



Una coedición de:



Editorial
UNIMAGDALENA*







1819

y construcción
del Estado-Nación en
Colombia







1819

y construcción del Estado-Nación en Colombia

Eduard Esteban Moreno Trujillo
Joaquín Vilorio De la Hoz
Édgar Rey Sinning
Carlos Mario Manrique Arango
Leonor Arlen Hernández Fox
Jesús Alfonso Flórez López

Colombia, 2019



Moreno Trujillo, Eduard Esteban

1819 y construcción del Estado - Nación en Colombia / Eduard Esteban Moreno Trujillo [y otros cinco] ; prólogo Jorge Enrique Eliás - Caro. - 1ra ed. - Bogotá: Universidad Antonio Nariño, Universidad del Magdalena, Universidad Agustiniana, Universidad Autónoma de Occidente.

164 páginas: tablas.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 978-958-8994-81-9

1. Colombia – Historia – 1819-1831 2. Colombia – Historia constitucional

3. Colombia - Política y gobierno - 1819-1831 I. Viloría De la Hoz, Joaquín II. Rey Sinning, Edgar III. Manrique Arango, Carlos Mario IV. Hernández Fox, Leonor Arlen V. Flórez López, Jesús Alfonso. VI. Eliás- Caro, Jorge Enrique - prologuista.

SCDD21 986.104

Universidad Antonio Nariño. Sistema Nacional de Bibliotecas

1819 Y CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO-NACIÓN EN COLOMBIA

Autores

© Eduard Esteban Moreno Trujillo

© Joaquín Viloría De la Hoz

© Edgar Rey Sinning

© Carlos Mario Manrique Arango

© Leonor Arlen Hernández Fox

© Jesús Alfonso Flórez López

ISBN 978-958-8994-81-9

Primera Edición, 2019

Coordinadora Editorial y de Difusión

Ruth Elena Cuasialpud Canchala

editorial@uniagustiniana.edu.co

Asistentes editoriales

Catalina Ramírez Ajiaco

Mariana Valderrama Leongómez

coor.publicaciones@uniagustiniana.edu.co

Corrección de estilo

Yenny Cortés Bello

Anatael Garay Álvarez

Diseño gráfico y diagramación

Andrés Julián Tabares Rojas

Impresión

Xpress Estudio Gráfico y Digital SAS, Xpress Kimpres

© Universidad Autónoma de Occidente

© Universidad Antonio Nariño

© Universidad del Magdalena

© Universidad Agustiniana

El contenido de esta publicación no compromete el pensamiento de la Institución, es responsabilidad absoluta de su autor.

Este libro no podrá ser reproducido por ningún medio impreso o de reproducción sin permiso escrito de los titulares del Copyright.

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

Universidades vigiladas MinEducación.



Contenido

PRÓLOGO

1819: conmemorar y celebrar.

Dos conceptos distintos, pero imperiosos.....9

LA IDEA DE LIBERTAD EN EL MARCO DEL PROCESO DE INDEPENDENCIA: UNA HISTORIA DE APROPIACIÓN EN LA FIGURA DE ANTONIO NARIÑO

Eduard Esteban Moreno Trujillo.....15

EL BICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA VISTO DESDE UNA “PROVINCIA REALISTA”: PATRIOTAS Y REALISTAS

EN SANTA MARTA - COLOMBIA, 1810-1823

Joaquín Vilorio De la Hoz.....43

CEREMONIAS FESTIVAS Y FÚNEBRES EN HONOR A LOS MIEMBROS DEL EJÉRCITO LIBERTADOR EN EL CARIBE NEOGRANADINO DESPUÉS DE LOS HECHOS DE 1819

Édgar Rey Sinning.....67

ECOS DEL BICENTENARIO DE LA GRAN COLOMBIA. NOTAS PARA UN ANÁLISIS DE LA GÉNESIS DEL LATINOAMERICANISMO

Carlos Mario Manrique Arango

Leonor Arlen Hernández Fox.....111

ESTADO NACIÓN Y PUEBLOS INDÍGENAS

Jesús Alfonso Flórez López.....133



PRÓLOGO

1819: conmemorar y celebrar.

