apreciaciones de la crítica, restringiendo su papel al de fuente de datos. Hasta la década del setenta del siglo pasado, el grueso de la academia tendía a desconocer la naturaleza *literaria* de la autobiografía, situación en algo remediada gracias a los trabajos al respecto del crítico francés Philippe Lejeune. Más allá de discusiones de este tipo, lo cierto es que este género escritural ha sido practicado desde la antigüedad por muy distintos y diversos autores a lo largo de los siglos. Tal vez los ejemplos más recordados y ponderados en el ámbito literario occidental sean los de San Agustín de Hipona, Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola, Jean Jacques Rousseau y François-René de Chateaubriand. Tomando en cuenta las ideas de Yuri Tyniánov expuestas en el ensayo “El hecho literario” sobre la naturaleza dinámica de la literatura, de la conversión de ciertos textos en *hechos literarios* y de su conexión con elementos del mundo social, se puede decir que el auge o el declive de ciertos géneros están muy relacionados con el contexto socio-histórico en el que se cultivan (209). A la luz de esas premisas puedo indicar que la narrativa del Yo suele fructificar en épocas signadas por turbulencias de todo tipo, tiempos en los que los sujetos deben enfrentarse a sí mismos y al orden social. En el caso colombiano, la inestabilidad institucional y social vivida en el siglo XIX tal vez sea la razón de la lista de textos autobiográficos publicados en esas calendas, siendo el más célebre *Historia de una alma* (1881)², de José María Samper Agudelo (Honda, 1828- Anapoima, 1888).

Conviene de entrada señalar que la autobiografía es un género *cristiano*, al menos en su origen, y, por lo mismo, occidental. Es San Agustín, precisamente, quien inaugura una escritura centrada en el sujeto histórico: en la antigüedad precristiana no se han encontrado al día de hoy textos en los cuales un autor decida detallar la travesía de su vida. Como señala Gusdorf, la escritura autobiográfica para ser ejercida requiere una concepción dinámica y peculiar de la Historia (9). Quien apela al discurso autobiográfico, necesariamente, se sabe inmerso en las corrientes del río del tiempo e intuye que los hechos por él vividos son resultado de factores sociales y culturales propios de su época:

El hombre que se toma el trabajo de contar su vida sabe que el presente difiere del pasado y que no se repetirá en el futuro; se ha hecho sensible a las diferencias más que a las similitudes (Gusdorf 9)

² Todas las citas de *Historia de una alma* contenidas en este escrito provienen de la edición facsimilar publicada en 2009 por la Universidad del Rosario.

La definición que del género hace Lejeune identifica con claridad varios aspectos composicionales y discursivos del texto autobiográfico: para este autor, la autobiografía es un “relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad” (50). En aras de una comprensión más acertada de *Historia de una alma*, vale la pena detener por un momento la mirada en una tensión conceptual presente en la síntesis de Lejeune. Eso que el francés llama “historia de la personalidad” no es otra cosa que el diálogo conflictivo de un individuo con su sociedad. No hay ni ha habido sujeto histórico ajeno a las dinámicas sociales y culturales ni personalidad no influenciada sustancialmente por las instituciones políticas y jurídicas de la comunidad en la que se formó. Todo individuo está –como afirma Lanson de los escritores– hecho por lo menos en sus tres cuartas partes de cosas que no son él: visiones heredadas de mundo, sistemas de interacción, escalas de valores, la lengua, las tradiciones, los rituales religiosos (169).

Género problemático por su carácter limítrofe – en el cual se dan cita distintos registros: “lo literario y lo documental, lo narrativo y lo ideológico, lo estéticamente elaborado y el simple instrumento funcional” (Durán, 154) –, la autobiografía pertenece a ese grupo de textos llamado por Lejeune “literatura íntima” y del que hacen parte, también, la biografía, la novela personal, el poema autobiográfico y el diario íntimo (51).

De esa manera, Samper o cualquier autobiógrafo al escoger este formato de escritura de entrada nos revela una visión de la realidad que a falta de un mejor término puedo con pocas reticencias llamar dialéctica. Sí, dialéctica pues escapa de la inmutabilidad de las explicaciones míticas y se inscribe, más bien, en una concepción dinámica del mundo al hacer patentes las causas históricas y sociales en la consolidación del Yo. En toda autobiografía, hay una profunda consciencia de sí mismo. Este ingrediente es central, aunque no exclusivo, en la configuración del código semántico de una autobiografía: el texto autobiográfico exige de su cultor una concienciación de su singularidad. De acuerdo con Gusdorf:

El autor de una autobiografía da a su imagen un tipo de relieve en relación con su entorno, una existencia independiente; se contempla en su ser y le place ser contemplado, se constituye en testigo de sí mismo; y toma a los demás como testigos de lo que su presencia tiene de irremplazable (10)

Esta es, como ya se dijo, una de las encrucijadas centrales de la narrativa autobiográfica: la del individuo con su sociedad. Samper lo supo y lo sorteó en el subtítulo de *Historia de una alma*: “Memorias íntimas y de historia contemporánea”. Samper pretendió demostrar la imbricación de

su itinerario personal con la historia social y cultural del país. Ninguna se puede concebir aislada de la otra. Su vida es el resultado de los dramas sociales de su tiempo: se puede dar luces sobre el *alma* de la sociedad colombiana del momento a partir del relato de la individualidad de un sujeto histórico concreto. La lectura atenta de *Historia de una alma* descubre fuertes conexiones entre la microhistoria de Samper y la macrohistoria de la nación.

Lo antes dicho adquiere una particular significación si se toma en cuenta el tipo de individuo que fue José María Samper. Quizá como en ningún otro de sus coetáneos, en él se dieron cita las contradicciones propias de su tiempo –el crispado siglo XIX colombiano, teatro de la construcción discursiva e imaginaria del Estado-nación, de las diferencias partidistas, del problema del federalismo, de la formación de los relatos de identidad nacional, de los compromisos personales con los partidos en pugna, entre otros aspectos–. En las páginas de *Historia de una alma*, Samper articula un discurso argumentativo y literario que cumplió por lo menos dos funciones específicas en el contexto de la consolidación del proyecto político y cultural encabezado por Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro: la *Regeneración*. Samper fue entusiasta de esta empresa hasta el punto de ser uno de los 19 asambleístas que concibieron la Constitución de 1886, la misma que cierra el periodo conocido en la historiografía nacional como el Olimpo radical (1863-1885).

Las funciones aquí identificadas de *Historia de una alma* son la de exculpar al autor y la de, al mismo tiempo, hacer un balance crítico de trece años de vida republicana (1850-1863). En ese sentido, *Historia de una alma* podría ser interpretada como un *acto de contrición* por los devaneos liberales de su autor y por su militancia anticlerical juvenil. Lo anterior, conceptualmente, primero, la emparenta con *Confesiones* de San Agustín y, segundo, le da el tono de un ajuste de cuentas con el radicalismo criollo³, corriente política nutrida por los ideales de la revolución francesa y por las nociones utilitaristas anglosajonas, que marcó el alma nacional al promulgar las constituciones de 1853, 1858 y 1863. Como se sabe, los cambios instituidos por estas Constituciones desencadenaron una crisis sociocultural de proporciones no vistas en la Independencia al llevar a cabo una serie de reformas sociales que directa o indirectamente afectaron el *ethos* hispano-católico neogranadino (Jaramillo Uribe, 1964). El juicio a su generación y la conversión del autor en un héroe conecta *Historia de una alma* con *Las confesiones* de Rousseau. Me interesa, en esta primera parte, en una perspectiva comparatista, explicitar los puntos de

³ Esta tendencia ideológica recibió de la crítica distintos nombres, entre ellos gólgota, radicalismo, liberalismo radical. Aquí los uso de manera indistinta pues aluden al mismo grupo político.

comunidad entre la autobiografía del autor de *Martín Flores* y las de San Agustín y Rousseau. Esto permitirá, primero, vincular *Historia de una alma* con una tradición y, luego, dar cuenta de la naturaleza auto-reflexiva de la escritura samperiana y su reacción a un presente histórico convulso y problemático.

1.1. José María Samper y *Confesiones* de San Agustín: itinerario de la búsqueda de la verdad religiosa

Confesiones de San Agustín (354- 430 dC) es, en suma, el relato de una conversión, del encuentro de una alma con la trascendencia encarnada en el dios cristiano. El Obispo de Hipona narra el camino que lo llevó de las ideas maniqueas y neoplatónicas a las cristianas. En sus construcciones gramaticales prima la segunda persona: Agustín le habla a su dios, él es el receptor primario de su escrito. Se trata de un largo coloquio entre el hombre y la deidad, de una oración a la cual asiste en silencio la comunidad de fieles. No se ha avanzado mucho en el relato cuando el autor revela un argumento que estará presente en todo el libro: dios es la meta de los desvelos humanos, no hay otro puerto distinto a él. Llegar a la comunión con la divinidad hace parte de las ambiciones de la naturaleza humana: “Porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que repose en ti” (Agustín 2)⁴.

En el texto agustiniano hay una clara intención polémica: el autor pretende, en un momento de crisis histórica –la caída del imperio romano– y en el que la teología católica no está orgánicamente estructurada, preservar a sus fieles del *error* –herejía es la palabra usada con frecuencia por el Padre de la Iglesia– neoplatónico y maniqueo. En un sentido muy pragmático, Agustín define en este libro como en el resto de su obra la ortodoxia de la doctrina cristiana. Él es de los Padres de la Iglesia –aquellos doctos hombres que dieron cuerpo al sistema teológico del cristianismo– el más estudiado, el más importante. Excede, desde luego, la intención de este escrito ir al detalle del periplo vital y teológico de San Agustín. Conviene, por el momento, señalar qué puntos evidentes de comunión hay entre este texto del canon literario occidental y la autobiografía de un neogranadino del siglo decimonono.

⁴ En *Confesiones* es evidente que las búsquedas de sentido de la existencia, en este orden de ideas, nacerían de una necesidad primordial de restablecer el lazo con el dios cristiano, roto por el pecado original. No obstante, en el fondo, *Confesiones* también propone un contraste entre los sistemas filosóficos de la antigüedad y el cristianismo primitivo, saliendo, por supuesto, vencedor este sobre aquellas.

El primer elemento reseñable que une ambas obras es el uso de algunos elementos del lenguaje religioso. Por ejemplo, Samper escribe en la nota de dedicatoria de *Historia de una alma*, dirigida a sus hijas, que el libro es fruto de un “prolijo examen de consciencia” (65). Luego emplea otra palabra relacionada con el lenguaje religioso y considera su autobiografía como una “...expiación, porque en estas páginas me juzgo y, muchas veces, me condeno” (65). Líneas adelante apela a la misericordia divina. Desde el pórtico del libro, Samper deja claro que su texto narrará la larga ruta recorrida para llegar “a la incommovible roca del puerto” (65). En esa lógica argumentativa, el autor señala la afinidad de su autobiografía con el modelo de *Confesiones*: ambas relatan la búsqueda y el hallazgo de la “verdad” de dos almas atormentadas. Ambas tienen un marcado carácter pedagógico. Samper lo sabe y lo expresa: “Es muy posible que este libro, sin pretensión alguna de mi parte, sea para algunos de sus lectores enseñanza” (Samper 65). ¿Qué quería Samper transmitirles a sus conciudadanos al contar parte de su vida? ¿Qué hay en el ambiente social de su época para hacer menester un juicio en el cual el fiscal, el juez y el reo son el mismo personaje?

Ese tono confesional –en la acepción católica de la palabra–, en mi concepto, impregna de principio a fin el ejercicio autobiográfico. A lo largo del relato, Samper se presenta ante el lector como un hombre honesto, movido por las corrientes sociales e históricas de su patria: “He sido siempre sincero en mis errores; nunca corrompido ni corruptor” (*Mi conversión religiosa* 114)⁵. Sus traspiés son de naturaleza histórica, social, cultural, ideológica, no de índole personal. Y el más grande de todos es su temprano abandono de la visión cristiana del mundo, derivado de “la lectura de los enciclopedistas, si mal hechas, peor digeridas” (*Mi conversión religiosa* 101). Este será su gran *mea culpa*.

Al respecto, no dejan de ser significativos el título del primer capítulo de la parte inicial del volumen y el asunto en él narrado. En “El ángelus” –nombre dado a una práctica de la devoción mariana de origen franciscano consistente en rezar al final de la tarde unas cuantas *Ave María*–, Samper refiere un recuerdo de su más tierna infancia. Allí, en el relato, comienza a encarnar en las

⁵ En el plan original del autor, su autobiografía iba a tener dos grandes volúmenes. El primero va de 1834 a 1863: culmina con el regreso de Samper a los Estados Unidos de Colombia, luego de un viaje a Europa –un parte aguas en su vida– y su estadía en el Perú. Este primer volumen consta de tres partes. El segundo, según el paratexto de cierre del primer y único tomo, iría de 1864 a 1881. Este periodo, llamado por el autor el más fecundo de su vida, es precisamente aquel en el que entra en crisis el modelo federal implementado por los liberales radicales. De ese segundo libro solo se conoce “Mi conversión religiosa”, capítulo publicado en *El repertorio colombiano*. Por hacer parte integral de la obra autobiográfica aquí leo este capítulo como parte orgánica de *Historia de una alma* y propongo a futuros editores de la obra incluirlo en las reediciones.

figuras de sus padres los dos sistemas ideológicos que se disputarán su *alma*: el liberalismo (padre) y el catolicismo (madre). Un acto de misericordia de la madre y del infante (dar limosna a un pobre) es el primer hecho que se cuenta en la autobiografía. Ese simple acto desencadena la primera lección recibida por el niño Samper:

Me sentí doblemente gozoso en los brazos de mi madre, que siempre me daba ejemplos de dulzura de corazón y de caridad (...) Algunos momentos después sonaron lentamente las campanas de la cercana iglesia parroquial y mi madre se puso en pie para rezar. La miré con una mezcla de curiosidad y veneración instintivas (...)

–¿Y Dios qué es?

–Es el padre de todos que está en el cielo (...)

–¿Y Dios nos quiere á todos lo mismo?

–A todos con igual amor (*Historia de una alma* 74-75).

De este fragmento vale la pena resaltar dos elementos que se iterarán en el volumen: el papel de las mujeres en la conversión religiosa de Samper: primero su madre y luego su segunda esposa, la escritora Soledad Acosta, serán las encargadas de llevarlo al aprisco del catolicismo. En este sentido, *Historia de una alma* tiende otro puente con *Confesiones*, de Agustín de Hipona: en la obra del padre de la Iglesia su madre Mónica –considerada santa por el culto católico– es a quien la Providencia le concede el milagro de la conversión de su hijo en virtud de sus oraciones.

Lo segundo resaltable es el papel igualitarista concedido a la religión: el dios cristiano es el padre de todos –de Damiana y Simona, las mujeres negras del servicio doméstico; de la cieguita y la coja, las menesterosas destinatarias de la caridad de los Samper; y de los dueños de la casa, como se encarga de enseñarle la madre–. En ese razonamiento, sería la filiación divina y no los derechos naturales, la base sobre la que se erige el discurso de la igualdad entre desiguales. Detrás de esta escena, en apariencia anodina, palpita la certeza samperiana, la del hombre maduro que ha decidido volver al fuero del catolicismo, certeza basada en la creencia y en la razón, como veremos luego, de las bondades sociales intrínsecas del cristianismo, de la religión católica.

Es la madre –a quien casi siempre se le llama así, sin emplear su nombre de pila– el centro del primer capítulo. El padre apenas es mencionado. En otras palabras, el primer recuerdo que Samper decide narrar es uno vinculado con una temprana lección religiosa. La religión es el lazo entre madre e hijo; el patriotismo lo será entre padre y vástago. Esta diferencia entre el padre y la madre, entre el liberalismo y las tradiciones hispánicas, le permite al autor dar cuenta de las cuestiones acarreadas por el bipartidismo a lo largo del siglo XIX colombiano, haciendo hincapié en el problema religioso. Pero el asunto, tal como lo presenta Samper, es inicialmente de conciencia individual, personal, y en segunda instancia partidista.

Este modo de aproximarse al debate revela una de las “paradojas históricas” (Padilla Chasing, *La hispanidad en Colombia en el siglo XIX*), más importantes en el texto: se puede decir que *Historia de una alma* se construye sobre dicha encrucijada. En su gesto autobiográfico, Samper se configura como resultado de una paradoja, por un lado educado en las tradiciones y valores cristianos (la madre) y, al mismo tiempo, en la de los deberes y derechos republicanos (el padre). En la medida en que aparece como la introducción de su autobiografía, en un orden lineal, la revelación de este hecho puede ser leído como una justificación del recorrido histórico social del personaje que se narra y analiza en su escritura, que relata los ires y venires de su camino político y social, de las oscilaciones de su pensamiento político, en resumen, de los movimientos de su alma en relación con la historia del país.

La coexistencia no pacífica de las tradiciones católico-hispánicas y el pensamiento liberal y moderno⁶ en el contexto colombiano de la época, es una de las causas de la crisis de conciencia, de identidad de una generación de individuos que en poco tiempo dejó de ser española —es decir, de pertenecer a un relato sociocultural complejo— para pasar a ser neogranadina y a la postre colombiana. Esa disyuntiva social e individual, originada por la confrontación de dos visiones de mundo, tiene escenario antes que en los periódicos y en el senado, en las consciencias de los sujetos históricos. Jiménez Paneso acotará sobre el asunto lo siguiente:

Podría decirse que toda la controversia religiosa y pedagógica que agitó al país en esos años, tuvo su escenario privado en el interior de cada protagonista, con la escisión de su personalidad en dos mitades que entraban en contienda y sostenían banderas enemigas (*Romanticismo y radicalismo* 290).

Samper, al pintar a su núcleo familiar como un campo de lucha entre las influencias religiosas y las liberales, no hace otra cosa que dar cuenta de una crisis en el espíritu de la Nación. Esa disputa, por supuesto, en el momento de la redacción de *Historia de una alma*, ya ha sido resuelta a favor de la madre:

Había entre las ideas de mi madre y de mi padre una **contradicción** que influyó mucho en las mías (...) Bien puedo decir que salí después del lado de mi madre llevando el fecundo germen de la fe (...) con todo llevaba también yo en el alma el germen de la duda, más aún, del volterranismo y de la incredulidad (*Historia de una alma* 116- 117 [Subrayado mío]).

El arsenal retórico adquirido por san Agustín en sus tempranos tratos con los textos de Cicerón y en sus clases de artes liberales será puesto al servicio de la causa del cristianismo. Samper hará

⁶ Según Tirado Mejía (1978), estas disputas comenzaban en la prensa o en la tribuna, pasaban frecuentemente por los campos militares y se plasmaban en textos constitucionales.

algo similar: su alejamiento del liberalismo radical –antesala de su conversión religiosa– será presentado como resultado lógico de la sincera aplicación de los métodos de investigación natural:

Y después de tanto viajar y hacer **comparaciones y estudios prácticos**, venía sinceramente convencido de **la falsedad de todo absolutismo político** y de la necesidad de conciliar, en la obra colectiva del gobierno, los principios de orden y libertad (*Historia de una alma* 599 [Subrayado mío]).

Como Agustín, Samper puede afirmar la solidez del cristianismo frente a otras corrientes de ideas pues las conoce y las ha encontrado falsas. Luego de transitar por el deísmo volteriano y por el utilitarismo benthamista, al regreso de su viaje a Europa, Samper descubrió que su “alma se hallaba en una época de crisis” y no dudó en afirmar que su “consciencia estaba torturada por el ardiente anhelo de hallar la verdad y emanciparse de la duda” (*Historia de una alma* 563). Esa crisis, esa tortura, es el resultado de las reformas radicales que pretendieron menoscabar los cimientos de la visión social hispano-católica del mundo sin antes configurar una mirada laica que la sustituyera, que ocupara el vacío dejado por esta⁷. La crisis histórico-social se conjuga con la crisis de conciencia individual y da en *Historia de una alma* lugar a la revisión de su fe y de su vida pública.

Según detalla Samper en el capítulo intitulado *Mi conversión religiosa*, su regreso al catolicismo, como el de Aurelio Agustín, se dio en tres etapas. La primera de ellas comienza en el momento en que abandona su puesto en el Congreso de la República para atender sus negocios personales. Sin ser todavía total, este alejamiento de la arena pública, en 1864, marca la primera ruptura de Samper con el sistema de valores encarnado en el radicalismo liberal criollo. La manzana de la discordia entre el individuo y el partido gobernante fueron las medidas tomadas para restarle poder real a la Iglesia Católica, vista por los radicales como un molesto vestigio del espíritu colonial. Samper definió en diferentes pasajes de *Historia de una alma* la cuestión religiosa, al menos en su carácter particular, como una lucha y una crisis.

Decide el autor “tratar de resolver el gran problema del alma” estudiando y reflexionando con método: opta por trazarse un plan de estudios y meditaciones. El asunto, en apariencia, es sencillo: convencer a su razón y conmovier a su espíritu. Tal como él mismo lo reconoce en *Mi conversión religiosa*, Samper decide seguir el consejo de Manuel Pombo y acudir a los textos básicos de la

⁷Al respecto, véase la primera parte de *Colombia, la modernidad postergada* de Rubén Jaramillo Vélez. Allí hace un recorrido por los hitos de la conformación de la identidad colombiana en el siglo XIX.

teología ortodoxa, entre ellos *Confesiones*, de San Agustín, y *Summa teológica*, de Tomás de Aquino (*Mi conversión religiosa* 101). Dicha afirmación me permite decir, con pocas dudas, que ese conocimiento del texto agustiniano le dio a Samper algunas herramientas para narrar su regreso al redil del catolicismo. El primer momento, entonces, consiste en comprender racionalmente los dogmas del catolicismo. Hay cierta simetría en el relato global: Samper, en la juventud, abandonó la fe religiosa a partir de las lecturas en las que lo inició el librero Andrés Aguilar. Según Samper dichas obras fueron *Ensayo sobre las preocupaciones*, de Dumarsais; *Deontología y legislación*, de Bentham; *Ideología*, de Tracy; *Las ruinas*, de Volney; *Moral universal*, de D'Holbach; *El Emilio* y el *Contrato social*, de Rousseau; varias obras de Diderot y D'Alembert; *Historia de la decadencia del imperio romano*, de Gibbon (*Historia de una alma* 223). Lo hizo en medio de un estado anímico de inquietud mental y moral. En la adultez, en una situación anímica parecida, las lecturas le abrieron el camino a la fe, en esta oportunidad los libros fueron *Estudios sobre el cristianismo*, de Augusto Nicolás; *El protestantismo comparado con el Catolicismo*, de Jaime Balmes; *Los evangelios* y *La imitación de Cristo* (*Mi conversión religiosa* 102).

Salvo *Los evangelios*, los otros textos hacen parte de la apologética cristiana moderna, esa corriente ensayística de reacción que defendió en la primera mitad del siglo XIX la fe y señaló las inconsistencias de la incredulidad ilustrada (Padilla Chasing, *Lectura política del Genio del Cristianismo en Colombia* 246). Los libros devorados en la juventud como en la madurez de Samper hacen parte de una confrontación entre dos cosmovisiones, entre dos radicalismos, entre dos modelos de modernidad, entre dos axiologías, entre dos culturas: la francesa y la norteamericana, por un lado, y la española, por el otro. Entre el hombre económico y burgués de la primera con el caballero hispánico de la segunda. Dicha disputa puede ser considerada la raíz del malestar social e individual en la Nueva Granada a mediados del siglo XIX y no fue superada hasta la victoria del sistema tradicionalista con la firma de la Constitución de 1886 y el Concordato con el Vaticano, en 1887 (Padilla Chasing, *Jorge Isaacs y María ante el proceso de secularización de Colombia*).

Por su parte, la conversión motivada por la lectura es uno de los tópicos que San Agustín instauró en *Confesiones*, luego apropiado por la tradición eclesiástica:

Decía estas cosas y lloraba con amarguísima contrición de mi corazón. Mas he aquí que oigo de la casa vecina una voz, como de niño o niña, que decía cantando y repetía muchas veces: «Toma y lee, toma y lee». De repente, cambiando de semblante, me puse con toda la atención a considerar si por ventura había alguna especie de juego en que los niños soliesen cantar algo parecido, pero no recordaba haber oído jamás cosa semejante; y así, reprimiendo el ímpetu de

las lágrimas, me levanté, interpretando esto como una orden divina de que abriese el código y leyese el primer capítulo que hallase (*Confesiones* 53).