Dos conceptos distintos, pero imperiosos

En el contexto histórico, no solo colombiano sino universal, algunas fechas específicas son dignas de recordar. Dignas porque representan parte de su identidad. Reflejan ciertos aspectos socioculturales, económicos y políticos que a través del tiempo fueron formando mentalidades colectivas que, en un territorio determinado, forjaron imaginarios sobre ciertas fenomenologías. Es el caso de los problemas que enseña la memoria histórica sobre fiestas patrias y celebraciones políticas. En este sentido, subyacen varias categorías conceptuales para tener en cuenta. Una de ellas es justamente –lo que, en sentido social y político, representa culturalmente– conmemorar y celebrar fechas de relevancia patriótica para las historias e historiografías nacionales. Existen muchas definiciones sobre estas dos acepciones. Conmemorar, según la Real Academia Española, es “recordar solemnemente algo o a alguien, en especial con un acto o un monumento”. Aunque también, desde un punto de vista festivo, la precisa como “celebrar una fecha importante”.

De ahí que la conmemoración sea el recuerdo de un acontecimiento histórico o de una persona destacada mediante la celebración de un acto solemne o fiesta, especialmente en la fecha en que se cumple algún aniversario. No obstante, el término *conmemorar* puede usarse para hacer referencia a cualquier hecho, ya sea triste o alegre, festivo o luctuoso, mientras que *celebrar* únicamente se debe emplear para aludir a actos solemnes o acontecimientos festivos o fechas importantes, no a hechos vinculados a la muerte o a alguna circunstancia dolorosa.

Las luchas por la Independencia de Colombia fueron un hecho doloroso –por la pérdida de miles de vidas que se presentaron en estas guerras–, pero también fueron un historicismo que, según la óptica con que se les analice, estaban plagadas de triunfos o derrotas políticas; héroes o villanos; libertad o dominación; progreso o estancamiento; o sencillamente, dependiendo del bando o el interés, de buenos y malos. Lo que converge en un problema en el que siempre, para satanizar o endiosar, buscar responsables entre ganadores o derrotados, etcétera, se acude a los fáciles atajos que cierta historiografía, sobre todo oficialista y poco académica, ha tergiversado. Esto explica la existencia de historias poco serias, sin ningún tipo de rigurosidad



metodológica y sustento teórico y conceptual, que no están basadas en fuentes de información creíbles o documentales originales y tampoco poseen un análisis del discurso sobre las distintas problemáticas y sobre el contexto histórico, más bien son monográficas, descriptivas y cargadas de alabanzas u odios a ciertos personajes o hechos históricos acaecidos. Esta forma de “contar” la historia basada en loas y recuentos “rosas”, o en su defecto por animadversiones, es lo que tradicionalmente –como práctica cultural– social y políticamente se busca conmemorar a través de actos solemnes, ya sean festivos o luctuosos.

1819 fue un año cargado de muchas efemérides. Solo por enumerar desde el punto de vista político, y todo lo que ello representó, en esta anualidad se llevó a cabo, entre otros hechos lo siguiente: a) Simón Bolívar dio un discurso en la apertura del Congreso de Angostura (15 de febrero) en el que se proclamó la República de Colombia –integrada por Venezuela y Nueva Granada–; b) el desarrollo de las batallas del Pantano de Vargas (25 de julio) y de Boyacá (7 de agosto); c) el ingreso triunfante de las tropas libertadoras a Bogotá lideradas por Bolívar (10 de agosto); d) la proclamación, el 17 de septiembre, de la República de Colombia (conformada por tres departamentos: Venezuela, Quito y Cundinamarca), y la eliminación del tributo indígena; e) la expedición de la Ley Fundamental de la República de Colombia o Ley Fundamental de Angostura, el 17 de diciembre, por el cual se constituye la “Gran” Colombia, derivada de los territorios que ocupaba el Virreinato de Nueva Granada, la Capitanía General de Venezuela, el reino de Nueva Granada y la Presidencia de Quito.

Tales actos, para la historia nacional colombiana, representan hechos de importancia, por eso, desde la academia, varias organizaciones colombianas de educación superior –localizadas en distintos departamentos y regiones– han querido honrar la memoria y lo que 1819, como imaginario colectivo sociocultural, significa para la sociedad con la publicación de una obra en la que, mediante alianza estratégica y un convenio de coedición, se plasmen diversas miradas sobre esta fiesta política y celebración patria en el país. Las universidades que participan en la impresión de este libro conmemorativo son: Universidad Antonio Nariño, Universidad del Magdalena, Universidad Agustiniana y Universidad Autónoma de Occidente. Como bien puede verse, por el origen institucional, el tema es de interés nacional, abarca prácticamente toda la geografía política y administrativa, donde el Caribe, la sabana cundiboyacense, el sur y el occidente colombiano están representados institucionalmente. El punto de partida para publicar este compendio surge de la Feria Internacional del Libro de Bogotá (Filbo 2019), pues está dedicada al Bicentenario, y como es lógico, las universidades coeditoras no quisieron pasar por alto esta coyuntura y dijeron:

¡Presentes, aquí estamos!



El libro que tengo el honor de prologar y que se titula: *1819 y la construcción del estado-nación en Colombia*, es una obra conmemorativa de una fecha histórica relacionada con el Bicentenario del proceso de Independencia de Colombia. Justamente posee problemáticas variadas, pero siempre con fenomenologías en torno a 1819, verbigracia, los antecedentes, las distintas miradas del problema histórico e historiográfico desde diversas ópticas de análisis (como en efecto las hay), sus repercusiones y, por supuesto, lo que representó a lo largo del tiempo para la construcción del estado-nación. Para ello, fue necesario que los autores, para hacer sus análisis, emplearan una diversidad de fuentes primarias —obtenidas de distintos archivos históricos nacionales e internacionales—, ya sea en documentos o en la prensa, al igual que la utilización de amplias explicaciones del discurso histórico derivados de análisis historiográficos y revisiones de la literatura sobre el tema. Estos estados del arte, en cada tema abordado, representan que los trabajos aquí publicados sean buenos e, historiográficamente hablando, muy valiosos, pues aportan mucho a la comprensión de la fenomenología y el contexto histórico de los hechos que acontecieron en esta anualidad del siglo XIX y que en párrafos más arriba se expresaron.

En cuanto a su estructura, el libro contiene cinco capítulos. Fueron organizados teniendo en cuenta los aspectos relacionados con la cronología de los hechos. Así las cosas, el primer trabajo referencia situaciones que podrían sintetizar ciertos apartes de los antecedentes, sobre todo, en los aportes que hizo Antonio Nariño a las ideas libertarias y de luchas por la emancipación de América y los Derechos Universales del Hombre. El capítulo tiene por título “La idea de libertad en el marco del proceso de Independencia: una historia de apropiación en la figura de Antonio Nariño”. Fue escrito por Eduard Esteban Moreno Trujillo, docente de la Facultad de Derecho en la Universidad Antonio Nariño de Bogotá.

Este texto tiene como fundamento, dentro de la historia de las ideas, buscar la semilla del concepto de libertad en los ideales de Antonio Nariño, principalmente como pilar del proceso revolucionario en contra del estamento español en la Nueva Granada, todo con basamento en una imbricación de percepciones relacionadas con la interpretación, recepción y prácticas de ideas. El capítulo está estructurado en cinco partes. Inicia con la apropiación de libertad como un “concepto abstracto”, como bien lo define el autor y sigue con el tema de la recepción dialógica como proceso de ilustración. A lo largo del texto se hace énfasis en la libertad y se refuerzan las bases conceptuales de la emancipación humana.

El segundo capítulo se intitula “El Bicentenario de la Independencia visto desde una ‘provincia realista’: patriotas y realistas en Santa Marta—Colombia, 1810-1823”. Este trabajo fue realizado por Joaquín Vilorio De la Hoz,



profesor en el programa de Economía de la Universidad del Magdalena y Gerente del Centro Cultural del Banco de la República en Santa Marta.

El capítulo en sí es un recuento histórico del antes, durante y después de ciertos hechos contextuales relacionados con el período de la Independencia y la Reconquista en el Caribe neogranadino. Menciona personajes y anécdotas y explica los hechos en disputa entre realistas e independentistas, así como entre centralistas y federalistas. Tal como lo expresa Vilorio, dados estos enfrentamientos el mismo Bolívar denominó este período como la Patria Boba. Pero en este documento se muestra que esa etapa de la historia más que “boba” fue de intensa actividad política, de lealtades cambiantes, de errores tácticos y estratégicos, de aprendizaje a las carreras, de proliferación de constituciones, de la derrota como aprendizaje; en fin, fue el preámbulo para la Independencia definitiva de España una década más tarde.