El segundo momento o etapa de la conversión podría denominarlo como un raptó místico. La muerte de su madre hunde a Samper en la desesperación. Sin embargo, la semilla de la fe sembrada en sus estudios crece silenciosamente en la intimidad de su alma. En ese estado experimenta algo que él denomina como una “alucinación maravillosa” (*Mi conversión religiosa* 108). La escena, por supuesto, tiene todos los ribetes de las visiones místicas de los santos católicos y por ello cumple una función pedagógica. En la mente de Samper la luz (la religión), como para San Agustín y Dante, se abre paso entre las tinieblas (el liberalismo radical):

Me pareció que mi vista se perdía primero en una inmensidad de **tinieblas insondables**, y que luego, en el fondo de aquellas tinieblas había aparecido un punto luminoso (...) aquella **luz exterior penetraba y alumbraba mi propio ser...** En el fondo de aquella iluminación, de aquella prodigiosa hermosura sin forma determinada, vi aparecer el alma con el semblante corpóreo de mi madre (...) Yo sentía como que Dios hubiera descendido hasta el fondo de mi alma, bajo la forma, si así puedo expresarme, de un beso de mi madre (*Mi conversión religiosa* 109 [Énfasis mío]).

Aquí la madre desempeña un papel muy similar al que tiene Santa Mónica en el pasaje del éxtasis en Ostia Tiberina (*Confesiones* 57): es la guía en el camino de la fe, la depositaria de los tesoros de la religión y la mediadora entre dios y el hijo descarriado. El tercer momento es el del reconocimiento público de la nueva fe y la inserción en la comunidad de los creyentes. Una anécdota relatada por Samper ilustra sobre el papel desempeñado por algunas personas en su vuelta al seno del catolicismo:

Con motivo del duelo, recibí allí cosa de centenar de cartas de pésame, de mis amigos y parientes; y tuve ocasión de hacer una comparación que me impresionó. Todos aquellos de mis amigos que eran libres pensadores o incrédulos, me decían en sus cartas cosas afectuosas, a vuelta de darme consejos filosóficos de resignación, fundados en las inexorables leyes de la Naturaleza. Pero todo aquello me pareció frío y sin una gota de bálsamo para mi corazón (*Mi conversión religiosa* 110).

Una de las virtudes sociales que Samper le concede a la práctica religiosa católica, tal vez recordando la enseñanza materna aludida arriba, es la de crear eficaces lazos sociales de hermandad. La cuestión religiosa no fue una simple reyerta partidista, no se restringió a las tribunas del senado, a las declaraciones de la prensa partidista o al ámbito de los decretos. Su campo de acción, como señala Padilla Chasing, incluyó el espacio de la intimidad: el de las parroquias y el de las familias (*El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX* 97-104). En una serie de cartas a Diógenes Arrieta, publicada en 1873 en el *Diario de Cundinamarca*, Samper dará en el

clavo al señalar el dominio de la consciencia como el indicado para los asuntos religiosos y con aguda visión histórica dirá: “Nadie tiene derecho a tratar de arrancárselas [las creencias religiosas] si no está seguro de poderle ofrecer algo mejor o verdadero” (*Los partidos en Colombia* 146)⁸. Ese algo mejor debió ser un *ethos* secular, una ética ciudadana, en palabras de Alejandro López citado por Jaramillo Vélez, con la que el radicalismo gólgota no pudo reemplazar a la axiología católica hispánica.

Esa carencia interior, esa falta de un fuerte paradigma ético moderno, esa modernidad postergada, es sin duda alguna un hito argumentativo de la autobiografía de José María Samper. Si la cuestión religiosa, como se ha dicho (Tirado Mejía, *El estado y la política en el siglo XIX*; Padilla Chasing, *El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX*), fue el lindero ideológico de los dos partidos colombianos del siglo decimonono, también fue el factor central en la crisis de consciencia de José María Samper. Será, en últimas, uno de los motivos centrales de su vida de escritor público:

Sólo sé decir que en el curso de mi vida aquellas ideas contradictorias se han librado lucha tenaz en mi consciencia, y que **si en unas épocas ha predominado el deísmo paterno, en otras ha tenido la ventaja el piadoso catolicismo de mi madre**. ¿A quién cupo la victoria definitiva? Ya lo sabrá el lector en tiempo y lugar conveniente (*Historia de una alma* 117-118 [Énfasis mío]).

El lector, al llegar a este punto, ya lo sabe. Quedó claro en el paratexto de entrada:

(...) Consuelo, porque al recorrer con la memoria la crónica de las vicisitudes de mi vida –mar de sentimiento y pasiones, esperanzas y dudas que ha sido borrascoso–, siento que estoy pisando en firme sobre la inmovible roca del puerto a donde he logrado arribar (*Historia de una alma* 65).

Esa roca –clara alusión a una de las imágenes más recordadas del *Evangelio* cristiano– es el catolicismo, el sistema de valores del tradicionalismo hispánico, es la estructura axiológica que sirve de sustento a la Regeneración nuñista-carista.

Al carecer de esa ética laica y civil, el radicalismo dejó sin bases reales sus reformas sociales y culturales de mediados del siglo XIX. Samper, conspicuo radical en sus años mozos, es ejemplo de ello: al no poseer un norte ético trascendente viró, guiado por su inquietud y leyendo el espíritu de su tiempo, a un liberalismo-conservador moderado, a un cristianismo a la manera de Chateaubriand y, en el caso nacional, de Vergara y Vergara y otros miembros de *El Mosaico*.

⁸ Estas tres cartas fueron incluidas por Samper en su libro *Partidos en Colombia*, publicado en 1873 y reeditado en 1984.

Precisamente, fueron ellos quienes lo acogieron después de su primera ruptura con el radicalismo liberal, en las tertulias de *El Mosaico*. Esta mesnada de letrados fue la primera legitimadora de la literatura nacional y de la normatividad estética en el siglo XIX colombiano (Padilla Chasing, 2016: 42). Ellos, José Manuel Marroquín, José María Vergara y Vergara, Ricardo Carrasquilla, José Manuel Quijano, Manuel Pombo, entre otros, enarbolaron las banderas de aquel movimiento hispánico y católico que defendió el legado español y religioso de la colonia durante las crisis de la segunda mitad del siglo decimonono. Samper, en el discurso en la Academia colombiana de la Lengua, los llamó “la reacción filológica” (*Selección de estudios* 199). ¿Reacción a qué? Al descrédito del sistema hispánico de valores culturales y filosóficos y al consecuente encumbramiento del “francesismo” (Samper, *Selección de estudios* 172)⁹. En otras palabras, *El Mosaico* anticipó, en buena medida, el espíritu de la Regeneración al postular la Lengua y la Religión –ambas heredadas de España– como los dos elementos aglutinantes de una nación de accidentada geografía y pluralidad de culturas locales.

Son ellos, los tenedores del “poder simbólico” (Bourdieu 2000) –el poder político en esas fechas estaba en manos de los liberales– quienes aceptan a Samper y lo ayudan a vencer su prevención final: la confesión de los pecados ante un sacerdote. La escena de ese “mosaico religioso”, relatada en *Mi conversión religiosa*, toma prestados elementos del *agón* socrático al mostrar, por un lado a los tradicionalistas y por el otro al tímido converso. La dialéctica de la conversación lleva a Samper a aceptar la solidez de la dogmática católica. De esta manera, la conversión religiosa de Samper se presenta en tres momentos claros y argumentativamente apropiados para construir un relato didáctico de esencia literaria: la conversión de la mente, la del alma y la social. Esta peculiaridad permite atibar el trabajo literario y subjetivo al que Samper sometió la narración de su propia vida. Seguramente, al momento de la redacción de *Historia de una alma*, Samper “simplificó” la complejidad de la transformación, al darle al lector una idea de su completa conversión a inicios de la década del sesenta cuando, en la realidad documental, hay indicios de que todavía en la década del setenta sostenía ideas más cercanas al liberalismo radical.

¿Por qué en el decenio del ochenta Samper quiso mostrar su ruptura con el radicalismo incluso antes de lo que probablemente en realidad se dio? A modo de hipótesis: debido a que el conservatismo, por su parte, también se radicalizó. Con la muerte de Vergara y Vergara y la

⁹La lucha de los sistemas axiológicos se manifestó en el desprecio radical de la literatura española y la prevención del tradicionalismo ante los referentes literarios venidos de países no católicos. Al respecto el primer capítulo de *El debate de la Hispanidad* (2008), de Iván Vicente Padilla resulta muy ilustrativo.

irrupción de Núñez y de Caro, la posición de centro –la moderada de ambos partidos– perdió terreno ante el juicio crítico del tradicionalismo. De Vergara y Vergara, por ejemplo, Samper pudo decir que era un conservador de cabeza con corazón gólgota (Samper, *Selección de estudios*). De Caro jamás nadie pudo decir algo semejante. Desde finales de la década del setenta del siglo antepasado se inició un juicio sumario en el cual las representaciones mentales y discursivas del tradicionalismo sobre el radicalismo gólgota se naturalizan hasta el grado de condenarlo sin remedio¹⁰.

Además de construir un sujeto ejemplar, *Historia de una alma* cumple a cabalidad las dos funciones argumentativas señaladas por el modelo de San Agustín: “reconocimiento de la gloria de Dios y confesión de los pecados seguida de contrición” (Holzbacher 113). En el caso de Samper, se reconoce la importancia social del catolicismo en la Colombia de su tiempo y se hace pública abjuración de los postulados más radicales del liberalismo: el sistema federal, la separación total del Estado de la Iglesia y las libertades individuales como base del sistema político.

1.2. José María Samper y *Las confesiones* de Rousseau: autobiografía y juicio histórico y social

El vínculo de la autobiografía de Samper con la de Jean Jacques Rousseau comienza en la escogencia del título de la obra del neogranadino –el ginebrino califica de «l'histoire d'une âme» (Holzbacher 108) su ejercicio confesional– y llega a la adopción de herramientas narrativas y a la coincidencia en ciertas posturas ante la escritura y la historia. Tanto el texto del autor de *Emile* como el del escritor público tolimense pueden ser leídos como arreglos de cuentas con la sociedad de sus respectivas épocas. Esta relación fue problemática: Samper pasó de la admiración al rechazo de la obra de Rousseau.

El principal objetivo de *Las confesiones*, siguiendo el argumento de Holzbacher, es el de mostrarse, exponerse como sujeto histórico a la mirada de los demás para dejar traslucir la coherencia, la unidad de su pensamiento y de su actuar (106-107). Rousseau procuró constituirse en modelo de hombre natural, alejado de los vicios de la sociedad. La conciencia de la singularidad, pieza central del entramado autobiográfico, en Rousseau se patentiza hasta un punto no visto en

¹⁰ Muchas de esas nociones sobreviven en algunos textos de historiografía del siglo XX: véase, a modo de prueba, los capítulos dedicados al liberalismo radical en la biografía *Núñez* (1944) de Liévano Aguirre.

San Agustín: “No soy como ninguno de cuantos he visto y me atrevo a creer que no soy como ninguno de cuantos existen” (*Las Confesiones* 5).

Esa rabiosa individualidad es el resultado de un largo proceso histórico que pasa por el empirismo inglés, el racionalismo francés, la fe personal de la Reforma y desemboca en aquello que Barthes llamó el “*prestigio del individuo*” (66). El individuo del tiempo de Rousseau y del de Samper es aquel que ha desarrollado una forma moderna de consciencia histórica –historicismo, según Weintraub– que le posibilita construir su subjetividad en el discurso y no en las imposiciones del mundo de afuera. La empresa escritural de Rousseau pretendió controlar el “retrato” que de él pasaría a la posteridad. De ahí su insistencia en la sinceridad de lo contado. Samper también en el paratexto introductorio de *Historia de una alma* recalca la fidelidad de su relato a los hechos. La adopción de ese modelo de *veracidad* les permite a ambos autores enmascarar sus intenciones militantes con el expediente de lo fáctico y de la historia. Los dos, en líneas generales, se presentan a los lectores como hombres buenos cumpliendo el papel de héroes en ambientes mezquinos o viciados.

Samper incluye en su libro varios registros de escritura, entre los cuales por el momento vale la pena destacar el de los bocetos biográficos. Este permite señalar la manera como Samper se erige en juez de su época y en particular de la generación de medio siglo, dibujándola desde la perspectiva *regeneradora* que rige el relato al tiempo que se presenta a sí mismo como punto de referencia moral y político. En un pasaje en el que narra la vida en la Universidad, Samper pinta con pincel cargado a uno de los más fogosos adversarios del clero en la Convención de Rionegro, José María Rojas Garrido, el mismo que en respuesta a la propuesta de Salvador Camacho Roldán sobre las leyes de tuición pidió una ruptura total con el Vaticano y quien además fue la mano derecha de Mosquera en la aplicación del decreto de desamortización de bienes de manos muertas:

[Rojas Garrido] mostraba mucha afición a la poesía, porque tenía fuerte imaginación; pero aunque después hiciera buenos versos no podía ser verdadero poeta porque **le faltaba lo principal: corazón y conciencia** (...) Había nacido para ser un consumado dialéctico y, por lo mismo, con suma facilidad, un *sofista* (...) rara vez era sincero en sus argumentos y **sabía disimular** mucho lo que realmente sentía y creía (...) no creía que la consciencia significase nada (...) Mi condiscípulo S.C.R. y yo nos indignamos, y él, hablándome aparte, en un tono muy severo y mostrando a Rojas Garrido, me dijo: Ese no tiene consciencia. Ese va a ser un gran... cínico (el sustantivo fue peor) ¿Se habrá cumplido acaso la profecía? (Samper, *Historia de una alma* 185-186[Énfasis mío]).

En medio de la andanada contra Rojas parece de menor cuantía el dicitario de no tener naturaleza de poeta. Esa acusación revela uno de los matices interesantes del pensamiento de

Samper, y por lo mismo, una encrucijada de su época. Él concibe la sensibilidad y el verso en estrecha relación con el sentimiento religioso y la conciencia (en el sentido teológico del término) mientras la incredulidad la enlaza con la razón y la prosa. Esta distinción da cuenta de la concepción samperiana según la cual las formas literarias no son simples recipientes de las ideas, sino que éstas las condicionan de manera estructural:

Me sucedía una cosa extraña, que no acerté a explicarme sino muchos años después: **cada vez que yo pensaba o escribía en verso, que sentía como poeta, abría mi espíritu a la fe y mis pensamientos eran ingenuamente religiosos (...)** Y al contrario, **todo me alejaba de Dios cada vez que me entregaba a meditaciones puramente filosóficas, es decir cada vez que pensaba o escribía en prosa** (*Historia de una alma* 304 [Énfasis mío]).

Como se puede ver, para Samper, la paradoja histórica se hace evidente hasta en la práctica de los géneros literarios. Volviendo al boceto hecho de Rojas Garrido, el uso de ciertos vocablos da una idea patente del juicio que el autor hace no solo del personaje concreto sino del grupo al que pertenece y de sus posturas públicas. Según Samper, como al radicalismo gólgota en general, a Garrido le falta corazón y conciencia. No así, desde luego, al tradicionalismo, donde sí hay poetas. Basta ver la lista de los autores y las obras repasadas en el aludido discurso en la Academia Colombiana de la Lengua para caer en cuenta de ello: José Eusebio Caro, Julio Arboleda, José Manuel Marroquín, Rafael Núñez, Miguel Antonio Caro, José Joaquín Ortiz, entre otros, serán los elogiados y, según Samper, los encargados de formar un “Parnaso viviente y organizado” (Samper, *Selección de estudios* 176). ¿Cómo no ver en esa imagen samperiana lo que mucho después se llamará la clase letrada, responsable de la organización y administración de los “bienes simbólicos” del país (Bourdieu2003) Todos ellos, de tendencia conservadora o liberales-conservadores moderados¹¹, serán los creadores de aquello que Gutiérrez Girardot llama la “Vida literaria” nacional (Gutiérrez Girardot 14).

El dictamen sobre Rojas Garrido cobijará, en las páginas de *Historia de una alma*, al resto de sus cofrades. Solo aquellos que como Salvador Camacho Roldán se moderaron en la década del setenta, entendieron los excesos de la Constitución de 1863 y contribuyeron a formar el Partido Nacional, el brazo político de la *Regeneración*, no fueron puestos por Samper en la picota pública. Otro ejemplo que refrenda lo dicho es la manera como Samper traza el perfil de Manuel Murillo Toro, el líder del radicalismo liberal. En *Los partidos de Colombia* –curioso título para un libro

¹¹ Esta mirada partidista del valor estético de las obras literarias no se le escapó a Juan de Dios Uribe, quien comentó con sorna el discurso de Samper en el artículo *Académicos por la lengua* (*Obras completa* 2013).

publicado en 1873, es decir, en un país a la sazón llamado Estados Unidos de Colombia— señala la línea de continuidad que une a los que entonces consideraba los tres líderes liberales más importantes de la historia nacional: Camilo Torres, Vicente Azuero y Manuel Murillo Toro.

Murillo Toro era “el más atrevido representante del radicalismo, que por entonces buscaba su fórmula en las ideas y las instituciones” (*Los partidos de Colombia* 21). En ese instante histórico, la figura de Murillo Toro sirve de argumento contra la actualidad del régimen radical. El momento de quiebre total de Samper con el liberalismo se da en un periodo no contado en la autobiografía pero sí perceptible en el tono y argumentos de algunos de sus textos. Fueron los años de 1875 y 1876 los decisivos en ese tránsito vital e ideológico. Según Sierra Mejía, la campaña presidencial que dividió al liberalismo entre los partidarios de Aquileo Parra, quien representó la corriente radical, y Rafael Núñez, a quien postularon los independientes¹², y la guerra de 1876, fueron dos hitos de la conversión política de Samper y de la caída del radicalismo (67).

Ya en *Historia de una alma* ningún vestigio queda de la admiración de Samper por Murillo Toro. El nombramiento de este en 1862 como ministro plenipotenciario de los “Estados Unidos de Nueva Granada” (537) antes las cortes de Francia, Italia y Holanda da pie a una serie de hechos en cuya narración Samper establece una comparación entre su actitud y la de su antiguo líder. Murillo es presentado a los lectores como un hombre impaciente, poco conocedor de la política internacional e ignorante en idiomas. Este boceto le permite a Samper enjuiciar al radicalismo liberal en la figura de su más encumbrado exponente y lanzarle dardos al “francesismo” de esta tendencia política. Según Samper, en su estadía en París, “El doctor Murillo compraba y leía muchos libros nuevos, sobre todo políticos, y novelas de George Sand, Balzac y otros escritores franceses” (542). La estrategia narrativa es simple: la mediocridad de Murillo realza la probidad de Samper. Aquí algunos ejemplos:

Seguramente los dos desengaños sufridos mortificaron el amor propio del señor Murillo; pero acaso le fue más mortificante el que yo le hubiese pronosticado, al oponerme a sus resoluciones, lo que había de acontecer (542).

[...] Como el señor Murillo no hablaba en inglés ni en francés, ni comprendía estas lenguas, sobre todo la segunda, sino leyendo (...), yo tuve que intervenir como intérprete; lo que colocaba al ministro en una posición subalterna, de hecho, frente a su secretario, sin que este tuviese la menor culpa (544).

[...] No quiso visitar museos, bibliotecas, bellos monumentos ni exposiciones ni asistir a conciertos ni otros espectáculos de esta clase, porque le repugnaba todo lo que se relacionase

¹² Parra ganó estas elecciones, según algunos de manera fraudulenta. Desde hacía algunos años el radicalismo había dado lugar al *sapismo*, corriente electorera llamada así por el apodo que tenía Ramón Gómez.

con las bellas artes, con la industria, con las academias literarias o con las ciencias que no fuesen políticas (545).

Esta semblanza de Murillo contrasta con la de Samper, un hombre que, en sus propias palabras, era un “cosmopolita, modificado por las enseñanzas del Viejo Mundo, que comenzaba a entrar en la madurez de sus impresiones y pensamientos” (511). Ninguna afirmación de Samper es gratuita: en estos pasajes estructura un discurso de contrarios en el que la madurez intelectual será presentada como tradicionalista y la ligereza como liberal. Así, mientras Murillo se dormía en las comedias o en los dramas, él, Samper, asistía asiduamente a las clases de la Sorbona y a los salones de los hombres insignes, como el de Lamartine. El balance final es demoledor:

[Murillo] me pareció que era un hombre sin espontaneidad ni generosidad de corazón, sin gusto alguno por las cosas delicadas, sin verdadera elevación ni nobleza de pensamiento, y privado de todo sentimiento estético [entiéndase sin sensibilidad]; que tenía el espíritu falseado y extraviado por lecturas superficiales, incompletas y hechas sin método, e ideas de un absolutismo liberal o revolucionario poco o nada científicas; que no era un pensador sino un sectario político, envanecido ya con su falsa gloria de jefe de un partido, desorientado y desprovisto de lógica en sus procedimientos (546).

En síntesis, Samper presenta a Murillo como un “alma seca”, expresión usada para denotar aquellos individuos alejados de la bondad del espíritu. Este es, con pocas variaciones, el veredicto que la Regeneración lanzará del radicalismo. Samper afirma, al hablar de los jóvenes liberales educados en el espíritu de las Constituciones de 1853 y 1858: “La juventud liberal –mejor dicho, radical– no es frívola sino intelectualmente inepta (...) Educada con ejemplo patentes de desprecio por toda religión (...) se ha habituado desde temprano a despreciar todo lo grande y noble” (*Historia de una alma* 226). Núñez escribió en la misma sintonía que: “Cuando su prensa invoca la libertad y en su nombre levanta el estandarte de la rebelión, todos temen su triunfo porque con él queda de hecho suprimida la libertad de todos” (237).

Al Freud hablar, en *Tótem y tabú*, del proceso de afirmación de la identidad del individuo en relación con la figura de autoridad del padre menciona que dicho asunto se centra en un “conflicto de ambivalencia” (1991), en una tensión marcada por los sentimientos de admiración y odio. En la escritura de su autobiografía, Samper ajusta las cuentas con su pasado personal y con el de la patria. Esa ambivalencia, en el momento de la enunciación, ya ha sido superada. La *muerte simbólica* que le propina a Murillo Toro corresponde a la confirmación discursiva de una ruptura ideológica con el perfil axiológico encarnado por el líder del radicalismo. Al romper con él, Samper corta los puentes con ese periodo de su vida y con las ideas que lo nutrieron. Constituye así, de

nuevo, una conversión, ahora política, en un momento cronológico anterior de aquel que en la realidad documental ocurrió.

Esta preocupación por la apariencia pública, por la imagen que del autor perviva en el futuro es uno de las constantes argumentales que una parte de la crítica ha reseñado en la obra autobiográfica de Rousseau¹³ y es, como corresponde a la autobiografía de un personaje histórico como Samper, una de sus huellas perceptibles en *Historia de una alma*. El procedimiento es eficaz: se resalta la virtud del *héroe* –personaje que da cuerpo a un sistema de valores muy concreto, en el caso de Samper el tradicionalismo– mientras se señala con acritud las flaquezas del adversario. Este gesto escritural es otro elemento que confirma el carácter literario de la empresa autobiográfica de Samper.

Este espíritu de confrontación y polémica con los prohombres y los hitos del liberalismo cobija también al primer gobierno del general José Hilario López (1849-1853). Las reformas puestas en marcha en ese periodo –la abolición de la esclavitud, la separación del Estado de la Iglesia Católica, la Comisión Corográfica, entre otras– fueron un punto de ruptura en la relativa tranquilidad de la vida republicana neogranadina. La comunidad académica, en líneas generales, concuerda en que en esta administración los liberales comenzaron el desmonte efectivo del Estado colonial y de sus instituciones emblemáticas: el clero y la milicia, hasta entonces no afectadas por las dinámicas sociales de la república (Jaramillo Vélez, Tirado Mejía, Jaramillo Uribe). Si bien Samper no desaprueba del todo a López, retratándolo como un hombre justo y patriota honesto pero corto de luces e influenciado por sus connilitones y asesores (255), sí señala que el suyo fue un gobierno partidista¹⁴. En ese lapso, España dejó de ser el epicentro cultural alrededor del cual orbita la Nueva Granada: de ahí en adelante ese papel lo desempeñaran Francia e Inglaterra. Desde el presente de la redacción del libro, Samper calificó ese mandato como uno en el cual las pasiones juveniles se adueñaron de las mentes y toda la vida nacional se orientó bajo la bandera de la palabra de moda: *reforma*:

¡Reformas! Esta era la palabra sacramental, la voz de orden, la expresión de todas las pasiones, todos los intereses y todas las ideas del liberalismo; y como entonces estaba de **moda** la república francesa (Francia influye tanto sobre el mundo con sus ideas tanto como sus pomadas), por todas partes, entre nosotros, se veía la misma divisa de la revolución francesa: Libertad, Igualdad y Fraternidad (*Historia de una alma* 258 [Énfasis mío]).