Continúa la senda sobre estudios de la historia regional de esta fecha conmemorativa Edgar Rey Sinning, también profesor de la Universidad del Magdalena. Su trabajo se titula “Ceremonias festivas y fúnebres en honor a los miembros del ejército libertador en el Caribe neogranadino después de los hechos de 1819” y, en él, intenta mostrar cómo la Conquista española trajo consigo no solo su entronización, como quien dice la corona y la cruz, sino todo un aparataje cultural y religioso al continente. Ejemplo de esto son los carnavales, “una de las tantas fiestas profana/religiosas y demás celebraciones populares y de las elites que se vivieron con emoción en nuestro continente”, como bien dice Rey Sinning.

Así las cosas, las celebraciones conmemorativas de los triunfos en el campo de batalla, las juras de nuevas constituciones y las honras fúnebres de los patriotas caídos en combate por la independencia fueron realizadas según lo ordenado desde los poderes Legislativo y Ejecutivo. Las celebraciones patrias permitían cumplir un papel protagónico en la construcción de nuevos símbolos que reemplazan a los del antiguo régimen. Según el autor, “las nuevas fiestas republicanas se incluirán en el nuevo calendario festivo de la Nación y seguirán siendo recordadas cada año. Son conmemoraciones ordenadas mediante normas que establecen los órganos del poder con sede en Bogotá y replicadas en todo el territorio. Guardan similitudes con las fiestas que antaño se hacían para celebrar el poder de la Corona española”.

Ya saliendo de los estudios de 1819 en sí, y más bien analizando sus repercusiones en el tiempo, pero, sobre todo que, derivado de estos hechos se dieran las bases para iniciar procesos políticos a nivel continental, Carlos Mario Manrique Arango, docente e investigador de la Universitaria Agustiniense de Bogotá, y Leonor Arlen Hernández Fox, docente e investigadora de la Universidad de La Habana (Cuba), escriben “Ecos del

Bicentenario de la “Gran Colombia”. Notas para un análisis de la génesis del Latinoamericanismo”. La tesis de estos autores plantean varias repercusiones derivadas de las luchas independentistas e ideas emancipadoras americanas. Rememoran los ideales de Simón Bolívar y Francisco de Miranda, que estaban enmarcados en los influjos de “las concepciones antifeudales y anticlericales de la burguesía europea, cimentadas en los postulados de la Ilustración y encaminadas a eliminar los obstáculos al avance capitalista”, concepciones que dieron las bases para que José María Torres Caicedo, a mediados de la centuria decimonónica, estructurara un proyecto regional integracionista, hincado incluso, no solo en las luchas libertarias, sino en las ideas de los ilustrados y fisiócratas americanos que sentaron sus postulados de progreso americanos a fines del siglo XVIII.

Termina el libro el trabajo de Jesús Alfonso Flórez López, decano de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Autónoma de Occidente. Su propósito es identificar lo que representa el bicentenario de la Independencia y la conformación del estado-nación. El capítulo tiene por título “Estado, nación y pueblos indígenas”.

Todos estos trabajos están bien concebidos y poseen una riqueza verbal. No son textos “ladrillo”, por el contrario, han sido escritos con rigurosidad académica y metodológica, pero sin perder de vista la fuerza y vigor del discurso histórico, con “buena tinta”, por lo que permiten una lectura amena. Todos develan que son excelentes “plumas” en su expresar. Estoy seguro que este libro dará mucho de qué hablar, en especial por su contenido, lo que permitirá servir para investigaciones ulteriores. Desde ya lo visualizo como un referente para la comprensión del tema, puesto que cubre ese vacío bibliográfico que la historiografía nacional colombiana estaba pidiendo a gritos.

No puedo cerrar esta presentación sin antes dar las gracias a las entidades coeditoras por permitirme hacer el prólogo. También por tener esa idea maravillosa de hacer esta compilación que la historia política y social que Colombia necesita. Ojalá vengan más ideas de esta naturaleza y pronto podamos leer otros libros de similar envergadura, sobre todo, cuando el esfuerzo mancomunado de lo público con la iniciativa privada se materializa en libros de relevancia como este.

Jorge Enrique Elías-Caro
Doctor en Ciencias Históricas
Docente titular de la Facultad de
Ciencias Empresariales y Económicas
de la Universidad del Magdalena (Santa Marta-Colombia)





LA IDEA DE LIBERTAD EN EL MARCO DEL PROCESO DE INDEPENDENCIA: UNA HISTORIA DE APROPIACIÓN EN LA FIGURA DE ANTONIO NARIÑO

Eduard Esteban Moreno Trujillo¹

¹ Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional. Magíster en Historia de la Universidad de Los Andes. Doctor en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul (PUCRS). Docente de la Facultad de Derecho de la Universidad Antonio Nariño.