¹³ Véase al respecto Cuartas Restrepo, Alegría Varona (2013), Holzbacher (1981).

¹⁴ En la novela de Samper, *Martín Flores* (1866), el padre de la prometida del personaje epónimo al llegar el liberalismo al poder el 7 de marzo de 1849 pierde su puesto en la burocracia oficial por militar en las filas conservadoras.

Calificar de moda las corrientes de ideas irradiadas por el país galo hace parte de la postura polémica que adopta Samper en su escritura autobiográfica. De esa manera, se configura un código semántico que califica las literaturas europeas no hispánicas como algo exótico, ajeno al temperamento y a la idiosincrasia nacional. Al estar contrapuesto a la visión tradicionalista hispánica, el sistema de valores de la Ilustración francesa o inglesa fue puesto en tela de juicio y sus autores representativos –Voltaire, el que más– fueron señalados como influencias no recomendables para la juventud colombiana. De sus tempranas lecturas de Lamartine, Hugo, Sue, Rousseau, Voltaire y Diderot, Samper pasará a las de Jovellanos, Fernán Caballero, Zorrilla, Espronceda, Balmes y otros autores ibéricos. Ello en el campo de las letras; en el de la política, se concibió la importación de sistemas de representación y modelos jurídicos como una práctica contraria al alma nacional. En consecuencia, siguiendo el argumento samperiano, un gobierno a la *francesa* o a la *inglesa* va en contra del sentir de la mayoría del pueblo colombiano¹⁵.

A este gobierno –neurálgico para la historia del país pues suscitó un sismo en su estructura social– se le antepone uno que la historiografía no considera tan importante pero que en el discurso de Samper se constituye como un anticipo de la *Regeneración*¹⁶: el de Manuel María Mallarino (1855-1857). Este, según el autor era “sincero republicano, hombre justo, conciliador y amigo del progreso, amante en supremo grado de las letras” (397). Al parecer, este gobierno de transición conformó un gabinete bipartidista. Samper explicita que esta práctica iniciada por Mallarino solo fue seguida por “Santos Gutiérrez y el doctor Núñez” (397).

Al alejarse de la opinión elogiosa que el liberalismo colombiano tenía de las reformas adelantadas en el mandato de López, Samper emplea la palabra “exceso”, usada en muchas ocasiones a lo largo de su autobiografía. Las reformas liberales, en la mirada del autobiógrafo, fueron el resultado del “exceso de lógica en sus doctrinas” (175). Casi siempre esa desmesura doctrinaria es cuestionada por Samper al considerarla más el resultado del fervor político que del cálculo ponderado de las condiciones sociales del país: “Todas estas fueron faltas graves; faltas que en gran parte aplaudí yo mismo entonces, y que hoy, aleccionado por la experiencia, deploro con todo mi corazón” (176). En el universo mental de Samper, como ya lo he señalado, el

¹⁵ *Manuela*, la novela de Eugenio Díaz, articula su discurso narrativo con este sistema de ideas: véase la figura de Demóstenes, un gólgota de una pieza, y su incapacidad de comprender las dinámicas sociales de los habitantes de la innominada aldea.

¹⁶ No hay que olvidar que Samper murió antes de la consolidación del poder en manos de Caro por lo cual su visión de la *Regeneración* fue la de un proceso de Unidad nacional que se formó con los independientes y los conservadores.

liberalismo es juzgado como un movimiento juvenil, hiperbólico, mientras el conservatismo es el punto al que llega el hombre maduro. Esta idea lo lleva a decir, al hablar de la muerte de Santander, que creía “firmemente que si [Santander] hubiera vivido diez a quince años más habría acabado por ser el jefe verdadero del conservatismo neogranadino” (130). Al escribir su autobiografía, Samper estuvo convencido de que el análisis sereno, alejado de la efervescencia del sectarismo, lleva a los hombres de bien a las filas de un liberalismo conservador.

2. Historia de una alma y los debates religiosos de su época (1850-1863)

La vida y la obra intelectual de José María Samper Agudelo están indisolublemente unidas a los debates nacionales de mediados de la década del cuarenta hasta la del ochenta del siglo decimonono. En su escritura se percibe la presencia de los temas cruciales de la agenda nacional de ese momento: la revisión con lupa del legado hispánico, la creación de instituciones socioculturales y jurídicas que pusieran a tono a la incipiente república con el mundo moderno – mundo que el oro americano en buena medida ayudó a crear–, el papel que debía desempeñar el cristianismo en general y la Iglesia Católica en particular en la nueva realidad neogranadina.

Samper y su generación ingresaron a la palestra pública en la primera presidencia del general José Hilario López (1849-1853). En su mayoría, los jóvenes radicales que formaron la Escuela Republicana, lopistas entusiastas y estudiantes del San Bartolomé, fueron miembros de una clase social emergente: la de los comerciantes y los medianos propietarios (Tirado Mejía, *El estado y la política en el siglo XIX*). Esta hornada de neogranadinos –llamada por Jaime Jaramillo Uribe como la segunda generación republicana– fue “responsable ya en forma completa de la dirección del país, pudo educarse en un medio mucho más abierto a las influencias espirituales que venían de Francia e Inglaterra” (Jaramillo Uribe 26).

Gerardo Molina propuso ver en el siglo XIX colombiano nuestra época de las Luces: el desmonte del legado colonial y las apuestas por la construcción de la república fueron dos de las obsesiones principales del liberalismo decimonónico. Este movimiento reformista, como ya se dijo, suscitó una reacción tradicionalista que procuró defender el legado hispánico, puesto en duda por los liberales, y la importancia del catolicismo en la configuración de la vida social (Padilla Chasing, *El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX*). Dichos móviles, con la primacía del segundo, fueron las líneas conceptuales principales en la vida pública de Samper: en un primer momento abrazó las banderas del bando reformista pero con el paso del tiempo viró al tradicionalismo. Según el dictamen expreso en el seno de la Academia colombiana de la Lengua por Carlos Martínez Silva, Samper fue la más acabada personificación de la revuelta existencia democrática que la patria colombiana vivió desde sus albores hasta finales del XIX. Su vida fue “síntesis y reflejo de aquella vida de la república”, vida sometida al vaivén de la “lucha brava y tenaz de ideas y doctrinas radicalmente contrapuestas” (Samper, *Estudios selectos* 8-9).

El tránsito vital de Samper fue muy similar al vivido por el espíritu constitucional colombiano: de una juventud de fogoso liberalismo pasó en la madurez a militar en las filas del conservatismo. Este periplo, por supuesto, se patentiza en el corpus completo de su obra. La variedad y extensión de ella lo convierten quizá en el autor nacional más prolífico y ambicioso del siglo XIX. Publicó poemarios (*Flores marchitas*, 1849; *Ecos de los Andes*, 1860, *Últimos cantares*, 1874), piezas dramáticas (*Colección de piezas dramáticas escritas para el teatro de Bogotá*, 1857), compendios de artículos de prensa (*Pensamientos sobre moral, política, religión y costumbres*, 1856; *El clero ultramontano*, 1857; *Miscelánea o colección de artículos escogidos de costumbres, bibliografía, variedades y necrología*, 1869), ensayos (*Apuntamientos para la historia política y social de la Nueva Granada desde 1810*, 1853; *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas*, 1861—reseñado elogiosamente por Élisée Reclus, padre de la geografía social—; *Viajes de un colombiano en Europa*, 1862; *Los partidos en Colombia*, 1873; *Filosofía en cartería*, 1887), novelas (*Las coincidencias: escenas de la vida neogranadina*, 1863; *Una taza de claveles: escenas de la vida peruana*, 1863; *Martín Flores*, 1866; *Un drama íntimo*, 1869; *Florencio Conde*, 1875; *Coriolano*, 1879; *Clemencia*, 1879; *El poeta soldado: escenas de la vida colombiana*; 1881; y la póstuma *Lucas Vargas, escenas de la vida colombiana*, 1899). Sin ser exhaustiva, la anterior lista de publicaciones evidencia la fecundidad de su pluma y el carácter heteróclito de sus intereses. María Teresa Cristina, en el artículo *Novela y sociedad en José María Samper*, considera que sus textos “sintetizan algunos de los principales conflictos y tendencias que agitaron las cruciales décadas del 40 al 80” (Cristina 6) del siglo antepasado.

Por su parte, *Historia de una alma* es un texto condicionado por una visión *regeneradora* del mundo a partir de la cual se “historizan” los eventos políticos, religiosos, culturales y sociales relacionados con las discusiones sobre la modernización de las estructuras mentales y administrativas de la Nueva Granada. Samper, desde luego, encadena la narración a su Yo histórico, creando un pacto de lectura que busca la veracidad sin por ello perder un ápice de sus convicciones partidistas y militantes. Quien escribe, en otras palabras, es un converso, un creyente, un liberal desencantado, un conservador moderado. Y, sobre todo, aplicando el término de Gutiérrez Girardot, “un intelectual (...) un escritor politizado” (20), aquel sujeto que ejerce su vocación literaria con intención política, en el sentido más amplio del término.

La escritura de *Historia de una alma* se da en un periodo en el cual se avizoró, con la llegada de Núñez a la presidencia, una salida del permanente malestar social ocasionado por el enorme poder de cada estado y la relativa debilidad del gobierno nacional. No se debe perder de vista que el autor del himno nacional, que en un primer momento pretendió reformar la carta constitucional de 1863, al final decidió hacer una nueva en la que se pasó del régimen federal al centralista y la educación volvió a ser patrimonio de la Iglesia Católica. Según Jorge Orlando Melo, el objetivo de la *Regeneración* fue garantizar el orden público, saboteado muchas veces en el marco de la carta del 63 (Melo4), para responder a las necesidades de una clase económica floreciente. Para esto se centró el poder público, se fortaleció el ejecutivo en detrimento del legislativo y se utilizó la religión católica como fuerza de control. La nueva constitución y el Concordato con el Vaticano, firmado en 1887, son las dos bases en la que descansó la “república autoritaria” ambicionada por Núñez (Tirado Mejía, *El estado y la política en el siglo XIX*95). La necesidad de conciliar la libertad con el orden, de cristianizar el régimen político se convierten en líneas argumentativas de la autobiografía de Samper. Su temprana muerte le impidió ver la creciente monopolización del poder en manos de los tradicionalistas en detrimento de los liberales independientes.

Los aludidos elementos inscriben la autobiografía de Samper en un contexto discursivo muy concreto al tiempo que condicionan su campo semántico. Su principal herramienta argumentativa fue apelar a la historia como fuente de la “verdad”. El autor a lo largo de su carrera de publicista¹⁷ acudió a la revisión histórica para apuntalar su toma de posición en su conflictivo presente. *Apuntamientos para la historia política y social de la Nueva Granada desde 1810, El clero ultramontano* y *Los partidos en Colombia* son algunos de los títulos en los cuales Samper se lanza en la búsqueda del sentido de hechos y eventos sociohistóricos que, según él, incidían en la situación presente de la naciente república: este gesto le permite percibir en el pasado, en sus ideas y conflictos, las causas primeras de la situación psicosocial de su momento. Eso mismo lo llevó a leer hermenéuticamente el pasado, a no contentarse con simplemente narrarlo. Los cambios personales e ideológicos del autor se observan con claridad en su juicio del pasado¹⁸. En varios pasajes de *Historia de una alma*, Samper verbalizó el porqué de la necesidad de examinar el pasado; este examen fue ajeno, por supuesto, al menos en su caso, a la asepsia de la objetividad: “Para mí

¹⁷ De esta forma eran llamados en el siglo XIX los escritores públicos y los periodistas.

¹⁸ Véase, por ejemplo, la evaluación que hace de la figura de Bolívar en *Apuntamientos* y contrástese con la hecha en el ensayo *El libertador Simón Bolívar*. Ese cambio de óptica él lo presenta como el resultado de un análisis más juicioso y del hecho de haber desechado “documentos adulterados” que en su primer texto orientaron el dictamen.

la historia sin filosofía ni crítica es mera crónica, de incompleta verdad y escasa enseñanza” (*Historia de una alma* 518).

Como se puede ver, para Samper escribir y analizar la historia no consiste en acumular datos y elaborar cronologías, sino en buscar el sentido filosófico de los hechos sociales y su repercusión en el presente. En *La forma clásica de la novela histórica*, Georg Lukács señala que en los tiempos de constantes cambios –en el caso concreto habla del periodo revolucionario iniciado en Europa en 1789 y concluido en 1814– se hace visible el carácter histórico de la realidad social pues se borra la impresión general de esta como un fenómeno natural. Samper vivió en uno de esos periodos revolucionarios (1828-1888). Una de las consecuencias, según Lukács, de adoptar un sentir histórico es la conciencia que se tiene de que “la historia es un ininterrumpido proceso de cambios (...) y que esa historia interviene en la vida del individuo” (20). La revisión del pasado le permite realizar una toma de conciencia y exponerse y representarse en su autobiografía como un ser social cuya existencia está necesariamente atada al devenir histórico.

Esta doble condición de protagonista e historiador lo convierten en un personaje insoslayable a la hora de investigar los conflictos nacionales de la segunda mitad del siglo decimonono. Su perfil axiológico funciona en la narración como la piedra de toque, aquel utensilio que permite conocer la nobleza de los metales. De este libro se puede decir algo muy similar a lo que dijo Gutiérrez Girardot del texto autobiográfico de Sarmiento: “Sobrepasa la intención anecdótica autobiográfica y revela la conciencia social, es decir, la comprensión de la persona y de su papel en la sociedad” (17).

Esa conciencia social le dio pie a Samper para hacer juicios del pasado reciente de la nación y para hacer de su autobiografía un discurso narrativo y ensayístico que echó mano de la polémica, comprendida esta como la define Gutiérrez Girardot: “Crítica racional al pasado” (29). Samper no guardó la neutralidad del historiador. No le interesó dicha actitud. En toda *Historia de una alma* el lector detecta la actitud polémica, el tono polémico, cosa que no la convierte en un panfleto sino que le da ese toque de crítica ilustrada, presente también en la prosa de Sarmiento, Montalvo y González Prada y que, de nuevo según Gutiérrez Girardot, es uno de los rasgos esenciales de la intelectualidad del siglo XIX hispanoamericano (29).

2.1. La cuestión religiosa: José María Samper y su itinerario intelectual ante el problema de la separación del Estado y la Iglesia Católica

En *Historia de una alma* se narran los hitos de treinta años de historia nacional pero tamizados por la conciencia de un converso, se presentan mediados por la intimidad de un sujeto histórico. Detrás del aparente propósito autobiográfico e historiográfico se oculta el de formular un discurso que en la práctica, en mi concepto, tuvo dos pretensiones concretas: enjuiciar al radicalismo, las transformaciones por él hechas –sobre todo las educativas y culturales– y refrendar la necesidad de darle un vuelco al espíritu constitucional, empresa en ese momento adelantada por el entonces presidente Rafael Núñez. El asunto central alrededor del cual orbita la narración es la crisis de identidad y social llamada por los mismo neogranadinos como la cuestión religiosa¹⁹. De las ocho guerras civiles sufridas en Colombia en el siglo XIX, al menos seis tuvieron motivos religiosos (González González, *Poderes enfrentados*; Padilla Chasing, *Jorge Isaacs y María ante el proceso de secularización de Colombia*). Dicha crisis condiciona ideológica y narrativamente toda la autobiografía de Samper: desde el título, pasando por el paratexto de la dedicatoria y, por supuesto, los recuerdos incluidos en el relato, obedecen al propósito de participar en el debate público a favor de la tesis de hermanar al cristianismo con la vida republicana. La actitud asumida ante el papel de la Iglesia Católica en los asuntos públicos fue el núcleo de la discusión. Los liberales promovieron un laicismo anticlerical –nunca ateo (Padilla Chasing, *El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX* 95) – mientras los conservadores defendieron la misión civilizadora de la religión y la importancia del clero en las actividades sociales y políticas.

La disputa, según González González (*Poderes enfrentados*), tiene un origen histórico preciso: El patronato, institución social por la cual el clero hispano hacía parte orgánica del Estado colonial. A diferencia de otros lugares del mundo católico, en España y en sus colonias, con la venia de los Papas, la jerarquía católica fue una dependencia más de la administración monárquica. En virtud de esta tradición, al momento de la independencia colombiana, el clero era de lejos el grupo social más influyente y cohesionado de la nueva república. Ante semejante realidad, los patriotas debieron lidiar con él de manera inevitable. En los años inmediatamente posteriores a la Independencia su estatus no se vio en entredicho. También es menester señalar el carácter nacional y mundial de la Iglesia Católica: la situación de la Santa Sede ante la república francesa, la pérdida

¹⁹Samper, en *El clero ultramontano*, dice que es la “cuestión fundamental”, de esas que lo abarcan y lo dominan todo (1)

de poder temporal del Papa en Italia y una visión “estática y ahistórica de la realidad social” (González González, *Poderes enfrentados*170) propiciaron la llamada *romanización* del clero y acentuaron sus actitudes intransigentes frente a los intentos modernizadores.

En los textos de los liberales de la época estudiada son perceptibles al menos dos actitudes ante el fenómeno eclesial: por un lado los radicales no vieron con buenos ojos la incidencia del clero en los negocios públicos, en la esfera material. Los moderados, por su parte, al comprobar el grado de compenetración de los ideales cristianos con la mentalidad del pueblo neogranadino, abogaron por un clero republicano y democrático. Samper militó en ambas vertientes. *El clero ultramontano* (1857) está impregnado de las ideas del radicalismo anticlerical, mientras *Martín Flores* (1866) y *Los partidos en Colombia* (1873)²⁰ hacen parte de su etapa de liberal moderado. Teniendo en cuenta este fenómeno, en las páginas siguientes, procedo a comentar algunos pasajes de estas obras para tratar de señalar las modificaciones del pensamiento de Samper a lo largo de su vida en relación con tan delicado tema.

Esta “radiografía” del debate sobre la cuestión religiosa y la actividad en él desplegada por Samper me permite, primero, indicar los temas, posturas y vocabulario que rodearon la redacción de *Historia de una alma*. En otras palabras, hace posible situar el libro en su contexto discursivo y en sus circunstancias socio-históricas. Y segundo, evidenciar la actitud asumida por Samper como escritor público, como “individuo problemático” (Goldmann 47) en confrontación permanente con los demás y consigo mismo. He dicho antes que *Historia de una alma* es la autobiografía de un converso: este repaso da luces sobre el itinerario que llevó a Samper a consolidar el sistema de valores que despliega en su autobiografía y a comprender mejor la “situación lingüística” (Zima228) de la obra, condicionada por elementos históricos y culturales.

El primero de los grupos (Los liberales radicales) encontró, vaya paradoja, en Tomás de Cipriano de Mosquera el principal de sus abanderados. Los decretos de Tuición, Desamortización y Supresión de conventos fueron las medidas más radicales contra el poder temporal de la Iglesia Católica. Para ilustrar algunas de las ideas del grupo radical bien vale la pena traer a colación la carta enviada por Mosquera al Papa Pío Nono, dos años antes de que este publicase la célebre lista

²⁰ Los capítulos de este libro fueron publicados en *El Patriota*, periódico publicado por Samper en 1873.

Syllabus errorum (1864)²¹. En la misiva de Mosquera encontramos compendiados los principales argumentos de los liberales en el debate religioso del momento.

El primer rasgo significativo de la epístola de Mosquera es la llaneza dispensada al Pontífice romano: el presidente neogranadino lo trata de igual a igual²². Esta actitud del colombiano evidencia la pérdida de prestigio del poder vaticano ante las esferas seculares influenciadas por las ideas de la modernidad francesa y anglosajona. Este texto comparte algunas de las ideas expuestas por Samper cinco años antes en *El clero ultramontano* y retomadas a finales del siglo XIX por Juan de Dios Uribe en *Clérigos, frailes y otras alimañas*, lo cual induce a pensar que el debate entre los dos radicalismos (el conservador y el liberal)²³ no llegó a ningún consenso o puntos de acuerdo. Estos dos radicalismos son la expresión de lo que González González llamó la “comunidad imaginada escindida” (González González, *Partidos, Guerras e Iglesia en la construcción del Estado-Nación*³⁵): un relato de comunidad que solo incluyó a los copartidarios, no a la totalidad de los compatriotas, lo que llevó a la exclusión de los adversarios y la incapacidad para llegar a acuerdos con aquellos que pensaban distinto.

Quizá con excesiva candidez Mosquera apeló a Pío Nono como árbitro máximo del catolicismo en busca de mejoras en las relaciones de la Iglesia y el Gobierno Nacional. La primera crítica formulada por Mosquera al clero local es su intromisión en los asuntos públicos en favor del conservatismo, uno de los bandos en disputa:

Mas, Santísimo Padre, en esta vez tengo que decir que no son consoladoras las noticias que voy a daros, no por culpa de la suprema autoridad que gobierna a Colombia, sino por el desvío de algunos obispos y pastores que, olvidando los preceptos del evangelio y la doctrina del apóstol de las gentes, han querido sobreponerse a la autoridad del país y perturbar la iglesia católica de Colombia (*Carta autógrafa de Tomás de Cipriano de Mosquera a Pio Nono*⁹⁰⁻⁹¹).

Las reformas liberales impulsadas por José Hilario López, Manuel Murillo Toro y Ezequiel Rojas (1849-1853) representaron una auténtica revolución en la existencia más o menos tranquila

²¹ Documento de tendencia conservadora, que fue, según un texto de Samper de 1873 que más adelante comentaré, el norte ético e ideológico del tradicionalismo carista.

²² En algunos pasajes de la carta, Mosquera, a pesar del trato comedido, resultado de la etiqueta protocolaria, se atreve a darle al Papa lecciones de doctrina al citar fragmentos de la obra de San Agustín de Hipona y algunos versículos bíblicos que respaldan sus pretensiones.

²³ Esta idea ha sido desarrollada por Iván Padilla Chasing en diversos momentos de su obra académica (*El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX*¹⁰⁴ y *Jorge Isaacs y María ante el proceso de secularización de Colombia*¹²⁹). Entender el fenómeno del bipartidismo en Colombia como el enfrentamiento de dos visiones antagónicas del mundo, como dos radicalismos enfrentados le permite al interesado en el siglo XIX colombiano comprender mejor las razones de las continuas guerras civiles de ese periodo, de la inestabilidad institucional y de la precaria posición que enfrentaron los moderados, aquellos que buscaron lograr acuerdos entre las partes.

de la república colombiana. Pretendieron, en resumen, encarrilarla en la senda del progreso capitalista para lo cual iniciaron el desmonte de las instituciones coloniales o, en su defecto, su renovación según los parámetros de un tipo de modernidad no hispánica. Una de las acciones consistió en el recorte de ciertos privilegios de algunos sectores sociales. Las molestias, desde luego, no se hicieron esperar: el clero fue quizá el más conflictivo de los actores nacionales. Primero se le retiró el fuero –igualándolo con el resto de los ciudadanos– y después se le obligó a acatar la ley que a todos cobijaba. Al respecto acota González González: “No es la consciencia religiosa lo que está en juego en los enfrentamientos de la Iglesia con el partido Liberal sino la existencia de un orden tradicional en el cual el Clero está presente como el estamento social más prestigioso” (*Poderes enfrentados* 154).

Las acciones liberales, por supuesto, fueron interpretadas por los clérigos y por los tradicionalistas no como una necesaria delimitación de los poderes temporales y espirituales sino como un ataque a la axiología y a la doctrina católica. De ahí, su alianza en busca de restarle efectividad a las reformas y al espíritu secularizador. El no acatamiento de las leyes por parte del Clero consistió a ojos de Mosquera en una insubordinación peligrosa para la estabilidad de la todavía reciente república. Al entrar a terciar en la disputa entre liberales y conservadores, el clero transformó una confrontación partidista en una querrela de orden espiritual y ahondó la crisis en la identidad nacional. A la luz de esta crisis nacional se puede leer *Historia de una alma*: en el relato autobiográfico Samper le permite al lector comprender la decisiva influencia que tuvo la cuestión religiosa en su vida privada y pública. Ya anotamos que en el paratexto de entrada él señala como todo el libro es el relato de su conversión religiosa, de la formación y peripecias de su alma. Para Mosquera esta intervención constituyó una traición y un abuso a los derechos otorgados por la Constitución de 1853 que trató de construir una Iglesia libre e independiente en un Estado libre e independiente:

Esta prescindencia del poder público en negocios puramente espirituales no fue debidamente apreciada por una parte del Episcopado granadino ni por el Delegado apostólico, mezclándose uno y otro en cuestiones políticas y queriendo identificar los asuntos religiosos con las cuestiones políticas que por desgracia tienen dividida a esta nación (*Carta autógrafa de Tomás de Cipriano de Mosquera a Pio Nono* 91).

No se conserva documento liberal de la época que siquiera se atreva a insinuar una postura atea o antirreligiosa. Todos los radicales, incluyendo al fogoso Rojas Garrido y a Mosquera, aprobaron el dogma católico, necesario según ellos para la educación del pueblo, mas cuestionaron

con vehemencia el trabajo social del clero. Escapa a la intención de este escrito profundizar sobre el tipo de cristianismo que profesaron los gólgotas pero sí se puede comentar al menos que en él hay elementos del deísmo y del protestantismo luterano, así expresamente se censuren ambas corrientes. Conviene, por lo pronto, señalar que el juicio tradicionalista que consideró ateos a los radicales responde a la lógica de la querrela partidista y no a un hecho concreto con respecto a la religión.

Además de la acusación de intervención del clero en terrenos a él vedados, la carta de Mosquera contiene otro de los tópicos anticlericales de los textos liberales de la segunda mitad del siglo XIX: la transformación del cargo eclesiástico en una profesión dedicada al lucro personal y ejercida por individuos indignos de la investidura, tanto por su cuestionable moral como por su educación. Según Mosquera:

La carrera eclesiástica ha venido a ser una profesión de lucro, dedicándose a ella hombres sin ciencia, y que han sido ordenados muchos individuos sin saber siquiera latín; de modo que ejercen el ministerio sacerdotal sin entender la sagrada escritura ni las oraciones que dicen en misa (...) Con mucho sentimiento tengo que decir a Vuestra Santidad que un número crecido de curas vive amancebado escandalosamente, por lo cual no pueden predicar la moral, y se observa que sus prédicas son contraídas a recomendar el pago de contribuciones eclesiásticas para emplear sus productos en sus familias y no en el culto (*Carta autógrafa de Tomás de Cipriano de Mosquera a Pio Nono*92).

El catolicismo, al salir de la esfera de lo espiritual y buscar incidir en los negocios públicos, desfiguró en opinión de Mosquera su misión pastoral²⁴. Volver las cosas al cauce del mutuo respeto es la exigencia del presidente al Papa:

El gobierno de Colombia no pretende, ni sus actuales magistrados, que **somos católicos**, podemos desear otra cosa sino que se conserve la unidad de la Iglesia sin intervención del poder público; pero al mismo tiempo **exigimos que los eclesiásticos no se mezclen en la cosa pública**, porque es **desnaturalizar una institución divina haciéndola depender del triunfo de un partido político** (*Los radicales del siglo XIX* 93[Énfasis mío]).

Estos fueron los mismos argumentos presentados por Samper en *El clero ultramontano*, serie de artículos publicada en *El Neogranadino* en los años de 1856 y 1857 y reunida en formato de libro en 1857 a petición de algunos lectores. Allí expresamente declara la importancia de la cuestión religiosa y clerical: “Hoy nada importa el ejército, ni los caudillos, ni los gamonales ni los

²⁴ Esta idea ya había sido promovida por Ezequiel Rojas en el programa del partido liberal, publicado en *El Aviso* en 1848. Según González González (*Poderes enfrentados* 138-139) este pensamiento de la separación de ambas esferas también estaba contenido en el proyecto de constitución boliviana de 1826 que inspiró Bolívar.

agiotistas, ni los monopolistas, ni los conservadores mismos formando un partido (...) Lo que importa, lo que es grave y temible es ese Clero” (36). Este modo de concebir al clero como adversario del progreso y amigo del *status quo* encontró eco seis años después en el discurso de José María Rojas Garrido ante la convención de Rionegro:

Señor Presidente, ya sea por la naturaleza misma de la jerarquía eclesiástica, o por alguna desgracia de nuestras vicisitudes políticas, lo cierto es que la mayor parte de los obispos y clérigos del país son enemigos del partido liberal; el partido conservador ha encontrado en ellos su más firme apoyo: ellos han puesto al servicio de ese partido el púlpito, el confesionario y la administración de los sacramentos, como armas políticas para hacer la guerra (Rojas Garrido, *Discurso en la convención de Rionegro* 118).

La atenta lectura de esta serie de artículos deja entrever las profundas mutaciones en el pensamiento samperiano. En *Historia de una alma* de ese anticlericalismo vertical no queda vestigio. Incluso, al contar en la autobiografía el tiempo de la redacción del opúsculo, Samper le adjudicó al personaje que elabora en la narración, a su Yo en el pasado, las convicciones de su Yo del presente de la redacción.

El clero ultramontano no oculta su naturaleza controversial: desde la primera página el autor se encargó de dejar patente su intención:

Hemos dicho, en fin, que el clero ha entrado en campaña abierta contra la Democracia, y que nosotros, en nombre de ella, recogemos el guante. Vamos, pues, a poner en evidencia a los ojos del pueblo Granadino los vicios de la organización del clero y los grandes males que esta clase, privilegiada por las costumbres ya que no por las instituciones civiles, le produce diariamente a la causa de la República (3).

Es en las tradiciones, lo aclara Samper, y no en las instituciones republicanas, sobre lo que descansa el prestigio del clero y sus prerrogativas. Estas tradiciones, por lo demás, hacen parte del cuestionable legado de la Colonia. El autor formula una anotación importante para atisbar en su justa dimensión el empeño de los liberales: ellos no quisieron erradicar de la mente y del alma nacional las prácticas y las creencias religiosas. Ambicionaron con sus reformas, siguiendo el espíritu de su tiempo, delimitar el campo de las influencias de la religión a la esfera privada. De esa manera, las críticas de Samper en *El clero ultramontano* van dirigidas a la institución clerical y no al dogma católico. Como en la carta de Mosquera, el primer cuestionamiento hecho por Samper a los curas y a los obispos neogranadinos fue su intervención en las disputas partidistas:

Esa religión que es y debe ser el consuelo de la humanidad, es un santuario que vosotros habéis prostituido y ensangrentado, que habéis desfigurado indignamente, porque lo habéis querido

contraponer a la libertad de los pueblos, al progreso de la humanidad, y a las doctrinas perdurables del amor, de la esperanza, de la caridad y el perdón (*El clero ultramontano* 5).

Emplea a favor de su diatriba la historia nacional al señalar las veces en que el clero se vio envuelto en campañas políticas del lado del conservatismo. No sobra aclarar que para Samper los partidos son “ideas en acción” (Samper, *Los partidos en Colombia* 7) y no agrupaciones de individuos. Por esa razón, en su relación histórica, los sujetos no pertenecen de una vez y para siempre a un partido concreto. La actitud adoptada en cada coyuntura es la que permite evaluar las filiaciones partidistas. Al enarbolar el clero, según él, casi siempre la bandera de la reacción se ubicó en las filas conservadoras²⁵. Ante la respuesta de los articulistas de *El Porvenir* y de *El Catolicismo* a las primeras entregas de su serie de artículos, Samper se ve en la obligación de escribir dos réplicas. En la segunda compendia los casos en los que el clero optó por una bandería.

En 1810 el partido liberal levantó el estandarte de la revolución y la república (...) ¿Qué hizo entonces el clero? Hizo en Colombia lo que en Francia durante la Revolución de 1789 (...) en gran masa el Clero católico hizo alianza con el partido conservador para defender la Colonia contra la República (...) Más tarde, en 1830, el Clero fue el azuzador y protector, en alianza con el ejército y los desleales capitanes de Colombia, de esa insurrección tan sangrienta como criminal que encabezó Urdaneta (...) En 1840, ese mismo Clero, sin provocación ninguna, sin haber sido jamás hostilizado por el partido liberal (...) se mostró dondequiera implacable perseguidor de los liberales en desgracias (...) En 1851 el Clero se mostró más implacable en su odio... Llegó hasta predicar la rebelión y la matanza; a santificar el desorden en nombre del cielo (...) Más tarde, en 1854, ese mismo Clero, inclinado siempre a las instituciones compresivas, simpatizó, en lo general, con la revolución de abril (Samper, *El clero ultramontano* 39-40).

La participación del clero en los negocios terrenales desvirtúa en la denuncia de Samper su misión evangelizadora. Sin embargo, en este escrito se va más allá al señalar que, al oponerse al progreso y a la república, la Iglesia va en contra del mismo espíritu del cristianismo primitivo pues “El Cristo fundaba en su iglesia una autoridad espiritual, enteramente extraña a las miserias de la tierra, y reconocía en nombre de Dios la independencia de los dos poderes. El uno venía de Dios, el otro del pueblo” (*El clero ultramontano* 10). Estos dos poderes Samper los ve como los equivalentes de la doble naturaleza del hombre: la material y la espiritual. La armonía y el respeto de estas dualidades tienen como fin el perfeccionamiento de la humanidad. El plan de la Providencia, en consecuencia, encamina al hombre al Progreso y a la Inmortalidad:

²⁵ Para Samper, la excepción fue la campaña libertadora posterior a la pacificación de Morillo. En ese momento concreto, el clero en su mayoría estuvo a favor de las tropas independentistas.

Si el hombre tiene, pues, dos destinos enteramente distintos, aunque relacionados necesariamente, él debe darse dos soberanías distintas, debe emprender dos tareas diferentes y debe funcionar sobre dos esferas que no se parecen ni se mezclan. Para el ser sensible, la Tierra. Para el alma pensadora, el Cielo. Dios, por una parte; La Naturaleza, creada por él, pero independizada por sus leyes, por otra. La Iglesia presidiendo la peregrinación del alma hacia la inmortalidad; y la Sociedad ordenando el movimiento del Pueblo en el camino interminable del Progreso (*El clero ultramontano* 19).

En esta lógica, cuando el Estado invade los dominios de la Iglesia o esta los de aquel, se fractura la armonía social y se generan las crisis en las almas y mentes de los ciudadanos. Otro de los componentes que aparecen tanto en el libro de Samper como en la carta de Mosquera es la puesta en tela de juicio del sistema eclesial de recaudación de dinero. Los cuestionamientos de Samper se parecen mucho a los expresados por Lutero²⁶ como motivo de su ruptura con Roma: “Dominada por el propósito de especular a todo trance, la Curia Romana no ha excusado jamás hacer un negocio, con tal que le haya dejado buenas utilidades” (*El clero ultramontano* 20). Para Samper, el Vaticano les impone a sus fieles pesadas obligaciones sabiendo de antemano la dificultad de cumplirlas a satisfacción. Lo hace para exprimirles el bolsillo. De esa manera, muchas de las obligaciones rituales obedecerían no al provecho de las almas sino a la voracidad monetaria de una élite:

Ella ha inventado las excomuniones de todos los estilos, mayores y menores, en solfa indefinida, para tener la satisfacción de alzarlas a los excomulgados mediante una propina más o menos suculenta (...) Ha inventado, como una obligación **precisa**, los **ayunos** y las abstinencias de **carne**, para crearse una renta con las bulas de **dispensa**, de **composición**, haciendo desaparecer el **pecado** ante la ofrenda **pecuniaria** (...) La Curia Romana es el **Alcabalero** insaciable del mundo católico (*El clero ultramontano* 20- 21 [Énfasis del autor]).

Como se puede ver, aquí Samper manifiesta su creencia juvenil sobre la utilidad social de no gravar las actividades humanas con ningún tipo de impuesto o traba. Si al Estado se le pide acabar con los monopolios y dar vía a la libre competencia, a incidir solo en asuntos puntuales para conservar el orden público, una exigencia parecida se le hace a la Iglesia Católica: la de no poner aduanas entre dios y el creyente, de no convertir el ejercicio sacramental en fuente de riquezas. Esta visión, propia del liberalismo anglosajón, también incidirá en otra de las críticas de Samper al Clero: su similitud a la milicia. En varios pasajes se califica al clero como una “falange”, como un “ejército disciplinado”:

²⁶ El documento clavado por Lutero en la puerta de la catedral de Wittenberg, conocido como *Las 95 tesis*, cuestiona el manejo dado por el clero vaticano a los asuntos espirituales: el exclusivo interés monetario manifestado en la institución de las Indulgencias. Véase, a modo de ejemplo, las tesis 27, 33, 36, 42, 45 y 66.

La Curia Romana, cuartel general del ejército clerical, tiene su pensamiento en el Jefe Superior [El Papa] y en el Estado mayor (...) Cardenales (Comandantes), Obispos (Capitanes), Curas (Tenientes), Excusadores (Subtenientes), Sacristanes (Sargentos primeros), Canónigos, Diáconos, Subdiáconos y Coristas (que forman la banda de música) y, por último, Tonsurados, Seminaristas, Frailes, legos y novicios que constituyen la tropa o fuerza de munición y cartucho (...) El gran ejército ultramontano lleva de su lado enormes ventajas, cuenta con una admirable disciplina, domina todos los terrenos (...) no descansa un momento, ni da tregua a los adversarios que combate, adversarios que se llaman el Pueblo, la Filosofía, la Libertad, la Ciencia y el Progreso (*El clero ultramontano* 13- 14).

Los liberales neogranadinos de la generación de Samper fueron educados en un sistema de valores santanderista, es decir, en uno contrario al prestigio de los elementos militares, en uno más interesado en construir la nación en armonía con el espíritu de las leyes. Para los gólgotas, el militarismo fue una funesta herencia del bolivarismo. Al identificar a la Iglesia Católica con un ejército, Samper señala la naturaleza vertical y autoritaria de su estructura de mando y de sus procedimientos.

En gruesas pinceladas, este es el pensamiento de Samper en cuestiones religiosas antes de su viaje a Europa. El periodo de su vida que incluye la publicación de *El clero ultramontano* es contado en el acápite 20 de la segunda parte del único tomo de *Historia de una alma*. Conviene señalar que allí reafirma que su obra se dirigía contra el clero ultramontano, no contra el dogma en general. Al hablar de sí dice: “Yo era, como lo comprueban casi todas mis obras literarias, verdaderamente religioso” (*Historia de una alma* 410). Califica de “acto patriótico y laudable” combatir en las páginas de la prensa “el paganismo tradicional” de sus compatriotas. Lo interesante de este capítulo reside, a mi modo de ver, en la narración “anecdótica” de los inconvenientes que le acarreó la publicación del opúsculo *El clero ultramontano*. En el relato configura dos tipos sociales: el sacerdote fanático y el sacerdote cumplidor de su misión evangélica. El primero lo encarna en el padre Cera mientras el segundo en Monseñor Herrán, el mismo sacerdote que presidió sus nupcias con Soledad Acosta. Lo reseñable del asunto es que Samper en este capítulo de *Historia de una alma* ya no reprueba al clero en bloque, como institución. No, allí acusa a los sacerdotes intolerantes. Ya no se habla del “Clero ultramontano”, sino de “Clérigos ultramontanos” y este grupo es personificado en el padre Cera (411). Tal precisión da cuenta de la mutación en su mirada.

El padre Cera, desde el púlpito, condenó a Samper por la publicación de sus diatribas en *El Neogranadino*. Incluso, según el relato de Samper, instó a los feligreses a matarle como “a un perro” (413). Luego de un altercado entre Samper y el cura, la orden trató de cumplirla un “hombre

del pueblo, vestido de ruana y sombrero de paja” (413) que en las escaleras de la casa arzobispal estuvo a un paso de clavarle un cuchillo. Al ver su misión frustrada, el hombre, residente del barrio Egipto, se bañó la cabeza en una fuente pública, le sobrevino una apoplejía y murió al siguiente día (415). Los datos de la residencia, el origen y el vestuario del supuesto sicario buscan aumentar en el relato sus características de verosimilitud. No obstante, no deja de llamar la atención el tono moralizante de la escena. La muerte del hombre –tan conveniente y por lo mismo tan sospechosa– funciona como una suerte *dedeus ex máchina*. Por su parte, el presbítero Cera aparece en *Historia de una alma* como la representación del fanatismo; se trata de un personaje que le permite al autor sancionar tanto el fanatismo político como el religioso.

En contraposición, a lo largo del relato, el señor Antonio Herrán es presentado como modelo de las virtudes de la ponderación y la prudencia. Es él el encargado de calmar los ánimos excitados de los feligreses y de los miembros de la Sociedad Democrática, que amenazaron con matar a los curas de Bogotá si algo malo le pasaba a Samper. Al final, las cosas resultan bien gracias, efectivamente, a las labores de Herrán. De esta manera, Samper confirma el papel civilizador y pacificador del Clero ilustrado y republicano. Se trata, en el fondo, de una idealización de su labor civilizadora: actitud usual en la narrativa del momento (Véase, verbigracia, los personajes del obispo en *Ingermina* o del cura de la aldea de *Manuela*). Seguramente al lector del tiempo de Samper no se le escapó la actitud polémica que él asumió al incluir en su autobiografía el boceto laudatorio de Monseñor Herrán, el mismo que junto a Monseñor Mosquera desobedeció en 1851 la norma liberal que le confirió a los cabildos la potestad de elegir a sus párrocos. Tanto Herrán como Mosquera fueron procesados: al segundo se le impuso la pena del destierro, lo cual lo convirtió en una víctima de los excesos anticlericales y en un símbolo del pensamiento tradicionalista (González González, *Poderes enfrentados* 152). Herrán se opuso en 1862 a los decretos de Tuición del caudillo Mosquera por lo cual fue desterrado a Mompo.

La anécdota contada en *Historia de una alma*, en consecuencia, sirvió para postular la necesidad social de contar con un clero independiente, a la altura de las exigencias del mundo moderno. Esta idea, con algunas variaciones, ya estaba en embrión en *Martín Flores*, tal vez la ficción novelesca más conocida de Samper. En ella, conforme a lo dicho por Patricia D’Allemand, “encuentran expresión, como en ninguna otra de sus novelas, elementos centrales de su doble crisis ideológica” (74).

Samper regresó a Colombia en 1863, después de un viaje por Europa, y en poco tiempo dio a la imprenta una serie de novelas que obedece a su convicción de la utilidad de la literatura en la formación de la identidad nacional. Samper le confirió a la novela un papel didáctico: ella debe educar y moralizar. Sabemos la importancia que los intelectuales del siglo XIX colombiano le dieron a la educación: vieron en ella el camino para salir del atraso y conquistar, por fin, el derecho a pertenecer al concierto de las naciones civilizadas. Ahora, el formato de novela privilegiado por la clase letrada nacional fue el de costumbres. Esa valoración literaria entronca en una tendencia de la época. D'Allemand sobre el asunto escribe:

En la segunda mitad del siglo XIX colombiano, y en particular en sus dos primeras décadas, se vive un incremento en la densidad tanto de los estudios geográficos del país como sobre la disquisición sobre sus características socio-raciales y culturales, disquisición que atraviesa la producción intelectual de las élites criollas del periodo, incluidos la crónica de viaje, la literatura costumbrista, el ensayo sociológico e histórico, el comentario etnográfico y la crítica y la historiografía literarias (10).

Este viaje a Europa cambió profundamente las ideas religiosas y políticas de Samper: en *Historia de una alma* él calificó el resultado de ese periplo como una “revolución profunda en mi espíritu” (549). La contemplación y el estudio de las culturas europeas lo llevan a una conclusión que presenta en *Historia de una alma* como resultado de la reflexión de los asuntos sociales y de los monumentos arquitectónicos: “Siempre deducía de la observación de aquellas maravillas una consecuencia filosófica en favor del espiritualismo que estaba en el fondo de mi alma, a pesar de las ideas adquiridas desde 1846 con la lectura de los Enciclopedistas” (*Historia de una alma* 503). Esta nueva concepción del fenómeno religioso será cardinal en su obra posterior a 1862.

Por ejemplo, la lectura de *Martín Flores* permite vislumbrar la moderación en las posturas anticlericales de Samper. La dedicatoria del libro de un liberal a tres tradicionalistas de postín –los mismos tres que en *Mi conversión religiosa* son presentados como los “padrinos” de su regreso a la práctica del culto católico– fue una actitud desafiante que a los primeros lectores del libro no se les debió escapar. Allí les dice Samper a Vergara, Marroquín y Carrasquilla²⁷ sobre su novela:

Ha nacido, en gran parte, de inspiraciones que me vinieron en conversaciones íntimas con vosotros; la he escrito pensando en vosotros frecuentemente, y a vuestras afectuosas y útiles indicaciones debo el que la obra no haya quedado mucho más defectuosa de lo que está (Samper, *Martín Flores* 4).

²⁷ Estos tres ciudadanos, además de tradicionalistas, hicieron parte de la élite letrada nacional: ellos animaron la vida literaria e intelectual colombiana de buena parte de la segunda mitad del siglo XIX.

En principio, se debe señalar el carácter cardinal de la novela de Samper: se podría decir que es una novela de ideas. Los personajes, los sucesos, los cuadros de costumbres incluidos en ciertos pasajes, el gesto ensayístico y moralizante que se percibe en muchas páginas, todos estos elementos sostienen la idea central de la ficción: la relevancia del apostolado llevado a cabo por la religión en la organización social de las repúblicas democráticas. Este ideal, a mi parecer, se nutre de las ideas de Tocqueville²⁸. Samper soñó con armonizar el cristianismo en general con las democracias modernas²⁹. En la propuesta de Samper, esta armonía daría como resultado la república cristiana, algo que para muchos fue un oxímoron y para otros la ineludible meta. En la novela perviven rasgos del pensamiento liberal de Samper pero también se aprecia su alejamiento de las ideas más radicales, su acercamiento con sectores moderados del conservatismo. La novela es el testimonio más elocuente de su periodo de transición.

Oriundo de Vélez, Martín es el vástago de una familia de próceres: su abuelo compartió suerte y batallas con Galán; su padre estuvo en las trincheras patriotas en Vargas y Boyacá. No obstante, la familia carece de los recursos para enviar a Martín a educarse en Bogotá. La pobreza y la irrupción de la política en la vida cotidiana de la gente —el padre de Martín, el padre de Dolores y otros personajes serán víctimas de la situación política nacional— harán que Martín tenga que convertirse en un *Self-Made Men*, un hombre hecho por sí mismo: su aristocracia será la del espíritu, no la de los títulos y abolengos. Martín se desbroza camino en la difícil y excluyente sociedad santafereña en virtud de su talento y de su trabajo: como se ve, la novela de Samper respira el optimismo de los sueños liberales. La libertad y la virtud abren, en esa visión del mundo, todas las puertas.

Dividida en dos partes, *Martín Flores* apela al registro costumbrista y al ensayístico. Comparte con otras novelas colombianas de ese periodo histórico (las décadas del 50 al 70 del siglo XIX) la preocupación por los males de la patria³⁰ pero como ninguna otra su atención se centra en la cuestión religiosa. La primera parte (ochenta páginas de la edición príncipe) relata la formación

²⁸ “El cristianismo que reconoce a todos los hombres iguales delante de Dios no se opondrá a ver a todos los hombres iguales ante la ley” (Tocqueville, *La democracia en América* 37) “La religión ve en la libertad civil un noble ejercicio de las facultades del hombre (...) La libertad ve en la religión a la compañera de sus luchas y de sus triunfos; la cuna de su infancia y la fuente divina de sus derechos” (64).

²⁹ A pesar del protagonismo del catolicismo en la narración no se puede restringir a él la ambición samperiana pues a veces *Martín Flores* está más cerca de la axiología protestante que de la católica.

³⁰ Véase, por ejemplo, *Manuela*, de Eugenio Díaz; *Olivos y aceitunos*, de José María Vergara; *Tránsito*, de Luis Segundo de Silvestre, entre otras.

de Martín Flores y el hecho que partirá en dos su vida: el amor desgraciado con Dolores. En mi opinión, la traición de Dolores y las tribulaciones sentimentales de Martín son el pretexto narrativo para llevar a un joven liberal a los claustros de un convento, ¿de qué otra manera un joven educado en el San Bartolomé, de estirpe y claras ideas liberales, iba a entrar a una institución religiosa? Martín, una vez consumada la traición de Dolores, manifiesta una y otra vez que su motivo para adoptar la vida religiosa es la profunda decepción que el mundo le causa. Esta decepción, no obstante, no es completa: la solidez del ideario liberal del joven no se ve menoscabada.