El objetivo de este capítulo es rastrear, en el marco de una historia de las ideas, el proceso de apropiación de la idea de libertad construido por Antonio Nariño como ascendiente ideológico del proceso de independencia de la Nueva Granada. Para esto asumiremos la apropiación como un proceso en el cual converge la recepción, la interpretación y las prácticas de las ideas. Proceso del cual la trayectoria de Nariño es un caso particular e importante, debido a que en su trasegar se pueden evidenciar todos los aspectos de dicha apropiación.

El capítulo se estructura en cinco secciones de la siguiente manera. Primero, presento la idea de apropiación a partir de la propuesta del historiador francés Roger Chartier y la perspectiva de libertad como concepto abstracto. En segundo lugar, abordó la manera práctica de la recepción realizada por Nariño en el marco de su función como librero y epicentro de diálogos ilustrados con una comunidad determinada. En la tercera sección, me acerco a las interpretaciones sobre la libertad desarrolladas por Nariño y expuestas en sus principales textos, en diferentes periodos de su trayectoria, sin olvidar las particularidades de sus experiencias y lo complejo de alguna de ellas, como la cárcel y las enemistades en el campo político. En otras palabras, en este apartado intento exponer la manera cómo las experiencias definieron las formas de interpretación del precursor. El cuarto apartado se ubica en el campo de las prácticas. En la manera cómo Nariño practicó, en el plano político, su idea de libertad. Esta reflexión me permite pensar en las diversas formas en que se materializó la lucha por la libertad como razón de ser de la misma libertad. En otras palabras, la libertad, en el contexto estudiado, fue lucha por ella, fue resistencia. Se resiste en libertad y tras su búsqueda. La libertad, entonces, en su sentido de apropiación práctica se traduce en resistencia. Finalmente, el capítulo concluye con algunas preguntas en torno a los procesos de apropiación de las ideas, específicamente de la idea de libertad, y el papel que jugó la trayectoria de Antonio Nariño como un caso de apropiación de las ideas en el contexto revolucionario que derivaría en la independencia de la Nueva Granada.

Este capítulo es un ejercicio ensayístico, por lo tanto, el lector no se encontrará con un tratamiento exhaustivo de fuentes primarias, ni con una exaltación de la persona de don Antonio Nariño. Así, las siguientes páginas se valen, principalmente, pero no exclusivamente, de fuentes secundarias que dan cuenta de la trayectoria del Nariño, ya sea desde una perspectiva hagiográfica (Vergara y Vergara, 1867; Groot, 1953) o crítica (Vanegas y Carrillo, 2016). Propongo, entonces, un acercamiento a la literatura —y a la misma fuente primaria— desde una postura que no privilegiará al sujeto, sino a su posición y funciones dentro de un campo social determinado por los avatares particulares del deseo de



independencia. Deseo que estuvo determinado por un *habitus*, constituido por los ilustrados de la nueva granada, en el que se reivindicaba la idea de independencia de España, pero se acudía al discurso ilustrado para justificar el sostenimiento del poder por parte de la élite local (los propios ilustrados), como único sector social capaz de llevar a la naciente republica a *la mayoría de edad* (Castro-Gómez, 2010).

A partir de este posicionamiento, el análisis se centra en la manera cómo en la trayectoria de Antonio Nariño se hace evidente un proceso de apropiación de las ideas que nos dice algo no solo del sujeto, sino de un contexto amplio que determinó el proceso de independencia a partir de los posicionamientos de los ilustrados frente a las ideas que llegaban de las metrópolis.

La libertad y su apropiación² en el marco revolucionario

El eje de este ensayo es la apropiación como un mecanismo concreto en el que se pone en juego la recepción, la interpretación y las prácticas de las ideas. Es la configuración de ese mecanismo lo que intentaré describir. Pero, ¿cómo materializar ese sentido de apropiación para transformarlo en un lente de observación? La respuesta a este cuestionamiento de orden metodológico está mediada por el uso de las propuestas del historiador francés Roger Chartier en torno a la idea de apropiación. De este modo, a partir de una transposición “temeraria”, bajo la venia de una “ambigua” relación entre el texto y la idea, transpondré sobre la palabra texto de Chartier, la noción de *idea*. Así, la pregunta que cabría formular, en torno a la apropiación de las ideas, será: ¿Cómo las capacidades, expectativas y prácticas propias de una comunidad construyen un sentido particular de la idea [texto]? (Chartier, 1992).

Chartier sostiene que el texto es producido por la imaginación y la interpretación del lector (u oyente) (Chartier, 1992, p. vi). Desde esta perspectiva, y si se acepta la transposición que he propuesto, la relación entre texto y contexto en el campo de la historia de las ideas se complejiza y enriquece. La relación ya no sólo se centra, como lo sugiere Skinner (2000), en la determinación del “sentido locutivo” y la “fuerza ilocutiva” de un texto que parte de un “gran intelectual” (Palti, 1999, p. 264), sino que el foco se desplaza hacia las diversas

2 La idea de apropiación que expongo en las siguientes líneas, y que sustentan todo el texto, parten de mi tesis doctoral defendida en el año 2017 en la Pontificia Universidade Católica de Río Grande do Sul (PUC-RS). Aunque los contextos de examen son diferentes, la apropiación como andamiaje metodológico me permitirá acercarme a las diversas realidades históricas. Véase Moreno (2017).



interpretaciones que de un texto-idea³ se dan, por parte de los diversos sujetos o colectivos que se apropian de ellas. De ahí que sea tan importante la categoría de apropiación. En la propuesta de Chartier se plantea una tensión entre las “intenciones” que hacen que un texto-idea sea propuesto y las “recepciones” de este texto-idea. Afirmación de la que parte una historia cultural e intelectual definida como una historia de construcción de significados.

Tomando distancia frente a una perspectiva centrada en lo cultural, pero sin desconocer el papel de la cultura en los procesos de apropiación, la definición adoptada por Chartier permite sostener que, tanto en el plano de las ideas como en el de la cultura, se presenta una dupla relación entre lo intelectual y lo popular, o en un sentido más específico, la relación entre la producción del centro y las asimilaciones realizadas en la periferia. Así, la cuestión cultural puede articular dos significaciones que se entrecruzan: “[...]. La primera designa las obras y los gestos que, en una sociedad, atañen al juicio estético o intelectual. La segunda, certifica las prácticas cotidianas ‘sin calidad’, que tejen la trama de las relaciones cotidianas [...]” (Chartier, 1992, p. xi).

De esta manera, y arriesgando en la perspectiva que nos propone Chartier, este trabajo intenta posicionarse en el intersticio de la tensión que genera la construcción de nuevos significados entre los binomios *creación/consumo*, *centro/periferia*. Transgrediendo, en medio de esta disputa, la ya antigua discusión de las “ideas fuera de lugar”⁴. En este sentido, las ideas se mueven, a partir de las diversas formas de apropiación, entre el centro y la periferia, en una constante retroalimentación dialéctica y semántica.

En el mismo sentido, la apropiación pasa por las prácticas y por “las maneras de usar los productos culturales” (Burke, 1996, p.86). Para Chartier, la noción de apropiación “apunta a una historia social de los usos e interpretaciones, relacionados con sus determinaciones fundamentales e inscritas en las practicas específicas que los producen” (Chartier, 1992, pp. 52-53).

³ Utilizo unidas estas palabras solo para dar sentido al argumento, pero a lo largo de este trabajo el foco está en la noción de idea.

⁴ Aquí me refiero al debate levantado por el historiador Elías José Palti en torno del famoso texto de Roberto Schwarz escrito en 1973 “As ideias fora do lugar”, al asumir la complejidad inherente a los procesos de intercambio entre las ideas, ya que no existe un “lugar de la realidad” en el que se pueda determinar taxativa y objetivamente que ideas se encuentran “fuera de lugar” y cuáles no. Este debate se presenta en el texto *El problema de “las ideas fuera de lugar” revisitado. Más allá de la “historia de ideas”*. Disponible en <http://shial.colmex.mx/textos/EliasPalti-Enero2002.pdf>



Simultáneamente, junto a la lógica que indican los usos que se hacen de las ideas, el campo de la historia cultural intenta rescatar los medios a través de los cuales se producen y transmiten las “ideas” (Barros, 2005, p. 130). De esta forma, la propuesta de Chartier, tomando como un punto de referencia la antigua historia de las mentalidades, me permite vislumbrar el papel de las ideas dentro de las cosmovisiones, los sistemas de valores y los sistemas normativos del mundo de la élite criolla que, a su vez, se encontraba en la periferia de la producción de las ideas. Tenemos, entonces, una dualidad en la condición en la que Antonio Nariño y sus contemporáneos estructuraron el proceso de apropiación de las ideas. Una condición que, desde la perspectiva de Bourdieu (2002), obedeció a la lógica dominado-dominante. Lógica que responde a la intención de promover un proceso de independencia sin modificar las estructuras sociales que privilegiaban a la élite criolla en las tierras americanas.