Para la intención que me guía debo detenerme un poco en la segunda parte de la novela, intitulada *El padre José*: Samper escenifica las ideas centrales de su visión del papel que, según él, debía tener la Iglesia en la república. En esta segunda parte prima el gesto ensayístico: Samper pone en boca de sus personajes ideas que dan cuerpo a su visión de mundo. A esta conclusión se llega con facilidad al leer en detalle el capítulo en el que el autor, echando mano de la narración de costumbres y tipos sociales, resume en tres figuras la variedad del clero conventual (capítulo 3 de la segunda parte): el padre Ramírez, ilustre prior del convento, liberal forjado en la fragua de las batallas por la independencia y en el contacto con lo granado de la patria: “El padre Ramírez sabía que era preciso ser ilustrado para poder ser tolerante y hacerse comprender del mundo (...) fraile patriota y liberal” (*Martín Flores* 108); el padre Cañete, que solo aparece en un pasaje, es la encarnación del clero reaccionario: “Jamás el padre Cañete había considerado como existente la república. Para su consciencia obcecada y tenaz la colonia estaba en pie y él se creía súbdito de los reyes de España” (*Martín Flores* 110); y el lego Pedro Ruiz, pupilo de Martín, ejemplo de lo que la educación puede efectuar en el alma del pueblo. La antinomia es evidente y marcada: es el ejemplo del padre Ramírez el que debe seguir Martín y todos los jóvenes de su hornada, hacer suya la consigna de “Dios y Patria, Religión y Libertad” (*Martín Flores* 108).

El padre Ramírez cumple en la ficción novelesca el papel que Monseñor Herrán desempeña en la escritura autobiográfica, mientras la similitud de los padres Cera y Cañete resulta evidente. En 1866, fecha de la publicación de *Martín Flores*, Samper ya no ve en el clero el principal adversario de las instituciones republicanas. Lo considera, siempre y cuando sea este capaz de adaptarse al espíritu de los tiempos, un valioso aliado del progreso y la libertad:

Martín consideraba el sacerdocio bajo otro punto de vista. Él creía que en ningún teatro mejor que en el seno de una república democrática puede el sacerdote católico desarrollar las grandes facultades inherentes a su ministerio (135).

[...] La libertad de la Iglesia y los derechos de la conciencia armonizan perfectamente con la libre acción de los gobiernos y los derechos de la sociedad política (...) Le pareció que un fraile republicano en este siglo, siendo profundamente cristiano y profundamente liberal, podría prestar grandes servicios a la gloriosa causa de la república cristiana (136).

[...] Si Dios me da fuerzas iguales a mi deseo, haré popular la idea religiosa entre los liberales y la idea liberal entre los creyentes ortodoxos (137).

La creencia de la utilidad social de un clero republicano subsiste en *Historia de una alma* ya no cobijada por el ropaje del discurso sino “naturalizada” en las narraciones. Como ya vimos, es gracias a la intervención de Monseñor Herrán que las pasiones partidistas no se salen de cauce y provocan estragos. No obstante, después de publicada *Martín Flores*, el debate adquiere un nuevo aspecto: ahora serán los laicos y su relación política con el clero el elemento controversial. Por un lado el tradicionalismo y por el otro el liberalismo radical en las páginas de los periódicos lucharán sin descanso y sin dar cuartel al adversario. En el periodo de 1863-1885, a pesar de la dificultad técnica, el país fue testigo de un incremento sostenido de publicaciones periódicas, casi todas ellas de tendencia partidista (Posada Carbó 165-166). Si bien hay pocos estudios³¹ analíticos al respecto, dicho aumento sí deja entrever la existencia de un profundo malestar social y cultural en la Colombia de la época.

Los radicalismos de ambos extremos impidieron que este sueño de los moderados fuera llevado a la práctica. Según Padilla Chasing, fueron estos los que mejores obras de arte literario dejaron a la posteridad, pues el celo partidista no los cegó (*Jorge Isaacs y María ante el proceso de secularización de Colombia* 127)³². Al respecto, *Los partidos en Colombia* testimonia la precaria situación vivida por los sujetos ubicados en el centro del espectro político, puestos en la confluencia de dos fuegos enemigos. En este ensayo, Samper traza una historia de las ideas y los movimientos políticos capitales de los primeros cincuenta años de vida republicana nacional. Como ya se dijo, allí se presenta a los partidos no como colectividades sino como “ideas en acción”. Los últimos tres capítulos los destina Samper a refutar las tesis centrales del discurso político de los

³¹ Por ejemplo, Loaiza Cano (1999), Parra y Guevara (2000).

³² Véase, a modo de ejemplo, la segunda parte de *Jorge Isaacs y María ante el proceso de secularización de Colombia*. Allí, el profesor Padilla, al analizar la obra novelística de Isaacs, reconstruye el ambiente cultural del momento de redacción y se propone demostrar la incidencia del contexto sociopolítico en la puesta en forma del libro. Ello lo lleva, por supuesto, a ver la manera cómo los radicalismos de ambos bandos exacerbaron la lucha política e impactaron en los trabajos literarios de la élite letrada nacional.

tradicionalistas, agrupados en los periódicos *La Caridad* y *El Tradicionista* y capitaneados por José Joaquín Ortiz, Miguel Antonio Caro y José Manuel Groot³³.

Antes de refutarlas, Samper sintetiza las que en su opinión son las ideas centrales del tradicionalismo neogranadino.

El liberalismo es abiertamente contrario al catolicismo. La idea de progreso indefinido es impía o anticatólica. El único gobierno verdaderamente legítimo es el de la Iglesia Católica (...) No hay ni puede haber, en definitiva, para los católicos y creyentes puros otra constitución ni otra ley social sino el Syllabus (*Los partidos políticos* 86).

Samper presenta sus conclusiones sobre el tema como el resultado de veinte años de incredulidad a los que siguieron ocho de “tranquila fe” (*Los partidos políticos* 89). Principia aludiendo algo que ya había dicho en *El clero ultramontano*: le infringen mayor daño al catolicismo los seguidores de De Maistre y Veuillot, “por su rabiosa intolerancia” (*Los partidos políticos* 89), que Voltaire, Renan y Rousseau. También alude que el debate no versa sobre la doctrina sino la disciplina tradicionalista. Separa las creencias de la estructura de poder del catolicismo: “La religión es la sustancia; la Iglesia es la organización” (*Los partidos políticos* 99). Esto le permite identificar dos bandos opuestos en el seno del catolicismo: “Católicos absolutistas y Católicos liberales” (*Los partidos políticos* 91). Esta precisión en el debate lo aleja de las posturas verticales de *El clero ultramontano*. El denuedo recae en este texto sobre el clero; en *Los partidos políticos* la metralla conceptual la dirige contra los tradicionalistas, todos ellos laicos:

No: ni *La Caridad*, ni *El Tradicionista*, ni *La Autoridad* de Medellín, ni *Los Principios* de Cali, han recibido encargo o misión de nadie para excomulgar la libertad en nombre del catolicismo, y la república democrática como supuesta enemiga de la Iglesia (...) y cuando presentan el catolicismo como una doctrina absolutista, antiliberal y antiprogresista, lo que proclaman es su propio absolutismo y no el del cristianismo católico (*Los partidos en Colombia* 90-91).

Al tomar como brújula de sus actuaciones públicas el *Syllabus*, los tradicionalistas, según Samper, cometen el error de confundir las potestades de los poderes y de asumir como verdades políticas ideas de un documento al que califica como un “acto de hostilidad o si se quiere de represalias contra todos los gobiernos liberales que reconocen o admiten la libertad religiosa” (97). El documento, para el neogranadino, es “un abuso de autoridad” (97) que, al no referirse a asuntos

³³ Samper tuvo que ver con los tres en su vida pública: José Joaquín Ortiz publicó *Cartas de un sacerdote católico al redactor del Neogranadino* en respuesta a *El clero ultramontano*. Caro publicó “Un pequeño antipapa” en reacción a los dos capítulos que aquí vamos a comentar. No obstante, luego de su conversión al conservatismo Samper le dedicó su novela *El poeta soldado*. Groot fue el director del primer colegio en que Samper estudió en Bogotá.

espirituales, carece de toda fuerza vinculante para los católicos. Samper ve el documento como un vestigio de las antiguas actitudes de los Papas que fueron “reyes de los Estados romanos” (98) y por lo mismo desnaturalizaron su misión pastoral pues:

Jesucristo no fundó sus dogmas y su Iglesia para regir los negocios temporales ni oponerse al desarrollo benéfico de las escuelas y universidades, de la prensa y los telégrafos, de los ferrocarriles y la industria, ni para impedir a los gobiernos su acción independiente en la esfera de las cosas públicas (*Los partidos en Colombia* 98).

El *Syllabus errorum* contiene una lista de las ideas modernas que para los Papas constituyeron graves errores doctrinales y éticos. Su procedimiento argumentativo es sencillo: se incluyen las afirmaciones contrarias a la ortodoxia católica y a renglón seguido se menciona el documento pontificio en el que se condenan. Es decir, se apela al mecanismo de la autoridad para zanjar el debate. El documento fue remitido a todos los obispos católicos del orbe con la intención de que fuese empleado como vademécum político, doctrinal y ético. Además de la condena al panteísmo y al deísmo se lanza el anatema sobre la libertad religiosa, la separación de la Iglesia y el Estado, la educación laica y el libre uso de la razón para comprender las “verdades religiosas”. Esgrimir la autoridad del documento pontificio en los debates políticos Samper lo considera un absurdo:

En nombre del *Syllabus* se quieren condenar la libertad humana; se quiere excomulgar la civilización; se quiere erigir en pecado o inmoralidad el progreso; se quiere poner en contradicción la conciencia individual del creyente con la del ciudadano; se quiere hacer a la República enemiga de la Iglesia; se quiere convertir al sucesor de Pedro en representante de la soberanía popular; se quiere negar la íntima relación que existe entre la justicia de la Democracia y la caridad del Evangelio; se quiere **dislocar al hombre, haciendo de su vida una contradicción** entre la fe que le encamina hacia Dios, y la incontrastable esperanza que le conduce a buscar los ignotos horizontes del progreso (*Los partidos en Colombia* 96-97 [Énfasis mío]).

Esta postura de conciliación entre los ideales modernos y las ideas religiosas fue el emblema de los intelectuales neogranadinos moderados que ambicionaron las promesas de la república sin sacrificar las tradiciones hispánicas y religiosas que unían a la población. Influidos ese sector de la opinión nacional por la lectura política, entre otras obras, del *Genio del Cristianismo*, de Chateaubriand (Padilla Chasing, *El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX*) fue su periplo intelectual y su obra literaria elocuente testimonio de las paradojas de la historia, de la tensión entre la necesidad de la modernización de las estructuras mentales y la conservación de elementos identitarios. Dicha actitud se entiende a la luz de la influencia de la apologética moderna

cristiana en el orbe hispánico. Samper, Madiedo, Díaz, Camacho Roldan y Vergara son quizá los más conspicuos representantes de ese grupo de moderados. Samper dejó testimonio del malestar que les implicó ubicarse en el centro de dos radicalismos:

He comprendido desde muchos años atrás, que siendo como soy, republicano liberal y creyente católico, mi voz está casi completamente desautorizada, pues si para ciertos católicos intransigentes mi profundo y honrado liberalismo es execrable, para muchos liberales soy un hombre que por el hecho de ser católico de convicción, no merece consideración ni crédito alguno en lo político (*Los partidos en Colombia* 120).

Miguel Antonio Caro reaccionó a las críticas de Samper: publicó dos artículos de mediana extensión en las cuartillas de *El Tradicionista: Un pequeño antipapa* (28 de octubre de 1873) y *El Syllabus* (30 de octubre del mismo año). En el primero, además de comentar con sorna que Samper “nunca tiene tiempo para escribir poco” (Caro, *Escritos políticos* 311), pone en tela de juicio la sinceridad de su conversión religiosa: “Antes de su conversión no le gustaban al señor Samper el poder temporal del Papa, la infalibilidad, etc., en su calidad de incrédulo; y ahora, como creyente, tampoco le gustan esas cosas” (312). Luego, siguiendo el espíritu de *Syllabus*, no admite posibilidad de acuerdos entre el liberalismo y el catolicismo. Respalda su postura con documentos conciliares y pontificios. Es, no obstante, en el segundo artículo donde Caro destapa sus cartas: según él, la política comprende dos esferas: la una es marcadamente moral e incluye la instrucción pública mientras la otra trata asuntos puramente terrenales. En la segunda esfera no tiene inconveniente alguno de que allí no influya la religión. Sin embargo, en la primera, según él, sí tiene todo el derecho de incidir de manera decisiva:

La Iglesia, para bien de los pueblos, en defensa de los ciudadanos inermes y aislados, y en amparo de la amenazada y desvalida infancia, tiene el deber de mezclarse en la política, es decir en la parte de la política que se refiere a la educación pública y a la moralidad social. ¿Quiere el señor Samper que la Iglesia mire con estólido silencio a los gobiernos roba-niños, que al son del progreso intentan matar la semilla católica en el corazón de la juventud y por lo mismo en el seno de las naciones? (Caro, *Obras* 903).

De esta posición no se movieron los tradicionalistas: en la Constitución de 1886 Colombia se convirtió en un Estado en el cual el catolicismo fue religión oficial. El Artículo 38 de esa Carta constitucional reza en su primera parte: “La Religión Católica, Apostólica, Romana es la de la nación: los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada, como esencial elemento del orden social”. La educación volvió al fuero de la Iglesia Católica. El artículo 41 lo decreta: “La educación pública será organizada y dirigida en concordancia con la Religión Católica”.

Por el lado liberal, igualmente, Samper recibió fuertes cuestionamientos. Diógenes A. Arrieta, un miembro de la segunda generación del radicalismo liberal, publicó en *Diario de Cundinamarca* una carta de refutación a la postura conciliadora de Samper. Arrieta y Caro, ubicados en los polos opuestos, concordaban en que el catolicismo y el liberalismo eran antagónicos, incompatibles. Samper, en medio del debate nacional, fue consciente de su incómoda postura: “Mi posición en medio de dos opiniones o dos falanges enemigas [es] poco envidiable” (*Los partidos en Colombia* 123). Esta posición resultó insostenible y fue una de las motivaciones de la conversión completa de Samper al conservatismo. Caro lo vislumbró y lo expresó con claridad:

Los católicos liberales no comprenden bien la misión batalladora de la Iglesia. Ansiando anticipado reposo, lo **buscan en avenimientos imposibles**. Imaginan que se pueden servir a dos señores; que los lobos son corderos; que gobiernos que no están con Jesucristo pueden no estar contra Jesucristo. Tales ilusiones forman el error de esos católicos liberales (*Obras* 943 [Énfasis mío]).

A grandes rasgos este es el itinerario intelectual de Samper frente a la cuestión religiosa desde las décadas de 1850 hasta el momento de la redacción de *Historia de una alma*. Dicha evolución sirvió de soporte axiológico a la escritura autobiográfica. El Samper autobiógrafo no ha llegado, en 1880 –tiempo de la escritura de *Historia de una alma*³⁴–, al catolicismo tradicionalista de Caro. Todavía quedan en él vestigios del pensamiento moderado, de la posibilidad de conciliar algunas ideas del liberalismo de los independientes con el catolicismo a la manera de Vergara y Madieto³⁵. Estos vestigios se perciben en los juicios que hace de las naciones europeas que visitó a principios de 1860. Es el pueblo inglés el que mejor resume para él esa paradoja histórica de ser “liberalmente conservador”:

Así el pueblo más liberal de Europa, por su espíritu cosmopolita y sus instituciones de cierto linaje, es al propio tiempo el más conservador, por su espíritu de orden y las instituciones con las que da fuerza a la autoridad para que proteja el derecho en todas las formas que este pueda revestir (*Historia de una alma* 521).

³⁴ En nota al pie de página Samper señaló que la mayor parte de su libro fue escrita en Honda del 1 de enero al 20 de septiembre de 1880 (*Historia de una alma* 247).

³⁵ Uno de los deslices más comunes en la crítica académica sobre la literatura del siglo XIX es encasillar a los sujetos históricos en categorías inamovibles: conservadores o liberales. La lectura de las obras significativas de la segunda mitad del siglo XIX abre la puerta a apreciaciones más sutiles, más adecuadas: la posibilidad de ver la actitud muy liberal –no en el sentido partidista– de autores conservadores y viceversa. *Olivos y aceitunos*, la novela de Vergara, e *Ideas fundamentales de los partidos políticos en La Nueva Granada*, de Madieto, constituyen una muestra de una posición muy crítica y libre frente a ambos partidos. Como se vio, *Los partidos en Colombia*, de Samper, se inscribe en esa línea.

Uno de los rasgos más interesantes de *Historia de una alma* es su estructura argumentativa y narrativa puesto que da cuenta de la complejidad del proceso de la *Regeneración*, en el cual participaron actores tan disimiles como el incrédulo Núñez, el ultraconservador Caro y el conservador-liberal Samper. En 1878, una vez concluida la guerra civil, Samper expuso en *El Deber*, su tribuna periodística de entonces, una serie de conceptos que podría servir de base a un programa del conservatismo. En el punto IX, el relacionado con la religión, propuso una actitud que es la más cercana a la estructura axiológica de *Historia de una alma* y que, además, fue el punto de encuentro en esa materia entre los conservadores y los independientes. Allí dice: “Como creyentes somos incontrastables en nuestra fe y la defenderemos hasta rendir la vida; como ciudadanos reunidos en partido político no mantenemos en alianza con nuestro respetado clero” (Directorio Nacional Conservador, *Los programas conservadores* 50).

Esta es la conceptualización de la idea que sirve de argumento a la escena comentada en la que se censura al padre Cera –cura metido en asuntos públicos– y se elogia a Monseñor Herrán, uno de los defensores de la adecuada delimitación de las esferas políticas espirituales y materiales. Esta postura, no obstante, será abandonada por el conservatismo en el programa de 1881 al argüir en su acápite segundo que el “hombre no puede tener una moral como ciudadano y otra como particular” por lo cual “reconoce como regla de conducta y por fundamento necesario del orden social y político y por supuesto de la legislación y el gobierno de la república, la moral de la religión” (Directorio Nacional Conservador, *Los programas conservadores* 55).

2.2. Convertido por el amor: una crisis en la intimidad de José María Samper

El registro del itinerario intelectual de Samper permite comprender el procedimiento narrativo que emplea en *Historia de una alma* para presentar la cuestión religiosa como un asunto no solo vinculado a la vida política, sino también a la interioridad de los individuos. Nuestro autor describe en su relato autobiográfico su encrucijada entre la duda y la fe. La duda es la seña del Samper liberal, del fogoso tribuno, del anticlerical, del joven publicista; mientras la fe es el puerto alcanzado por el maduro Samper. Ambos elementos en el relato se presentan siempre en relación con su vida privada: Samper decide narrar su conversión religiosa echando mano de anécdotas vinculadas a la vida marital al tiempo que se cuida de señalar su distancia política con la Constitución de 1863. En su caso, la crisis existencial provocada por el conflicto de las tradiciones religiosas con el ideario liberal se agudiza al momento de su matrimonio con Soledad Acosta. Es

el afecto a su esposa, “ardiente católica” (395) el que le impide declararse abiertamente “anticatólico” (395) antes de su viaje a Europa. El amor a la hija del General Acosta lo hizo contraer con ella nupcias religiosas y luego civiles, a pesar de ser él uno de los promotores del matrimonio civil. El amor, lo explica Kristeva, “es el tiempo y el espacio en el que el yo se concede el derecho de ser extraordinario” (4). El amor a la madre, a la esposa y a las hijas lleva a Samper a enfrentarse consigo mismo, a reevaluar sus mecanismos ideológicos.

La disonancia entre sus nociones liberales y las tradiciones de la familia neogranadina lo hundieron en la desazón. El “formidable problema de la fe” (557) se manifestó en las contradicciones entre su “deísmo unitario” (557) y las prácticas sociales que realizó por respeto a su familia. Esa disyuntiva le permitió ver las grietas en “el edificio levantado en el fondo de [su] alma por la filosofía de los enciclopedistas primero, y después por la de los positivistas, aún más radical y desoladora” (557). La falta de coherencia para Samper era visible:

No reconocía la divinidad de Jesucristo ni admitía ninguna autoridad humana en religión; y al propio tiempo, por respeto y amor a mi familia y respeto a la sociedad me había casado ante la Iglesia Católica, había hecho bautizar a mis cuatro hijas como católicas y consentía de muy buen agrado en que fuesen educadas como tales. **Esta situación era tan complicada como contraria a la lógica de mis convicciones** (*Historia de una alma* 558 [Énfasis mío]).

En el anterior pasaje se ve con nitidez el efecto de la confrontación de dos sistemas de valores irreconciliables en el pensamiento de un individuo. Dicha disputa tiene como escenario principal la interioridad de los sujetos: “Si lo que yo hago con mi esposa y mis hijas, **me decía lleno de íntima inquietud**, está bien hecho, no hay razón para que mi alma siga otro camino; y si yo estoy personalmente en el de la verdad, no debo dejar a mi familia en la vía del error” (*Historia de una alma* 558. [Énfasis mío]). Semejante inquietud es la de quien siente que sus axiomas no se acoplan con la realidad de su mundo social y cultural: “Lo que podía ser verdad para las hijas y la madre, tenía que serlo también para el padre, puesto que la verdad es indivisible y no puede ser contraria a sí misma” (558). Ya aquí admite Samper la dificultad de armonizar, al menos en religión, a los contrarios.

El lenguaje empleado por Samper para relatar “su cuestión religiosa” es sumamente dicente: se sintió “fuera de quicio” (559), necesitó resolver de algún modo “el problema de [sus] creencias religiosas y sacudirse de la tiranía de la duda” (561), su “conciencia estaba torturada por el ardiente anhelo de hallar la verdad y emanciparse de la duda” (563). En él cohabitaban dos

tendencias, sembradas por su madre y padre, respectivamente: “un sincero deseo de creer algo dogmático y definitivo” (561) y “una fuerte resistencia a someterse particularmente a los dogmas católicos” (561). La naturalización del sistema de valores del cristianismo católico en la mente y las costumbres de los neogranadinos lo llevó a tomar conciencia de la imposibilidad de vivir en una sociedad laica, liberada de todo tipo de explicaciones religiosas, esencialistas, en un mundo desmitificado.

Historia de una alma, en ese orden de ideas, es un relato en el que se evidencian las contradicciones históricas de su momento de escritura. Para Samper la mayoría de los ciudadanos de los Estados Unidos de Colombia no estaba preparada para romper con las tradiciones hispánico-católicas: de ahí su insistencia en calificar como “excesivas” (175) las iniciativas secularizantes del liberalismo; de señalar la “frivolidad y la impaciencia” (226) de la juventud liberal. Incluso, al hablar de sus primeras actuaciones como abogado, no duda en decir que tenía la cabeza “llena del humo del liberalismo exagerado” (247) y de calificar de “apetito desordenado de reformas” (286) los proyectos sociales emprendidos desde 1853 en adelante. En el fondo, Samper tuvo la certeza de que la revolución y las reformas liberales no alcanzaron a modernizar el *ethos* de los colombianos de entonces.

En el ya aludido retiro de Samper en 1864 de la vida pública se vislumbra una actitud inconforme con la realidad social construida por el triunfo del mosquerismo en 1861 y por la expedición de la constitución de Rionegro: “Ninguna responsabilidad pesa sobre mí pues ni participé en la revolución de 1860, que explícitamente condené muchas veces en Europa, ni aprobé mucha parte de la Constitución del 63” (*Historia de una alma* 402). En confrontación con su presente, en una típica actitud romántica, Samper decidió abandonar los negocios públicos para volcarse de lleno en su interioridad. El abandono de su cargo legislativo serenó su ánimo y lo llevó a sentir “un desdén íntimo por casi todo lo que se relacionaba con los asuntos públicos” (*Mi conversión religiosa* 97). La distancia ganada con el alejamiento de la palestra le dejó ver que “la parte sólida de la vida (...) estaba en el hogar doméstico, esto es en los afectos, deberes y fruiciones que se vinculan a la familia” (*Mi conversión religiosa* 97). El romanticismo, como indica Padilla, no solo significa “una tendencia literaria con sus clichés y arquetipos, sino, y ante todo, una reacción (...) que expresa una experiencia o actitud ante el mundo, ante la vida” (Padilla, 2016: 49, 50). Samper reaccionó ante el caos generado por la intención secularizante de las reformas liberales

de la Constitución de 1863: se refugió en su familia, en los asuntos de su interioridad. Al hacerlo, enfrentó los fantasmas de un dilema ya vivido en su casa paterna. Juzgó su presente como insatisfactorio por lo cual volvió su mirada a un pasado idealizado, en otra distintiva actitud romántica: “Lo que sé es que hoy día para gozar de ciertas cosas buenas hay que retroceder mucho con la imaginación y la memoria, y buscarlas entre las profundidades de un pasado cubierto de tinieblas” (*Historia de una alma* 107).

Las ideas de su liberalismo resultaron insuficientes para sortear los escollos de sus dramas íntimos. Según confiesa: “La propia experiencia [le] había probado que no era posible resolver el problema de [su] vida futura con ninguno de los sistemas filosóficos preconizados por los libres pensadores” (561). La precariedad de los sistemas secularizantes le impidieron, por otro lado, entablar una comunión plena con sus hijas, con su esposa y con su madre. La dificultad de la plena armonía contrista su conciencia:

Mi esposa poseía mi alma, y yo era dueño de la suya, y nuestras almas armonizaban en el culto por la belleza, por su patriotismo y por sus esfuerzos por adquirir luz en todos los sentidos; **y sin embargo, faltaba entre los dos la comunidad en la cosa más elemental** de la vida: en las relaciones de nuestras almas con la Divinidad. Yo idolatraba a mis hijitas, que eran mi mayor encanto y mi más poderoso estímulo para todo esfuerzo; **y sin embargo, llegaría un tiempo en que ellas, al crecer y tener conciencia religiosa, no estarían en comunidad de creencias y culto conmigo (...)** Yo adoraba a mi madre, de quien había recibido como herencia una fe, **y sin embargo, había entre los dos un abismo de sentimiento y de esperanza** (*Historia de una alma* 559).

Para entender el fenómeno de la conversión de Samper conviene revisar la creencia naturalizada en la Nueva Granada de su tiempo que concibe el modelo de familia tradicional como el núcleo de la sociedad. En *Mi conversión religiosa*, Samper abordó de frente el asunto de la disonancia entre sus ideas y el modelo cristiano de familia aceptado por los neogranadinos. En ese texto, al ponerse como ejemplo, Samper buscó demostrar la incompatibilidad del pensamiento del radicalismo anticlerical con el espíritu nacional, representado, en este caso, en la plena comunión familiar. El Samper narrador hace que el Samper personaje se hunda a finales de 1864 en un mar de contradicciones:

Me asaltó una reflexión llena de terribles interrogaciones ¿Había en mi modo de ser intelectual o psicológico los elementos necesarios para asegurar, en cuanto de mí dependiese, la entera tranquilidad de mi hogar doméstico, así como para contribuir eficazmente, junto con mi esposa, a proporcionar a mis hijas una educación sana, sólida y propia para que adquiriesen la mayor suma posible de virtud, y por tanto, de felicidad? (*Mi conversión religiosa* 98 [Énfasis mío]).

A lo largo del texto Samper se encarga de contestar negativamente esta pregunta. Para él las convicciones del golgotismo menoscababan una idea de familia cimentada sobre las tradiciones católicas. Además, el autobiógrafo señala que al examinar su vida encuentra que lo bueno que en ella hay es el resultado del germen de la fe: “¿De qué me han servido hasta ahora la duda y la incredulidad, si cuando he hecho algo bueno me ha movido siempre el entusiasmo de la fe en el bien?” (*Mi conversión religiosa* 99). Para él, ni la duda ni la incredulidad le habían ayudado a resolver los problemas existenciales que en su alma se formaron al regresar de Europa y encontrar un país en plena crisis institucional luego de aplicar los decretos de Tuición, desamortización y demás proyectos liberales. Luego de ver en el Viejo mundo la estabilidad de algunas naciones y de adjudicársela a la religión (*Historia de una alma* 562), era imposible que no compárese la suerte de su patria al promover medidas contra la Iglesia Católica.

Es, de nuevo, una escena doméstica de la que Samper se vale para abordar el momento crítico previo a su conversión. La turbación y la profunda impresión provocadas por el inocente suceso son las que, en el relato, lo llevan a tomar la decisión de enfrentarse a sus ideas con una lectura metódica de libros espirituales. La anécdota, doméstica pero muy ilustrativa, es la siguiente:

Pero un incidente de familia, tan sencillo como inevitable, **augmentó mi turbación y me impresionó profundamente**. Un domingo, al dar un beso a cada una de mis dos hijas mayores (de las cuatro que entonces tenía) Bertilda y Carolina, las dije, viendo que mi esposa las aguardaba para irse a misa: “Vamos, hijitas; busquen pronto las mantillas para acompañar a su mamá.”

Bertilda, que era muy perspicaz, y que desde muy niña había mostrado suma afición al estudio, me hizo sucesivamente y de improviso, con todo el candor de la inocencia, tres preguntas (las recuerdo muy bien) que me **pusieron en grande aprieto**:

¿Por qué no va mamá a misa? [La madre de Soledad Acosta]

Porque ella es protestante, contesté.

¿Protestante? ¿Qué es eso?

Es el nombre de las personas que pertenecen a una Iglesia distinta a la de tu mamá.

Quedose la niña pensativa por un momento, y luego repuso:

Y tú, papá ¿por qué no vas a la iglesia, si la misa es buena para mamá y para nosotras?

No supe qué responder, y evadí la continuación del infantil interrogatorio. Sin saberlo, mi hija Bertilda, que después ha sido ardientemente piadosa (sin perjuicio de leer mucho y cultivar la poesía), **me obligó a tratar de resolver el gran problema del alma** (*Mi conversión religiosa* 99-100 [Énfasis mío]).

Son las cosas cotidianas de la vida las que llevan a Samper, al menos según el relato autobiográfico, a poner en cuestión sus ideas políticas y religiosas. La ruptura ocasionada en el matrimonio Samper Acosta por la divergencia ideológica de los cónyuges se convierte en metáfora de la situación del momento histórico propiciada por los intentos de secularización en el seno de la

vida nacional neogranadina. El drama nacional se transpone en el plano íntimo: sin duda se trata de una metáfora para significar la crisis de conciencia que vive no solo Samper, sino también el neogranadino promedio de la época. Samper encuentra la situación insostenible; su incredulidad le impidió gozar a plenitud de los beneficios del modelo de familia católica, naturalizado en su tiempo por las tradiciones y la educación:

Yo amaba a mi esposa con todo el entusiasmo, toda la ternura y todas las ilusiones del amor, y sentía verdadera pena cada vez que consideraba **la profunda divergencia que había entre sus creencias religiosas y mi incredulidad** (...) Además, ¿no había una contradicción entre la apasionada ternura con que yo amaba a Soledad, y la especie de divorcio que alejaba nuestras almas de un principio común? (...) **Si la religión es la primera y más esencial noción del toda alma, la más decisiva de las adquisiciones que la elevan, impulsan y alimentan, claro es que al faltar entre esposos una religión común** –principio fundamental de moralidad, de amor, de esperanza y sacrificio– **falta el primer elemento de indisoluble unión y reciprocidad en la consagración conyugal. Todo esto fue decisivo para mí** (*Mi conversión religiosa* 100 [Énfasis mío]).

A diferencia de las posturas políticas juveniles de Samper, comentadas en este capítulo, donde la atención del autor se centra en los asuntos públicos, en las de su madurez la cuestión religiosa se presenta, al menos en su proyecto autobiográfico, como un problema de la intimidad, de conciencia individual. El problema político se convierte en un drama íntimo. Esto llevó al autor-personaje a poner en duda sus nociones de mundo por la aparente incompatibilidad de estas con las tradiciones familiares. Como se ha podido percibir en los fragmentos citados de *Historia de una alma* y de *Mi conversión religiosa*, son las discrepancias vividas en el seno doméstico las que el autor presenta como las responsables de llevarlo, a pesar de sus prevenciones, al redil del catolicismo y a las prácticas externas del culto litúrgico.

Al hacerlo, Samper reveló que la crisis social de las reformas secularizantes de los liberales no se limitaron a ser disputas partidistas sino que incidieron de manera profunda en la cosmovisión de los neogranadinos de la época, en su estabilidad psicosocial. El recorrido intelectual de Samper nos permite ver la manera en que un sujeto entra en crisis en el momento en el que sus ideas chocan con las representaciones mentales de su sociedad. Al final, al centrar el foco en los terrenos personales, Samper pretende demostrar que el pensamiento del radicalismo liberal era ajeno a la esencia del alma nacional y por lo tanto provocaba un malestar cultural que se manifestó tanto en las contiendas bélicas como en las luchas interiores de los sujetos históricos.

La escritura autobiográfica de Samper está íntimamente comprometida con las discusiones sociales y políticas de su tiempo. El tránsito de las filas liberales a las conservadoras lo hizo un

personaje incómodo para ambos bandos. Siempre sometido a la sospecha, Samper en la actualidad ocupa un precario lugar en el canon nacional: salvo *Historia de una alma* y algunos textos políticos, ninguna de sus obras tiene más de dos reediciones. Los estudios académicos han convertido a *Historia de una alma* en una fuente de datos, soslayando su alto grado de subjetividad y la crisis de la conciencia que revela su lectura. Acudir a sus páginas hoy le abre al lector la puerta de la intimidad de un hombre público del siglo XIX, con un agudo sentido histórico, convencido de haber sorteado las tormentas de la incredulidad al llegar al puerto del catolicismo, meta señalada por su madre en la primera anécdota referida en el libro y por su esposa y familia en la segunda parte.

3. *Historia de una alma* y las reformas educativas en la Nueva Granada (1825-1853): José María Samper y las contingencias históricas

Como ya se dijo, *Historia de una alma* es, como toda autobiografía, un relato retrospectivo en el que un sujeto histórico –el autor– pretende dar cuenta de su recorrido social, de la formación de su personalidad, de la imbricación de su microhistoria con la macrohistoria del país, entre otras cosas. Es, en otras palabras, un género literario de autodefinición. Por ello, José María Samper decidió incluir en su obra todas aquellas cosas que lo llevaron a ser como fue, como a sí mismo se vio. Además de relatar los eventos políticos y los hechos sociales importantes en el quehacer público de la segunda generación republicana, *Historia de una alma*, por ser el resultado de una aguda consciencia histórica, incluye en sus páginas una explicación y una evaluación de las ideas y movimientos que condicionaron medio siglo de vida política en el Estado de la Nueva Granada. Samper se entendió como hijo de su tiempo y supo que sus ideas liberales juveniles provenían de una época concreta de la historia colombiana, que fueron el fruto de una discusión empezada antes de su nacimiento: la incidencia en la nueva república de los sistemas filosóficos modernos, la mayoría ajenos a la órbita hispánica. De ahí la importancia concedida en *Historia de una alma* a las reformas educativas neogranadinas bajo los sistemas santanderista y ospinista, semilleros de las ideologías que dieron soporte a las discusiones políticas y socioculturales a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX.

Las ideas y los movimientos sociales no surgen de la nada ni explotan de manera espontánea: todos ellos nacen de corrientes subterráneas que la mayoría de las veces se dan en los ámbitos educativos. Esta premisa orientó el relato que Samper hizo en su autobiografía del surgimiento del radicalismo liberal: de hecho, según se configura la narración, el nacimiento del liberalismo radical colombiano coincide con su incursión en la vida pública. Al hacer un paralelo entre su vida personal y la historia del país, Samper se pregunta ¿Por qué una generación entera de hijos de comerciantes y propietarios rurales abrazó con énfasis las ideas más avanzadas de su tiempo? Samper encontró la respuesta en el sistema educativo universitario: su generación fue como fue en reacción al tipo de instrucción universitaria que en Colombia se dio entre 1843 y 1853. Si bien en el hogar paterno se depositaron en él las semillas de la fe católica y del liberalismo –paradoja que ya se trató antes– fue en la Universidad de Bogotá donde su cabeza se llenó, según sus propias palabras, “del humo del liberalismo exagerado” (Samper, *Historia de una alma* 247).

Las universidades colombianas, sometidas al plan de Ospina y con el recuerdo del de Santander, formaron a la hornada de ciudadanos que se debatió entre dos axiologías contrapuestas: hombres puestos en la encrucijada de sus ideas y las tradiciones familiares y sociales. En un artículo de 1842, José Eusebio Caro señaló esa paradoja histórica en la educación intelectual de los colombianos de entonces: en sus hogares recibían el ejemplo familiar de las prácticas religiosas mientras en las universidades se les enseñaba la doctrina secularizante de Bentham. Para José Eusebio Caro no había posibilidad de armonizar ambas influencias: o se aceptaban las tradiciones familiares o se adoptaba una corriente foránea de pensamiento. Para él, la juventud educada en el plan de Santander –bajo el cual Caro se formó– fue empujada al error de “abandonar los hábitos cristianos” (*Sobre el principio utilitario* 86).

Antes de discurrir alrededor del discurso narrativo que Samper tejió al respecto de la educación universitaria de la época, vale la pena hacer de paso unas anotaciones sobre el contexto argumentativo e histórico de la discusión y señalar dos actitudes permanentes a lo largo del siglo XIX colombiano: la aceptación o el rechazo de sistemas axiológicos modernos, antitéticos al *ethos* impuesto en la Colonia. En consecuencia, resulta muy reveladora la actitud de ambos bandos frente a la obra de un autor extranjero: Jeremías Bentham.

La independencia de la Nueva Granada desencadenó una crisis en todas las instituciones nacionales. Aquello que en la Colonia hizo parte de las representaciones mentales –los imaginarios de identidad y de poder público, los oficios y profesiones aceptables, las tradiciones y prácticas sociales– fue puesto en cuestión al momento de la ruptura con España. Por ello, desde muy temprano, las clases dirigentes decidieron dotar al país de un sistema de instrucción pública a la altura del mundo moderno: “Durante los primeros años de la República se dictaron normas con las que se pretendió estructurar el nuevo modelo educativo en el país. Dichas normas se enfocaron en todos los aspectos de la educación: desde lo administrativo y procedimental, hasta los contenidos, autores prescritos y métodos de enseñanza” (Martínez 297). Desde luego, la discusión al respecto del tipo de educación y, por consiguiente, del tipo de ciudadano que el país necesitaba no dejó de ser traumática. Como veremos más adelante, casi que a la par de los cambios propuestos en la educación, se presentó la reacción a ellos.

John Lane Young, después de estudiar los esfuerzos estatales de los gobiernos de la Nueva Granada para lograr que las universidades contribuyeran al proceso de modernización del país, no

ocultó su asombro al encontrar que una nación “en los remotos Andes” gestara una reforma universitaria como no la había en países de Europa, salvo Alemania (Young 13). En ese sentido, “La Nueva Granada anticipó el papel que la educación superior había llegado a desempeñar en la vida de los países desarrollados (...) y fue la primera nación independiente del Nuevo Mundo que asumió seriamente la reforma de la educación superior” (Young 13). Entre 1820 y 1850, en Colombia se dieron debates alrededor del modelo de instrucción pública que se debía implementar y, además, sobre las nociones que debían estar presentes en el universo mental de los neogranadinos. En un trabajo pionero sobre el tema, Evelyn J.G. Ahern señala que los mandatos de Santander buscaron “preparar a los jóvenes para vivir bajo un nuevo tipo de gobierno”, por lo cual consideraron necesario “borrar la vieja filosofía colonial de las escuelas” (12)³⁶. Ello, por supuesto, llevó a inculcar en la juventud que “todos las profesiones y oficios eran dignos” y, en la medida que se aspiraba al progreso, se hizo necesaria la instrucción de los neogranadinos en los derechos y los deberes de ciudadanos (Ahern 12). No obstante, reformar la educación implicó, de nuevo, enfrentar a la Iglesia, encargada de ella en virtud del patronato republicano³⁷.

Las primeras intervenciones de la república en los asuntos educativos afectaron en grado menor las finanzas del clero. En 1821, el congreso de Cúcuta ordenó que los conventos que no contaran con más de ocho sacerdotes o monjas se suprimieran con el fin de destinar sus recursos e instalaciones en beneficio de las escuelas públicas. Esto se hizo para dar efectividad al decreto de Santander que ordenaba la creación de una escuela pública en toda comunidad con más de treinta familias. Por lo anterior, Ahern considera a Santander como el “fundador de la educación pública en la Gran Colombia” (13).

Son las reformas adelantadas por Santander entre 1825 y 1826 las que, en palabras de Ahern, “desatan una polémica destinada a durar más allá de [la muerte del prócer]” (21). En efecto, la cuestión religiosa se manifestó en el odio visceral de los liberales a los miembros de la Compañía de Jesús (la cuestión jesuita) y en la no menos visceral animadversión de los conservadores a las teorías de Jeremías Bentham (la querrela benthamista). En ambas facciones militó Samper en

³⁶ El trabajo de Ahern data de 1947. Hasta 1991 fue traducido al castellano.

³⁷ El patronato, en líneas generales, fue una institución por la cual la Santa Sede concedió al poder temporal ciertas prerrogativas en el funcionamiento de los asuntos eclesiásticos locales: “nombramientos de eclesiásticos; erección, fundación y administración de divisiones eclesiásticas como diócesis; el manejo y arreglo de las rentas eclesiásticas; la vigilancia de las bulas expedidas por el pontífice, entre otras” (Cortés Guerrero, *Las discusiones sobre el patronato en Colombia en el siglo XIX* 106).

distintos momentos de su vida: en su temprana juventud publicó en *La Noche* una serie de artículos dirigida contra los jesuitas (Samper, *Historia de una alma* 216). La intención de Ospina de traer a esta orden religiosa al país encendió en la opinión nacional una “pasión que a poco se apoderó de todos los ánimos, así en favor como en contra de la Compañía de Jesús, que en breve hombres y mujeres, ancianos y niños nos distinguíamos más por los calificativos de jesuita y antijesuita, que por los de retrógrados y progresistas, o ministeriales y opositores” (*Historia de una alma* 217). Por su parte, en la madurez, Samper cambió de bando y fue un acérrimo opositor a la enseñanza del benthamismo en las universidades colombianas.

Santander ordenó en 1825 que en todos los colegios y universidades de la Gran Colombia se enseñara el derecho según *Los principios de la legislación universal*, de Bentham. Además del inglés, en el plan de estudios de Santander había otros dos autores incluidos en el Índice de los libros prohibidos: de Tracy y Joan Heineccius (Young 103). Al hacer en 1872 un balance del resultado de las ideas de Bentham en la juventud colombiana, Miguel Antonio Caro las presenta como importadas e impuestas por “Santander, Azuero y Rojas” (*Bastiat y Bentham* 184), como un sistema de valores ajeno al alma nacional. Vicente Azuero, en un texto publicado casi sesenta años antes del de Caro, indicó otra cosa: “Los tratados de legislación de Bentham hacían ya el objeto de los estudios y las meditaciones secretas de los Camilo Torres, los Camachos, los Pombo y de otros ilustres mártires y primeros fundadores de la Independencia” (Azuero 236). Es decir, según Azuero, las obras de Bentham hicieron parte del universo mental e ideológico de los fundadores de la patria y, por lo mismo, no podían ser extrañas a su espíritu.

En todo caso, la reacción de los tradicionalistas insistió desde un principio en el carácter nocivo del estudio de las obras de Bentham: vieron los conservadores con claridad lo mismo que los liberales: adoptar las ideas de Bentham y del resto de los pensadores ingleses y franceses de la modernidad implicaba cortar el cordón umbilical entre la Nueva Granada y la metrópoli colonial. Bentham, en síntesis, fue la excusa esgrimida para atacar o defender la necesidad de la ruptura ideológica con las tradiciones y las visiones de mundo hispánicas. En 1826, Vicente Azuero redactó un folleto en defensa de las ideas de Bentham denostadas en el púlpito por el presbítero Francisco Margallo. Al enterarse de los dicerios lanzados por Margallo contra él y contra el Colegio San Bartolomé por propalar las ideas jurídicas del inglés, Azuero escribió con encendida indignación:

Desengañémonos: si se hubiese de estar a las decisiones dogmáticas de estos enemigos de las luces, no quedaría libros por donde dirigir la enseñanza de la juventud; reprobando estos insensatos la libertad como una herejía, la República como una impiedad, la independencia como un crimen de rebelión, la tolerancia como un atentado contra la religión, la limitación del poder eclesiástico a solo lo espiritual como un cisma, no hay publicista alguno que en su concepto no debiera ser devorado por las llamas (240).

La diatriba del Padre Margallo y la apología de Azuero se dan en el contexto del acercamiento de la Nueva Granada al universo de las influencias británicas y francesas y su equivalente alejamiento de las hispánicas. Adoptar el utilitarismo implicó divorciarse del espíritu español al romper con los sentimientos nobiliarios de honor e hidalguía y con las nociones religiosas de caridad y salvación ultraterrena, núcleo de la concepción ibérica del mundo. El benthamismo reemplazó esta escala de valores con una radicalmente distinta, basada en ideales comerciales, burgueses, pragmáticos y racionalistas. Leer a Bentham, según Young, llevaba a percibir “tensiones inevitables entre su concepción del mundo [una concepción moderna] y la de una sociedad religiosa y autoritaria. El principio de utilidad pertenecía a la tradición naturalista e invitaba a los hombres a decidir sobre los problemas del bien y del mal sin consultar las Sagradas Escrituras” (Young 105). Para Ahern, “Bentham representó una fuerte reacción a la escolástica y las ideas coloniales” (22).

Las teorías de legislación de Bentham fueron la primera concepción de Estado que se propaló en Colombia de manera oficial una vez se produjo el completo rompimiento con España. Bentham, además, según Jaramillo Uribe, “brindaba un código ético de virtudes burguesas, también racionales, que se acomodaba muy bien a los impulsos e intereses de una clase formada por abogados, comerciantes y hombres de ciudad” (123). Las críticas neogranadinas a Bentham lo señalaban como el responsable del “sensualismo” de los jóvenes de la época. En *Historia de una alma*, Samper recogerá este cliché para hacerlo parte de su discurso: “Aquella juventud había sido más o menos revolucionaria, desde 1828 hasta 1841, y no poco la habían inclinado hacia el sensualismo las enseñanzas de legislación dictadas según los textos de Jeremías Bentham” (*Historia de una alma* 166)³⁸. En 1872, Marco Fidel Suarez, siguiendo el ejemplo de José Eusebio Caro, se encargó de recordarle a la opinión pública que “el sistema utilitarista es enteramente contrario a la doctrina evangélica (...) [pues] tiene por base un error garrafal de lógica (...) supone

³⁸ Esta corriente antibenthamista se lee en varios opúsculos: *El benthamismo a la luz de la razón* (1836), de José Manuel Restrepo; *Cartas sobre filosofía moral* (1868), de Ricardo de la Parra; *Las sirenas* (sf), de José Joaquín Ortiz. También sobresalen en este campo los textos de José Eusebio y Miguel Antonio Caro.

que el placer es el fin natural del hombre, y en este supuesto establece como bueno todo que conduzca a él” (196-197). Incluso en el bando liberal, la aceptación de las tesis del inglés no era general: Joaquín Mosquera, rector de la Universidad de Popayán, le escribió a Santander: “Bentham tiene muchos errores graves” (Young 106).

Un momento de quiebre en la historia de las ideas de la Nueva Granada ocurrió la noche 25 de septiembre de 1828 –conocida en la historia oficial como la *infausta noche septembrina*–, en la que un grupo de ciudadanos ingresó a la fuerza a la casa de Bolívar e intentó asesinarlo. Entre los asaltantes hubo varios estudiantes del San Bartolomé. Una vez conjurada la crisis, los enemigos de Santander atribuyeron el hecho a la influencia de Bentham, por lo cual su lectura fue prohibida en instituciones públicas³⁹. Al respecto escribió José Manuel Restrepo, a la sazón miembro del gobierno de Bolívar:

Su Excelencia [Bolívar] meditando filosóficamente el plan de estudios ha creído hallar el origen del mal en las ciencias políticas que se han enseñado a los estudiantes al principiar la carrera de facultad mayor, cuando **todavía no tienen el juicio bastante para hacer a los principios modificaciones que exigen las circunstancias peculiares a cada nación. El mal ha crecido también sobremanera por los autores que se escogían para el estudio de los principios de legislación, como Bentham** y otros (*Sin título* 55-56 [Énfasis mío]).

Como se ve, las élites letradas nacionales, con mucha intuición, solían buscar el origen de los “males” sociales en la educación. Luego de la muerte de Bolívar en Santa Marta, de la disolución de la Gran Colombia y del regreso de Santander del exilio, se instauraron de nuevo las obras de Bentham en el plan de estudios universitarios. No fue hasta el gobierno de Herrán en 1842 que los autores propuestos por Santander se dejan de lado para adoptar el plan de instrucción trazado por Mariano Ospina Rodríguez, fundador, junto a José Eusebio Caro, del partido conservador. La formación profesional de José María Samper se dio en el momento en que un plan le dejó su lugar al otro.