Por otro lado, en el marco de la apropiación, la frontera entre las prácticas y las representaciones hechas por los sujetos es difusa. Así, uno de los aspectos que me interesa de la propuesta de Chartier es el sentido de lo “práctico” con el cual dota a la noción de apropiación. Esto debido a que por ese medio se pueden llegar a definir los ritmos de recepción, interpretación y práctica de las ideas al interior de los universos ilustrados de la Nueva Granada.

La apropiación de las ideas implica –además de lo que ya se ha dicho– entablar relaciones de tensión entre las condiciones materiales que posibilitaron las prácticas sociales de las sociedades del pasado con su sistema de representaciones sociales que, de cierto modo, pretendieron modificar dichas condiciones (Duby, 1999, pp. 68-69). En otras palabras, implica pensar la tensión entre las condiciones materiales de las prácticas sociales, en este caso la movilidad y la ascendencia de Antonio Nariño, para articular en torno a su imagen una práctica ilustrada de lectura e interpretación con la circulación del libro, frente a las ideas de transformación o reordenamiento social que en ese mismo contexto se gestaron, o por lo menos, se pensaron.

Vemos aparecer, en el horizonte de los procesos de recepción, en el campo de las ideas, la forma de constitución de ideologías, asumidas como formas de interpretación social cargada de un *thelos* político y social. La apropiación reorganiza las representaciones ya existentes para alcanzar determinados objetivos (Barros, 2005, p. 138). En medio de ese reorganizar las representaciones ya existentes aparecen interpretaciones y lecturas que modifican las ideas y las enriquecen hasta constituir nuevas prácticas que responden a las necesidades e intereses de las colectividades que ven en su accionar político una



posibilidad para la resistencia o la consolidación de su estatus social, político y económico.

En el punto de convergencia entre las ideologías, las representaciones y las prácticas de los colectivos del pasado, estas últimas van más allá de las formas de consumo o recepción. Las prácticas generadas por la apropiación de las ideas se sumergen en una dialéctica en la que se ponen en juego tanto las formas de recepción, como las de interpretación que los sujetos hacen de las ideas. Esta dialéctica implica comprender las prácticas, en el marco de las ideas defendidas por los ilustrados neogranadinos, como una praxis con intención transformadora, que se traduce en la capacidad asociativa y socializante de los sujetos que se adscriben a dichas ideas, y que encarnan complejas pugnas discursivas a partir de las cuales se estructuraron las fuerzas del campo político durante el proceso de independencia de la Nueva Granada.

Como el lector pudo ver, la apropiación, como elemento metodológico, está cargada de múltiples sentidos en los cuales se interrelacionan, de manera dinámica y, podríamos decir, dialéctica, la recepción, la interpretación y las prácticas sociales de las ideas. Aspecto que exige, respetando el sentido de coherencia –y como lo sostuve al iniciar el capítulo–, el abordaje metódico de cada uno de estos aspectos de la apropiación. Abordaje que haremos en las próximas secciones. Sin embargo, antes desdoblar el análisis, es importante observar la idea en que centraré la mirada, en este caso la libertad, y el contexto sociopolítico e ideológico en el que ella fue apropiada en la trayectoria de don Antonio Nariño.

En un texto ya clásico, y que inauguró la “escasa” tradición historiográfica en torno a la historia de las ideas en Colombia, Jaime Jaramillo Uribe (1982) expone el pensamiento intelectual del siglo XIX como un largo y lento proceso de crítica y crisis. Si bien el autor no utiliza estas categorías, creo que son pertinentes para representar el proceso de configuración del pensamiento en el que Nariño fue una figura destacada –ya fuera por sus interpretaciones o prácticas concretas de circulación frente a las ideas–, pero que además fue el marco en el cual se reestructuró la idea de libertad desde una perspectiva política. Es decir, que su uso estuvo mediado por la discusión sobre la organización del Estado y la estructura social.