En *Historia de una alma*, Samper se da a la tarea de dejar rastros de los diferentes momentos de su travesía intelectual. De esa manera, deja constancia de sus primeros tiempos en la escuela primaria en la cual aprendió, después de tres años, “el saber leer, el conocimiento de la doctrina cristiana, algo de historia sagrada y de aritmética, un medio barniz de urbanidad teórica, nociones muy elementales de gramática, no pocos verdugones” (*Historia de una alma* 108). A pesar de los

³⁹ Aher considera curioso el hecho pues Bolívar y Bentham intercambiaron varias cartas en 1827 (33).

esfuerzos de Santander por extender la educación primaria a todo el país, para lo cual promovió el sistema lancasteriano de educación, según datos aportados por Ahern, en Colombia había alrededor de 1050 escuelas a finales de su mandato (36). En la mayoría se apelaba a la educación memorística y al uso del castigo como herramienta pedagógica. El lema educacionista de esos años fue, como lo recuerda en sus memorias Aquileo Parra, “la letra con sangre entra, y la labor con dolor” (25). Según el presidente radical, uno de los principales adversarios de Samper a finales de los setenta, esta práctica fue la “mejor calculada para degradar y envilecer el carácter del niño, matando en flor todo sentimiento de dignidad personal” (Parra 25). Al hablar de la enseñanza del latín que recibió en Bogotá, Samper hace un balance negativo del método pedagógico pues este “consistía en meterle a uno en la cabeza, de memoria, unas cuantas reglas de declinación y conjugación, escritas en latín (que los alumnos repetíamos sin conocer en manera alguna su sentido” (*Historia de una alma* 120).

En las escuelas y en los colegios se enseñaban los preceptos de la religión católica. Matriculado en Bogotá en la escuela de José Manuel Groot, Samper recuerda que el “capítulo de religión era sostenido con particular esmero en el colegio (...) Los domingos oíamos allí mismo la misa” (*Historia de una alma* 121). Este es un dato no menor que contradice la acusación de los tradicionalistas sobre la supuesta impiedad del plan educativo santanderista. Si la cantidad de estudiantes de las escuelas y los colegios era pequeña, la de aquellos que ingresaban a los estudios superiores era minúscula. Por lo tanto, así los universitarios estuvieran expuestos a doctrinas contrarias al catolicismo, el grueso de la población seguía estando bajo la batuta de los clérigos.

La muerte de Santander y el ascenso a la presidencia del general Herrán marcan el final de la vigencia del plan educativo del “Hombre de las leyes”. Con la reforma educativa planeada por Ospina la instrucción pública da un vuelco. Para Samper, hasta el momento de la redacción de la autobiografía, había habido tres sistemas educativos, tres épocas fácilmente diferenciables: “La de las Universidades libres, de 1826 a 1842; La de las Universidades sujetas a extensos estudios y rigurosa disciplina, de 1843 a 1851 o 1852; y la de los colegios libres, públicos y privados, coincidiendo con la abolición completa de las universidades y los grados académicos” (*Historia de una alma* 171). En su evaluación, los dos primeros momentos tienen luces y sombras, destacándose sobre todo el segundo. Sin embargo, no ahorra críticas al sistema instaurado por el radicalismo. La mejor manera que encuentra Samper para examinar los momentos educativos es poniendo la lupa

sobre el tipo de ciudadanos que cada uno le entregó a la patria: de aquí, apelando al gesto costumbrista, Samper deduce algunos tipos sociales. De allí el fresco que hace en el acápite XVI de la primera parte de *Historia de una alma*, intitulado “La Universidad en 1843”. Echando mano de elementos costumbristas, se dedica a repasar la vida en las aulas en sus distintos momentos:

En la primera época florecieron el cachifo, el patán y el joven liberal más o menos revolucionario. En la segunda se formaron en las Universidades, particularmente en la de Bogotá, el cachaco elegante (muy diferente del primitivo cachaco caparota de Santafé), el literato imberbe, el poeta romántico a la Zorrilla, el publicista precoz, el abogado filósofo, el orador impetuoso, el radical doctrinario, el reformador intrépido, esclavo de la lógica de los principios. La tercera época ha producido... ¿qué? Muchos pedantes afrancesados; ha producido la figura almibarada del pepito, especie de *petit monsieur* de la tierra (*Historia de una alma* 171-172)⁴⁰.

Una de las paradojas de la historia colombiana consiste en que la primera camada de los radicales liberales se formó en las aulas de clases mientras estuvo en vigencia el plan de Ospina, el mismo que ellos cambiaron por uno que Samper juzgó fruto de la exageración doctrinaria.

El plan de estudios de Santander representó en la práctica “el control nacional de la educación superior, el monopolio universitario de la capacitación profesional, los altos niveles académicos, un currículo moderno y una cierta libertad académica” (Young 41). En lo programático tuvo numerosos puntos de encuentro con el de Ospina: ambos quisieron en vano, por ejemplo, fomentar la educación científica y concederle a las tres universidades reconocidas (la de Bogotá, Cartagena y Popayán) el monopolio de los grados universitarios. En buena medida, como ya se dijo, fueron la cuestión religiosa y la actitud ante las corrientes no hispánicas de la modernidad los linderos entre los partidos políticos y, por ende, entre los dos planes educativos. Salvo en este neurálgico elemento, los conservadores y los liberales llegaron a algunos acuerdos prácticos.

Hacer una evaluación de los sistemas formativos le permite a Samper comprenderse como sujeto histórico, sometido a las contingencias de la historia. Al comparar los resultados de los modelos educativos santanderista y ospinista descubre que parte de las discusiones públicas importantes en la segunda mitad del siglo XIX colombiano tuvieron su origen en las aulas de clases de los claustros universitarios y en el tipo de formación ofrecida por el Estado a los ciudadanos. La tensión de su alma entre el liberalismo y las tradiciones se manifiesta también en las disputas de

⁴⁰ Muchos de estos sujetos sociales serán convertidos por la literatura del momento en personajes típicos del acervo de los cuadros de costumbres y las novelas de costumbres. Véase, a manera de ejemplo, el compendio *Museo de cuadro de costumbres*.

dos maneras de concebir el papel de los ciudadanos en la vida social y política. Al respecto dice lo siguiente: “Puedo decir que mi alma se hallaba en estado plástico, dispuesta a impresionarse y modificarse conforme al movimiento y a la dirección que se le imprimiera. Los cuatro años de vida universitaria decidieron en gran parte de mi suerte” (*Historia de una alma* 166). A lo largo del discurso autobiográfico Samper señala que son, en efecto, los extremismos los responsables de las nuevas posiciones radicales: de esa manera es el ambiente intelectual de su época juvenil, las presiones sociales del modelo educativo restrictivo, los causantes de su militancia liberal.

Samper tuvo una visión favorable de ambos sistemas de instrucción, más del de Ospina, por supuesto. Le reconoce al de Santander que “era mucho más liberal que el del doctor Ospina, para el estudiante pobre y escaso de buenas relaciones” (*Historia de una alma* 170). Antes de la reforma de Ospina el país tenía un sistema universitario casi completamente gratuito: “Santander estipuló que los estudiantes demasiado pobres no pagaran ningún derecho de graduación” (Young 131). Esto permitió que en las aulas universitarias se dieran cita *los cachifos* y *los patanes*, dos especímenes del estudiantado a los que Samper les dedicó varias páginas en *Historia de una alma*. El primero adquiere su nombre del que se le daba a los primeros estudios de latinidad (*cachifa*) (*Historia de una alma* 172). Por la descripción que de él se hace se llega a la conclusión que hacía parte de la clase media de las provincias o de la capital. *El cachifo* tenía dos destinos: convertirse en *patán* o en *cachaco*. *El patán* es, en líneas generales, aquel alumno en el que la educación no cumplió su cometido (174). *El cachaco*, por su parte, era el escalón intermedio entre el estudiante y el profesional distinguido (174). Detrás de esta curiosa taxonomía, Samper le permite al lector intuir la relativa libertad que propiciaba el plan de Santander y ver cómo en las aulas se daban cita aquello que en términos de hoy sería llamado la clase media nacional. No obstante el sentido democrático que le imprime a su autobiografía, todavía persiste en Samper una mirada señorial del mundo. Ello explica, en buena medida, sus permanentes alusiones a su estirpe y el relativo desprecio con el que retrata a ciertos sujetos de las clases populares.

La mirada sociológica de Samper le permite señalar algunos rasgos de los planes educativos santanderista y ospinista que incidieron de manera decisiva en el tipo de ciudadanos que la patria neogranadina formó durante el periodo mencionado. Ambos, en la opinión de Samper, cayeron en los extremos: el uno en el de la excesiva libertad mientras el otro en el del férreo control. Samper deja en claro que los planes educativos respondieron al espíritu de los partidos. Así, de nuevo, la

educación le sirve de pretexto para enjuiciar el presente político e indicar las virtudes del liberalismo y del conservatismo. El plan de Santander, al promover la gratuidad en la educación, le abrió las puertas de las universidades a muchos colombianos que luego llegarían a lo más alto de la vida pública nacional: “De las universidades habían salido innumerables patriotas, porque la enseñanza gratuita infundía gratitud hacia la patria benefactora” (*Historia de una alma* 176).

Dichas libertad y diversidad se terminan con el plan de Ospina. Este “demostró su pasión por el detalle y su confianza en la palabra escrita” (Young 53). Cedió a la presión de los antibenthamistas al suprimir del plan obligatorio de estudios la lectura del teórico inglés. Además, prestó mucha atención “a la educación de los modales, a la moralidad de las costumbres y a las nociones y prácticas religiosas” (*Historia de una alma* 170). Sin ser antirreligioso, el de Santander hacía hincapié en otras materias de estudio mientras que el de Ospina sí tenía un fuerte componente religioso. Para reafirmar tal misión, Ospina reemplazó el estudio de las obras de Bentham por el de derecho romano y nombró como rector de la Universidad de Bogotá al párroco Pablo Agustín Calderón. No obstante estas medidas, como ya se dijo, la generación que salió de este plan fue la que capitaneó la Convención de Rionegro de 1863.

En algunos aspectos el Plan ospinista significó un retroceso en la consolidación de las visiones modernas no hispánicas del mundo. Procuró instaurar en los estudiantes un pensamiento sometido a las autoridades y a la tradición, de ahí su hincapié en el aprendizaje del derecho romano y en la severidad de las costumbres. En otras palabras, pretendió volver la mirada a la tradición española. En esa medida, los debates universitarios se pueden entender a la luz de la cuestión española. Para Samper, “el Plan de estudio tendía a producir el hábito de la obediencia pasiva, del espionaje y la delación entre estudiantes (...) de la reglamentación exorbitante y la sujeción de las inteligencias al cartabón de ciertas prescripciones inflexibles” (*Historia de una alma* 170). En otras palabras, el plan ospinista menoscabó el espíritu moderno en la juventud neogranadina al aplicar un método formativo muy similar al escolástico. No obstante, Samper le reconoce haber elevado “el nivel moral y social de la juventud” (*Historia de una alma* 171). Los excesos de dicho plan y los del santanderista llevan a Samper a la conclusión sobre la necesidad de encontrar puntos medios:

Dígase lo que se quiera, la libertad ilimitada es sumamente perniciosa para la educación e instrucción de la juventud: aprender a sufrir, a reprimir sus apetitos y a tener regla y medida en las cosas, es la primera condición de una educación saludable y fecunda; y el espíritu del joven

necesita, para no extraviarse, que haya una autoridad respetable (...) Pero si la libertad excesiva es perniciosa para la juventud, no lo es menos la represión exagerada: esta provoca la rebelión de los instintos generosos del joven, y frecuentemente produce efectos contrarios a los que desean (*Historia de una alma* 171).

Samper conserva el espíritu crítico, propio de sus lecturas juveniles, y concibe el surgimiento del liberalismo radical como el resultado de un régimen opresivo. En el anterior fragmento se perciben las contradicciones históricas de una sociedad que buscó ser moderna sin romper del todo los lazos con la visión del mundo colonial. Como ya se advirtió, Samper da cuerpo en su generación y en sí mismo a las paradojas de su tiempo y de los proyectos nacionales. Al asumirse como producto de la educación recibida, Samper se autodefine: se ubica en la confluencia de dos antagonismos y postula la urgencia de tomar de ambos lo necesario para no caer en los dogmatismos.

En ese periodo había en el país tres profesiones bien vistas por la población: el derecho, la medicina y la teología –las últimas dos solo se podían estudiar en Bogotá–. Samper ingresó al San Bartolomé en 1843 a cursar las asignaturas del plan de Ospina para obtener los títulos de licenciado y doctor en Derecho. Presenta esta elección como el resultado lógico de su temperamento: “Sin vacilar elegí la carrera de jurisprudencia, que armonizaba con mis inclinaciones” (*Historia de una alma* 169). Dicha escogencia permite colegir elementos del talante humano de Samper pues el derecho era sin duda la carrera universitaria más aprestigiada en la clase mercantil y agrícola del momento y la antesala para el ejercicio de la política (Young 130). El Samper autobiógrafo recalca que desde muy joven tuvo consciencia de su inclinaciones por los asuntos públicos.

Los estudios en Bogotá no eran baratos para un estudiante venido de provincia, como fue el caso de Samper. Además de los costos de la matrícula se debían sumar los de sustento y vivienda. Según Samper, el plan de Ospina tuvo tres ideas cardinales:

La primera, sujetar a los alumnos a severa disciplina, así en sus costumbres y moralidad como en sus estudios y adquisición de grados; la segunda, introducir el elemento religioso en la dirección universitaria, completando la instrucción con la **educación**; y la tercera, reorganizar las enseñanzas a manera de que en ellas se introdujesen elementos conservadores (como el estudio del derecho romano, por ejemplo) (...) y al mismo tiempo que se prohibiesen ciertas enseñanzas calificadas de peligrosas por el Gobierno, tales como las de ciencia de la legislación, ciencia constitucional y administrativa y táctica de las asambleas (*Historia de una alma* 167 [Énfasis del autor]).

Este plan de estudios, para Samper, era “un hábil extracto del código de instrucción pública de España, y venía a sustituir un régimen de **excesiva libertad universitaria**” (*Historia de una alma* 169 [Énfasis mío]). Un caso similar acaece en España: al presentar el progreso de la Ilustración asociado al regicidio, la Revolución francesa confirmó los temores de los conservadores españoles. Estos propiciaron en 1794 la supresión del estudio de Leyes Naturales y la Teoría de Contratos. En otras palabras, se pasó de una educación de tintes progresistas a una conservadora. Los estudiantes españoles, como luego lo hicieron los neogranadinos, reaccionaron a la prohibición leyendo con mayor interés a los autores prohibidos (Young 18). En efecto, Samper, al comentar los tres objetivos de Ospina, sostiene que la prohibición del estudio de la ciencia de la legislación tuvo un efecto contrario al deseado:

La juventud comprendió que **la querían hacer conservadora o amoldarla de cierto modo, y por espíritu de contradicción se volvió toda liberal** e incrédula (...) Despertándose con el estudio del derecho constitucional y administrativo y de toda legislación el espíritu investigador de los alumnos de jurisprudencia, y no habiendo en la Universidad enseñanza alguna de la filosofía del derecho, todos **nos aplicamos como pudimos a estudiar por fuera y como de contrabando estas materias**, y cada cual se formó las ideas que pudo, **sin método ni dirección, resultando de aquí la anarquía y la exageración**. Casi todos caímos en los errores del *Contrato social*, y **al salir de la Universidad fuimos radicales hasta la extravagancia** (*Historia de una alma* 167-168 [Énfasis mío]).

La reacción al Plan conservador de Ospina desvela la concepción histórica que Samper y sus coetáneos le dieron a la educación: esta fue para ellos una institución neurálgica en el tejido social, encargada de modelar a los ciudadanos. Por ello, no asombra que junto al sistema de gobierno y a la cuestión religiosa, la querrela universitaria haya ocupado un lugar central en los debates nacionales del momento. Incluso, no se miente si se señala que la confrontación decimonónica en Colombia puede leerse como el dilema entre dos *ethos*, uno moderno y el otro colonial, uno en armonía con las doctrinas del mundo emergente; el otro anclado en las prácticas coloniales, feudales, nobiliarias. De esa manera, la cuestión religiosa, la del sistema de gobierno y el aparato universitario fueron el resultado de dos antagónicas visiones de mundo, irreconciliables. La carrera de escritor público de Samper comenzó siendo este un mozalbete, estudiante de Derecho. El tema de su primer artículo de prensa fue, y no es ninguna sorpresa, el “Plan de estudios ospinista” (*Historia de una alma* 188). Si el modelo santanderista fue motivo de polémica, el de Ospina no lo fue menos. Cada plan de estudios fue la expresión pedagógica de los sistemas de valores de los partidos enfrentados. Las ideas modernas del derecho y del mundo en el primero; las tradiciones religiosas e hispánicas en el segundo. De esa manera, creo, debe abordarse el asunto y no como la

expresión de pasiones de banderías o de apetitos burocráticos. La Colombia del siglo XIX fue escenario de disputas ideológicas muy profundas, hasta el punto que condicionaron la estabilidad psicosocial de los ciudadanos.

De nuevo, en la medida que busca justificar su conversión, Samper califica como una extravagancia de juventud, motivada por un plan de estudios conservador, su temprana filiación a las ideas del liberalismo radical. La insistencia en presentar al radicalismo gólgota como la consecuencia de la agitación juvenil y del apresurado estudio de teorías ajenas al alma nacional evidencia la mirada regeneradora que el autor tuvo en el momento de la redacción de la autobiografía. Los hallazgos hechos por la juventud de su generación son calificados por Samper como los “más graves errores” (*Historia de una alma* 168). Curiosamente, Samper no dejó de lado la forma de pensar adquirida en esos años: es la observación directa de los fenómenos sociales y la reflexión sobre ellos el camino más seguro para llegar a buenas conclusiones. En *Historia de una alma* y en el resto de sus obras publicadas hasta 1882 este procedimiento mental continúa presente: Samper trató de ofrecer pruebas y no zanjar las discusiones apelando a autoridades infalibles, como sí lo hicieron Miguel Antonio Caro y los demás escritores católicos, para los cuales era ley el refrán latino de “*Roma locuta est, causa finita est* (Ha hablado la Santa Sede, la cuestión está terminada)” (Caro, *Bastiat y Bentham* 186).

¿Por qué en la Nueva Granada se empleó a mediados del siglo XIX un plan de estudios tan similar al ejecutado por los Borbones a finales del XVIII? ¿Qué había en la ciencia constitucional y en el derecho que resultara tan problemático para los conservadores y para la Iglesia católica? Arriesgo aquí una respuesta parcial: una mirada histórica de las instituciones sociales. Los estudiantes neogranadinos que a hurtadillas leyeron estos textos aprendieron que los modelos de gobierno son el resultado de procesos históricos y no entes ahistóricos e inmutables. Esto, por supuesto, les permitió hacer un examen más crítico de las administraciones concretas y saber que las cosas podían cambiar cuando los ciudadanos lo decidieran. Ahora, quienes leían estas obras en las universidades fueron estudiantes de alrededor de quince años, puestos en la disyuntiva entre ese pensamiento moderno y las posiciones ideológicas defendidas por la Iglesia Católica (Ahern 51). A pesar de la meticulosidad conservadora del plan, otro de los elementos que impidió su efectividad fue que en buena medida conservó su puesto la planta docente que llevó a cabo los postulados de

Santander. Samper, por ejemplo, confiesa que siguió a escondidas los consejos de lectura de Ezequiel Rojas, el benthamista más conspicuo del periodo (*Historia de una alma* 170).

El plan de Ospina se diferenció de su antecesor por su rigor a la hora de evaluar a los estudiantes: “Teníamos exámenes semanales, llamados sabatinas, exámenes semestrales en todos los cursos. Exámenes anuales, exámenes para grados” (*Historia de una alma* 170). En ratos hurtados a las lecciones oficiales, Samper, como otros coetáneos, se alimentó de la tradición ilustrada francesa y de la literatura clásica y decimonónica española:

Sin método, poco a poco fui leyendo, a medida que podía procurármelos, muchos de los clásicos españoles, desde los del siglo XV hasta los contemporáneos; mas no tardé en volverme romántico entusiasta, a influjo de las obras de Espronceda y Zorrilla, Bermúdez de Castro, García Tásara y aún el duque de Rivas, el malogrado Larra y García Gutiérrez (...) empezaba a nutrir mi espíritu desordenadamente o sin método, con otras lecturas de muy distintas escuelas. Las obras de Bernardino de Saint-Pierre y Chateaubriand, de Lamartine y A. Dumas, Víctor Hugo y otros escritores franceses fueron enriqueciendo la luz de mi alma (...) volví a leer el Quijote y sucesivamente las Vidas de Plutarco. Pero lo que más me impresionó fue la lectura de las obras de Walter Scott (...) Acaso mi afición a escribir novelas fue engendrada principalmente por las tempranas lecturas de Walter Scott, Víctor Hugo y Dumas (*Historia de una alma* 178).

Al hacer el balance del periodo del plan de Ospina –casi una década- Samper reconoció que este:

Suscitó entre los estudiantes tan poderosa emulación y tan vehemente anhelo por sobresalir, que de San Bartolomé salió, entre 1844 y 1852, una falange numerosísima de poetas y literatos, oradores y publicistas, abogados y médicos muy distinguidos (...) La más brillante de nuestras nuevas generaciones data de aquel tiempo (*Historia de una alma* 175).

Esta apreciación, sin duda, está mediada por la visión favorable que tuvo el autor al momento de la escritura de la inclusión de la religión en los contenidos universitarios, de ser Ospina uno de los adalides del partido conservador, y de ser la aludida generación de Samper. Además, no se puede olvidar que en 1873 Samper se embarcó en la tarea de redactar un manual que reemplazara los textos de Bentham en la enseñanza de derecho –esta empresa que le valió la felicitación de Miguel Antonio Caro–; un manual en el que el sensualismo benthamista era reemplazado por un “método complejo” de búsqueda de la verdad (Samper, *Ciencia de la legislación, discurso preliminar* 205).

La tercera etapa educativa, la liberal radical, fue el resultado de una doctrina llevada a sus últimas consecuencias: la eliminación de los grados universitarios se puede interpretar de una

manera similar a la eliminación de los títulos nobiliarios o del fuero eclesiástico. Dicha decisión pretendió suprimir los beneficios o rangos que iban en contra de la igualdad de los ciudadanos. No obstante, en la práctica esto llevó a la pauperización de la educación en general y, tal como observa Samper, le cerró la puerta de la educación a las clases medias y bajas: “Solo pudieron seguir educándose los hijos de los ricos, quienes llevaron a los colegios los hábitos propios de su aventajada condición social (...) A falta de verdaderos doctores que habían producido las Universidades, de los colegios privados salieron casi exclusivamente bachilleres o doctorcillos a la violeta (*Historia de una alma* 176).

El pepito fue el nuevo espécimen de la *fauna* estudiantil: la descripción que de él hace Samper confirma su postura crítica frente a las influencias francesas en la Nueva Granada. *El pepito* fue un afrancesado a carta cabal, un ser “fastidiado de la vida” (177), superfluo, ajeno al vigor de las tradiciones hispánicas, en síntesis, un aquejado por el “*fin-de-siècle*”. Samper no salva a ninguno de los miembros de esta generación, la misma que después de su conversión lo tildó a él de traidor a la causa liberal:

Si de las universidades públicas habían salido innumerables patriotas, porque la enseñanza gratuita infundía gratitud hacia la patria benefactora, de los colegios privados salieron luego, en vez de ciudadanos, **pisaverdes** que debían su mediana instrucción a la riqueza de sus padres y muchos que no habían educado su carácter en la igualdad democrática de los nobles claustros, donde muchos desheredados de otros tiempos se volvieron hombres eminentes. (*Historia de una alma* 176).

Por salirse del marco de tiempo narrado, Samper no dejó en su autobiografía sus impresiones sobre la fundación de la Universidad Nacional (1867), con la cual tuvo cercanía no solo intelectual sino afectiva: además de ser docente en ella, los dos primeros rectores del claustro fueron cercanos a él. Ezequiel Rojas –que no ejerció el cargo– fue su maestro en el San Bartolomé y Manuel Ancizar contrajo nupcias con su hermana, la poetisa Agripina Samper Agudelo.

Junto al benthamismo, el romanticismo fue la más influyente escuela que tuvo la juventud neogranadina de aquellas calendas. Ahora, mientras el benthamismo, como se ha señalado en estas páginas, ocasionaba fuertes discusiones, el romanticismo a la colombiana, que recogía los tópicos propios del europeo, fue el norte estético de la generación radical de mediados de siglo. Samper dejó un detallado registro de sus lecturas literarias. Al hablar de los versos compuestos de 1844 a 1846 –tiempo en el que vivió en calidad de pensionista en la casa de Salvador Camacho Roldán– afirma que en todos ellos dominaba un “romanticismo zorrillesco que me hacía ver cadáveres entre

las flores, escombros en lo más ameno, tempestades en el tranquilo cuarto de estudiante” (*Historia de una alma* 212). En 1849 da a la imprenta su obra prima, el poemario *Flores marchitas*. Visto con la distancia de treinta años, Samper le achacó los fallos de esos intentos líricos al romanticismo pues lo “asfixiaba, falseando la sencilla manifestación de los sentimientos” (212) llevándole a escribir dislates.

Lo cierto es que la juventud universitaria del decenio de 1840, según Samper, gestó un movimiento literario, novelero y descaminado por carecer “de carácter propio o nacional, es decir de originalidad” (228). La reyerta ideológica entre los sistemas ideológicos ajenos al universo hispánico y los pro-ibéricos también se dio, desde luego, en el campo de influencias literarias:

Dos corrientes, una francesa y otra española, obraban sobre los espíritus: por un lado, las obras de Víctor Hugo y Alejandro Dumas, de Lamartine y Eugenio Sue, movían los ánimos en el sentido de la novela social, de la poesía grandiosa y atrevida y de los estudios de historia política; y esta tendencia era caracterizada por dos obras, a cual más ruidosa y apasionada: la *Historia de los Girondinos*, de Lamartine, y *El judío errante*, novela revolucionaria de Sue (*Historia de una alma* 228).

De la corriente española resalta, de nuevo, las obras de Espronceda y Zorrilla. Bajo este doble pupilaje se agrupa una generación cuyas primeras letras fueron impresas en *El albor literario*, periódico de ínfimo tiraje, precaria circulación y cortísima vida: apenas 8 números en seis meses. A ese grupo pertenecieron Salvador Camacho Roldán, Manuel Pombo, Lázaro María Pérez, Próspero Pereira Gamba, José María Rojas, Scipión García Herreros, Carlos Martín, José Eusebio Ricaurte, Gregorio Gutiérrez G, Antonio María Pradilla y José Caicedo Rojas. La mayoría de ellos son conocidos en la actualidad por su obra política, no así por sus escritos literarios. Tal vez la razón radique en que, como se aludió antes, fueron las élites conservadoras, en especial la de *El Mosaico*, las que se convirtieron en las validadoras del canon nacional. A finales del siglo XIX, Juan de Dios Uribe, en el ensayo polémico *Académicos por la lengua*, denunció que las pasiones partidistas permearon incluso las valoraciones estéticas, por lo cual salvo Jorge Isaccs no había escritores liberales cuya obra recibiera la aprobación de los miembros de la Academia colombiana de la Lengua (*Obras completas de Juan de Dios Uribe* 2013).

Samper mezcla la historia de las reformas universitarias con la de su formación intelectual: revela la forma en la que los sistemas ideológicos con tintes de oficialidad marcaron su alma y la de su generación. El plan de Santander introdujo en las clases letradas una concepción filosófica distante de los presupuestos básicos de la hispanidad. El de Ospina fue la respuesta de la reacción

tradicionista y propició la radicalización del liberalismo en las mentes del grupo de jóvenes que pasaría a la historia con el nombre del Olimpo radical. Samper evaluó ambos sistemas según las categorías doctrinales del presente de la redacción de su autobiografía, por lo cual no asombra que de nuevo dé una muestra de su conversión al encomiar un plan de estudios al que atacó en la prensa en sus años mozos. Lo más significativo del juicio de Samper, como se ha podido ver, es que no examina los planes en abstracto: lo hace poniendo la atención en las generaciones de seres que formaron en ellos. En la perspectiva de Samper, son los ciudadanos instruidos en los respectivos planes el mejor termómetro para conocer la bondad o el perjuicio de dichas empresas educativas.

A modo de conclusión

La lectura minuciosa de *Historia de una alma* me permite señalar que dicha obra dialoga de manera crítica y polémica con el contexto discursivo e histórico de las reformas liberales y de la reacción tradicionalista en Colombia (1834-1881). La vida pública e intelectual de José María Samper fue marcada por las influencias y los conflictos de este periodo. La empresa de la laicización de la sociedad colombiana desató una crisis en las instituciones y en los individuos que la escritura de Samper evalúa de manera consciente y nítida. Emplear el registro de la autobiografía le concedió al autor la licencia de cobijar con el manto de la historia un discurso que pretendió señalar al liberalismo radical como responsable de los desórdenes sociales sufridos en esas crispadas calendas. Disimulado en el relato, Samper propuso una salida al caos general: regresar a las tradiciones religiosas y familiares hispánicas, por ser estas el nervio del alma nacional. Esta propuesta coincide en buena medida con la que por entonces abanderaba Rafael Núñez y que sería el pilar del proceso de la *Regeneración*, patentado en la Constitución de 1886 y en el Concordato de 1887.

En el inicio de este estudio manifesté claramente mi intención de leer *Historia de una alma* no como un *documento*, sino como una *obra* de arte literario, acudiendo a los significados dados por Lanson a estas categorías. La historiografía nacional, quizá por desconocer la naturaleza fronteriza de la escritura autobiográfica entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo estético y lo documental, convirtió la obra de Samper en una fuente de datos. Semejante camino investigativo soslaya las intenciones políticas y axiológicas del autor –que condicionan lo narrado– al asumir que lo dicho en el libro puede ser con poca discusión aceptado como verdadero u objetivo. Mi lectura de *Historia de una alma* me llevó por otra senda y por lo mismo me permitió valorar la obra desde otro punto vista, reconociendo, inicialmente, su dimensión literaria: no se puede desconocer que una autobiografía es un ejercicio literario en el que por el solo hecho de novelizar la experiencia de la vida propia, se establece un equilibrio entre la función estética y la función documental, en este caso, de la vida del personaje que se narra. Si bien una autobiografía no es un texto en el que la función estética sea la dominante como sucede en una obra de ficción (Mukařovský, *Función, norma y valor estéticos como hechos sociales* 132), tampoco es un documento en el sentido estricto del término pues la intención no es dar cuenta de la realidad objetiva, sino de ver cómo ésta afecta la vida de un individuo concreto, real, histórico. Se puede decir que la autobiografía es un escrito

que camufla sus intenciones estéticas y las hace cohabitar con las comunicativas y documentales. La escritura de Samper obedece al sistema de valores aceptado en su madurez, es desde esa óptica que interpreta y reflexiona sobre su recorrido existencial y el de la patria.

Historia de una alma es el relato retrospectivo de la formación de una personalidad y al tiempo un discurso narrativo en el que José María Samper apeló a la historia nacional para enjuiciar las ideas y reformas sociales del liberalismo, para él contrarias a las tradiciones religiosas y familiares hispánicas, naturalizadas en los corazones de los neogranadinos luego de trescientos años de vida colonial. Samper elaboró su autobiografía como un largo acto de contrición de sus veleidades juveniles, siguiendo el ejemplo del misticismo de San Agustín y del sentido de la polémica de Jean Jacques Rousseau. El análisis arroja como conclusión que la cuestión religiosa se constituye el epicentro de su reflexión y, por ende, en el desencadenante de la crisis que lo conduce a la escritura de *Historia de una alma*. Aquí he entendido dicha crisis en estrecha relación con el fallido proceso de secularización de la sociedad colombiana en el siglo XIX. Este gran dilema atraviesa de principio a fin no solo su autobiografía sino buena parte de su obra.

Más que un tema, la cuestión religiosa es aquello que determina el comportamiento ético y social del autor al tiempo que condiciona el modo de representación de su personalidad, del espacio, los hechos y los personajes públicos. Samper captó que los debates alrededor del papel de la religión en la vida social y política de la naciente república no se restringían a las esferas públicas sino que afectaban profundamente la conciencia de cada ciudadano. Esta manera de concebir el problema se percibe en su escritura autobiográfica: es él, en su intimidad, quien se debate entre dos sistemas axiológicos: el tradicionalista, encarnado en el relato por las mujeres de su vida; y el liberal, que tomó cuerpo tanto en su padre como en sus mentores (Ezequiel Rojas, Murillo Toro, entre otros) y líderes políticos. Samper elabora un paralelismo entre sus crisis personales y las sociales del país: motivo por el cual, se presenta en el relato autobiográfico como una muestra, como un individuo tipo, de las contradicciones sociales y de las paradojas históricas de la vida nacional. Todos los hitos de la vida social colombiana de su época se presentan en *Historia de una alma* supeditados al impacto que tuvieron en su vida íntima, en su subjetividad.

Esta disyuntiva es la seña particular no sólo de él sino de toda su generación. Educada al tiempo en las tradiciones religiosas, generalmente transmitidas por las madres, y en el espíritu laico e ilustrado, ejemplificado por Bentham y demás teóricos sociales propalados por el plan educativo

de Santander, la hornada de Samper vivió la encrucijada de dos radicalismos. *Historia de una alma* relata el convulso estado psicosocial de la época encarnándolo en el trayecto político, ideológico y afectivo de un sujeto concreto. Al contar su vida Samper pretendió hacer a la par un relato íntimo y público: se constituyó en un botón de muestra. De esa manera su doble conversión –a las prácticas del culto católico y al conservatismo moderado– se constituye en metáfora de la necesidad social de cambiar el espíritu constitucional de 1863. La narración de su abandono de las tesis del radicalismo golgóta y su equivalente adopción de las del tradicionalismo pretendió demostrar la urgencia de apuntalar el proceso de la Regeneración, ya puesto en marcha en el momento de la publicación del volumen. *Historia de una alma* pone en escena una tensión permanente entre la consciencia individual y la consciencia colectiva. La consciencia individual de José María Samper, formada en las ideas del libre examen, en el laicismo y en la axiología moderna, colisiona con la consciencia colectiva de su pueblo, anclada en las tradiciones de corte hispánico-católicas. Esta es la lucha en la que se debate el *alma* de Samper y la que lo llevará a buscar la armonización de ciertos elementos del mundo moderno con los vestigios de la vida colonial.

Desde este punto de vista, procuré resaltar el gesto histórico-filosófico desplegado por Samper en su autobiografía. El carácter problemático de las relaciones entre el hombre y su entorno social, la consciencia de la naturaleza histórica de las instituciones sociales y la propensión a autoerigirse como personaje ejemplar, son tres de las herramientas argumentativas de las que se vale Samper para redactar su texto. Gran parte del éxito estilístico de *Historia de una alma* estriba en su tendencia a camuflar las intenciones discursivas en el relato de anécdotas en apariencia anodinas. Esto le permite examinar las consecuencias de las teorías tanto liberales como conservadoras en los campos de la intimidad y la familia. Samper decide no controvertir las tesis liberales en los terrenos de la especulación sino que busca examinarlas a la luz de su incidencia en la vida cotidiana de los ciudadanos. Esto no implica, desde luego, la adopción por parte del autor de todos los postulados del tradicionalismo: una de las señas interesantes en *Historia de una alma* es la distancia crítica que Samper mantiene con respecto a los dos radicalismos, aunque en el momento de la redacción del libro esté más cerca del conservatismo.

En la Colombia de la época fue una tarea condenada al fracaso la implementación de los principios de la modernidad ilustrada en el sentido concebido en Gran Bretaña y Francia. El sistema axiológico del hispanismo colonial se mantuvo en pie a pesar de las intenciones reformistas de los

gobiernos liberales y de las constituciones de 1853, 1858 y 1863. Samper, que militó en ambos bandos, revela en su autobiografía las razones de dicho fiasco. Curiosamente, esta lectura argumental de la obra ha sido descuidada para afincar toda la atención en lo meramente documental.

Bibliografía primaria

- Samper, José María. *El clero ultramontano*. Bogotá: Imprenta del Neogranadino, 1857. Impreso.
- . “Estudio sobre la civilización anglofrancesa”. *Revista Americana*. (Marzo de 1863): 100-106. Impreso.
- . *Historia de una alma*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2009. Impreso.
- . *Martín Flores*. Bogotá: Imprenta de Gaitán, 1866. Impreso.
- . “Mi conversión religiosa”. *Repertorio colombiano*. (Octubre de 1883): 97-123. Impreso.
- . *Los partidos en Colombia*. Bogotá: Incunables, 1984. Impreso.
- . *El poeta soldado: escenas de la vida colombiana*. Bogotá: Imprenta de Zalamea, 1881. Impreso.
- . *Selección de estudios*. Bogotá: Editorial A.B.C, 1953. Impreso.

Bibliografía de referencia

- Agustín, Santo. *Confesiones*. Madrid: Editorial Bonum, 2005. Impreso.
- Ahern, Evelin. “El desarrollo de la educación en Colombia”. *Revista Colombiana de Educación* 22-23 (1991): 5-88. Impreso.
- Alegria Varona, Ciro. “Reciprocidad y crítica social: el deber de gratitud en Rousseau y A. Smith”. *Praxis Filosófica* 37 (2013): 7-27.
- Arciniegas, Germán. “Dos siglos entre federalismo y centralismo”. *Centralismo europeo, federalismo americano*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1985. 41-59. Impreso.
- Azuero, Vicente. “Exegesis de Jeremías Bentham”. *Antología política de Francisco de Paula Santander y Vicente Azuero*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1981. 231-244. Impreso.
- Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje*. Trad. Cristina Fernández. Barcelona: Paidós, 1994. Impreso.
- Bourdieu, Pierre. “Campo intelectual y proyecto creador”. *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Editorial Cuadrata, 2003. 13-53. Impreso.

- Bourdieu, Pierre. “Sobre el poder simbólico”. *Intelectuales, política y poder*. Trad. Alicia Gutiérrez. Buenos Aires: UBA/ Eudeba, 2000. 65-73. Impreso.
- Camacho Roldán, Salvador. “Leyes de tuición”. *Escritos varios*. Bogotá: Librería colombiana, 1893. 33-34. Impreso.
- Caro, José Eusebio. “Sobre el principio utilitario”. *Benthamismo y antibenthamismo*. Ed. Germán Marquínez Argote. Bogotá: El Buho, 1983. 79-124. Impreso.
- Caro, Miguel Antonio. “Bastiat y Bentham”. *Benthamismo y antibenthamismo*. Ed. Germán Marquínez Argote. Bogotá: El Buho, 1983. 181-192. Impreso.
- Caro, Miguel Antonio. *Escritos políticos (I)*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1990. Impreso.
- Caro, Miguel Antonio. *Obras*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1962. Impreso.
- Colmenares, Germán. *Partidos políticos y clases sociales*. Medellín: La Carreta editores, 2008. Impreso.
- Constitución política de Colombia*. 1886.
- Constitución política de Los Estados Unidos de Colombia*. 1863.
- Cortés Guerrero, Juan David. “Independencia, historia, civilización e ideario liberal en José María Samper”. *Anuario colombiano de historia social y de cultura* (2009): 155-189. Impreso.
- Cortés Guerrero, Juan David. “Las discusiones sobre el patronato en Colombia en el siglo XIX”. *Historia crítica* 52 (2014): 99-122. Impreso.
- Cristina, María Teresa. “Novela y sociedad en José María Samper”. *Razón y fábula*. (May-Jun 1976): 5-47. Impreso.
- Cuartas Restrepo, Juan Manuel. “Jean-Jacques Rousseau y Friedrich Nietzsche, autobiografías comentadas”. *Thesaurus* 3. (1999): 883-908.
- D’Allemand, Patricia. *José María Samper: nación y cultura en el siglo XIX colombiano*. Oxford: Peter Lang, 2012. Impreso.
- Díaz Díaz, Fernando. “Estado, Iglesia y desamortización”. *Nueva Historia de Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta, 1984. Impreso.
- Directorio Nacional Conservador. *Los programas conservadores: 1849-1878-1879-1881-1931-1937-1939-1948-1949*. Bogotá: Tip. Voto Nacional, 1952. Impreso.
- Durán, Fernando. “La autobiografía como fuente histórica: problemas teóricos y metodológicos”. *Memoria y civilización*. Número 5. (2002). 153-187. Impreso.

- Freud, Sigmund. *Tótem y tabú*. Trad. Luis López Ballesteros. Madrid: Alianza Editorial, 1985. Impreso.
- Goldmann, Lucien. *El hombre y lo absoluto: el dios oculto*. Barcelona: Península, 1968. Impreso.
- Gómez Restrepo, Antonio. *La literatura colombiana*. Bogotá. Editorial ABC. 1952. Impreso.
- González González, Fernán E. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP, 1997. 197-221. Impreso.
- González González, Fernán E. *Partidos, Guerras e Iglesia en la construcción del Estado-Nación*. Medellín: La carreta editores, 2006. Impreso.
- González, Jorge Enrique. *Legitimidad y cultura*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. 2005. Impreso.
- Gusdorf, Georges. “Condiciones y límites de la autobiografía”. *Suplemento Anthropos* 29 (1991): 9-18. Impreso.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. *La formación del intelectual hispanoamericano en el siglo XIX*. Maryland: University of Maryland at college Park, 1992. Impreso.
- Herrera Ruiz, Juan Carlos. “Valores autobiográficos en Martín Flórez de José María Samper”. Tesis. Universidad de Antioquia. 2012. Virtual.
- Holzbacher, Ana María. “Las confesiones de J.J Rousseau: Una obra entre dos géneros”. *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada* 6 (1981): 105-114. Edición digital. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcj67t6>
- Jaramillo Uribe, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Temis S.A., 1964. Impreso.
- Jaramillo Vélez, Rubén. *Colombia: la modernidad postergada*. Bogotá: Temis S.A., 1998. Impreso.
- Jiménez Paneso, David. “Romanticismo y radicalismo”. *El radicalismo colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007. 289- 307. Impreso.
- Jiménez Paneso, David. *Historia de la crítica literaria en Colombia: 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. Impreso.
- Kristeva, Julia. *Historias de amor*. México: Siglo XXI, 1987. Impreso.
- Lanson, Gustave. “El método de la historia literaria”. Trad. Iván Vicente Padilla Chasing. *Literatura: teoría, historia y crítica* 5 (2005): 163-218. Impreso.
- Lejeune, Philippe. “El pacto autobiográfico”. *El pacto autobiográfico y otros estudios*. 1975. Trad. Ana Torrent. Madrid:Megaluz editorial, 2009. 49-87. Impreso.

- Lukács, Georg. “La forma clásica de la novela histórica”. *La novela histórica*. México: Ediciones Era, 1971. 17-71. Impreso.
- Lutero, Martín. *Las 95 tesis*.
- Madiedo, Manuel María. *Ideas fundamentales de los partidos políticos de la Nueva granada*. Bogotá: Imprenta de El Núcleo liberal, 1858. Impreso
- Martínez, Rusbel. “Benthamismo y antibenthamismo: continuidad y cambio en los estudios jurídicos en Colombia en la transición de la Colonia a la República”. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas* 44.120 (2014): 271-310. Impreso.
- Melo, Jorge Orlando. “La constitución de 1886”. *Nueva Historia de Colombia Vol. VIII*. Bogotá: Planeta, 1989. 43-64. Impreso.
- Menton, Seymour. *La novela colombiana. Planetas y satélites*. Bogotá-México: Fondo de Cultura Económica, 2007. Impreso.
- Molina, Gerardo. *Las ideas liberales en Colombia: 1849-1914*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1982. Impreso.
- Mosquera, Tomás Cipriano. “Carta autógrafa de Tomás de Cipriano de Mosquera a Pio Nono”. *Los radicales del siglo XIX: Escritos políticos*. Ed. Gonzalo España. Bogotá: Ancora Editores, 1984. 90-99. Impreso.
- Mukařovský, Jan. “El arte como hecho sígnico”. *Signo, función y valor*. Edición, traducción e introducción: Jamila Jandová y Emil Volek. Bogotá: Plaza y Janés, Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional y Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad de Los Andes, 2010. 88-95. Impreso.
- Mukařovský, Jan. “El estructuralismo en la estética y en la ciencia literaria”. *Signo, función y valor*. Edición, traducción e introducción: Jamila Jandová y Emil Volek. Bogotá: Plaza y Janés, Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional y Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad de Los Andes, 2010. 270-289. Impreso.
- Mukařovský, Jan. “Función, norma y valor estéticos como hechos sociales”. *Signo, función y valor*. Edición, traducción e introducción: Jamila Jandová y Emil Volek. Bogotá: Plaza y Janés, Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional y Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad de Los Andes, 2010. 127-203. Impreso.
- Núñez, Rafael. *Diccionario político*. Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos, 1952. 237-238
- Ortiz Mesa, Luis Javier. *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Unibiblos, 2005. Impreso.
- Padilla Chasing, Iván Vicente. “Lectura política del *Genio del Cristianismo* en Colombia (1840-1886). *Actas del congreso internacional América del Sur y el movimiento ilustrado*. Santa Fé. Universidad Nacional del Litoral, 2015: 246-255. Impreso.

- Padilla Chasing, Iván Vicente. *El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX. Lectura de la Historia de la literatura en Nueva Granada de José María Vergara y Vergara*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2008. Impreso.
- Padilla Chasing, Iván Vicente. *Jorge Isaacs y María ante el proceso de secularización de Colombia*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2016. Impreso.
- Padilla Chasing, Iván Vicente. *La hispanidad en Colombia en el siglo XIX: Paradoja de la historia, elemento de la subjetividad nacional*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2010. Impreso.
- Parra, Aquileo. *Memorias de Aquileo Parra*. Bucaramanga: Sic Editorial, 2012. Impreso.
- Posada Carbó, Eduardo. “¿Libertad, libertinaje, tiranía? La prensa bajo el Olimpo radical (1863-1885)”. *El radicalismo colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007. 147-166. Impreso.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover, Nueva Jersey: Ediciones del Norte, 1984. Impreso.
- Restrepo, José Manuel. “Sin título”. *Benthamismo y antibenthamismo*. Ed. Germán Marquínez Argote. Bogotá: El Buho, 1983. 55-59. Impreso.
- Rodríguez Piñeres, Eduardo. *Olimpo radical*. Bogotá: Librería voluntad, 1950. Impreso.
- Rodríguez, Flor María. “El realismo de medio siglo en la literatura decimonónica colombiana: José María Samper y Soledad Acosta de Samper”. *Estudios de literatura colombiana* (2004): 55-77. Impreso.
- Rojas Garrido, José María. Discurso en la convención de Rionegro. *Los radicales del siglo XIX: Escritos políticos*. Ed. Gonzalo España. Bogotá: Ancora Editores, 1984. 116-122. Impreso.
- Samper, José María. “Ciencia de la legislación, discurso preliminar”. *Benthamismo y antibenthamismo*. Ed. Germán Marquínez Argote. Bogotá: El Buho, 1983. 201-207. Impreso.
- Sierra Mejía, Rubén, “José María Samper: la decepción del radicalismo”. *El radicalismo colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007. 65-88. Impreso.
- Suárez, Marco Fidel. “El utilitarismo”. *Benthamismo y antibenthamismo*. Ed. Germán Marquínez Argote. Bogotá: El Buho, 1983. 193-200. Impreso.
- Tirado Mejía, Álvaro. *Aspectos sociales de las guerras civiles en Colombia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura: 1976. Impreso.

- Tirado Mejía, Álvaro. *El estado y la política en el siglo XIX*. Bogotá: Áncora, 2001. Impreso.
- Tocqueville, Alexis. *La democracia en América*. Ed. Trad. Eduardo Nolla. Madrid: Trotta, 2010.
- Tynianov, Yuri. “El hecho literario”. *Antología del formalismo ruso y el grupo de Bajtín. Polémica, historia y teoría literaria*. Ed. Volek, Emil. Madrid: Fundamentos, 1992. 205-226. Impreso.
- Uribe, Juan de Dios. *Obras completas de Juan de Dios Uribe (I)*. Medellín: Gobernación de Antioquia, 2013. Impreso.
- Weintraub, Karl. “Autobiografía y conciencia histórica”. *Suplemento Anthropos* 29 (1991): 18-29. Impreso.
- Williams, Bernard. *Verdad y veracidad*. Trad. Alberto Enrique Álvarez y Rocío Orsi. Barcelona: Tusquets, 2006. Impreso.
- Williams, Raymond. *Novela y poder en Colombia: 1844-1987*. Trad. Álvaro Pineda Botero. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1991. Impreso
- Young, John Lane. *La reforma universitaria en la Nueva Granada (1820-1850)*. Trad. Gloria Rincón. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. Universidad Pedagógica Nacional, 1994. Impreso.
- Zima, Pierre Václav. *Para una sociología del texto*. 1946. Trad. Camilo Sarmiento Jaramillo. Ed. Roberto Pinzón Galindo. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo Imprenta Patriótica, 2010. Impreso.