Bajo la perspectiva de crítica y crisis a la cual se suma posteriormente la noción de revolución, Nariño puede ser ubicado en la vertiente que inicia un proceso de crítica al sistema colonial en un escenario muy marcado aún por las referencias al modelo escolástico español y al cuidado con los límites que permitía la crítica dentro del respeto



por lo religioso y la misma idea de soberanía del rey. En ese sentido, y como veremos más adelante, a la figura de Nariño no se le puede atribuir una posición revolucionaria en términos ideológicos, de hecho, en muchos de sus escritos demuestra ser refractario a las ideas radicales de la revolución francesa (Jaramillo, 1982, p. 114). No obstante, en un escenario de transición, la generación de Nariño puede ser ubicada en un lugar que inició la crítica a la tradición española, desde sus aspectos culturales y económicos, y que veía con admiración la idea de progreso que se extendía en el mundo anglosajón.

Al iniciar una crítica sistemática a la tradición española, teniendo como punto de inflexión la traducción y publicación de los derechos del hombre (1793) realizada por Nariño, los ilustrados de la Nueva Granada iniciaron un proceso de apropiación que estuvo determinado por el utilitarismo, la lectura de románticos y pragmáticos, así como el cultivo progresivo de las ciencias, que derivó en un ideal positivista y racional que terminó por configurar lo que Santiago Castro-Gómez llama una “sociología espontánea de las élites” (Castro-Gómez, 2010, p. 73). Esta sociología es definida como una serie de representaciones que tuvieron la pretensión de objetivar la realidad a partir de la justificación “racional” científica de la superioridad criolla (Castro-Gómez, 2010).

En este sentido, la libertad como idea se reestructuró bajo el peso de la razón que es asumida, por las élites criollas, como el progresivo caminar hacia el lugar ideal de las sociedades avanzadas. Esta mirada de admiración, específicamente a la sociedad francesa en términos políticos, y la inglesa y norteamericana en términos económicos y pragmáticos, fue lo que exigió la crítica a la tradición española, asumida como una administración rezagada frente a las potencias europeas y la joven nación norteamericana.

El pensamiento de la élite criolla neogranadina en ese proceso de crítica, crisis y revolución imaginó un nuevo hombre; un *homo economicus* basado en la utilidad pragmática de la organización y las relaciones sociales. Un nuevo hombre que, bajo los preceptos utilitaristas “no solamente [...] elevará el placer y la felicidad al rango de principios éticos fundamentales, sino [que también] representará los ideales de una clase media comerciante e industrial, pragmática y racionalista [...]” (Jaramillo, 1982, p. 32). En la misma vía, la libertad era asumida como una condición para acceder al dominio de la razón. Alcanzar *la mayoría de edad* dependía de la independencia, el individualismo y la iniciativa personal. Se asumía que la consciencia plena de nuestra libertad nos permitiría la constitución del “hábito del cálculo, de la creación y del esfuerzo propio” (Samper, 1861, citado en Jaramillo, 1982, p. 47).



Sin embargo, a pesar de estas referencias sobre la estructura de pensamiento en la que se insertó el proceso de apropiación realizado por Nariño, no podemos perder de vista la distancia que existía entre la predica intelectual y la realidad social, política y económica que determinaba la cotidianidad del virreinato de la Nueva Granada. Desde esta perspectiva, la idea de libertad a la cual haré referencia, especialmente en el campo de las prácticas acometidas por Antonio Nariño, no dan cuenta de una idea anclada en la mera crítica y en el intelectualismo, tan característico de las élites colombianas a lo largo del siglo XIX. Por el contrario, la libertad estará constituida en el plano de las experiencias del Nariño y su condición de sujeto perseguido que, si se quiere, bajo la noción de intelectual comprometido (véase Moreno, 2016), apropió una idea de libertad con un fuerte sentido de la resistencia, ya fuera en el desdoblamiento de la crítica al mundo colonial o a la falta de realismo de los líderes de la naciente república con visos de independencia.

Esta última afirmación, a modo de advertencia, denota un sentido crítico impregnado en la estructura metodológica de la apropiación como herramienta de análisis histórico. Este sentido me permite definir que la apropiación de las ideas no es un proceso que se ejecuta en el plano trascendental, o en un mundo espiritual al cual solo se accede por vía de la retórica y la reflexión especulativa. Por el contrario, la apropiación, como la entiendo, permite rastrear la configuración de las ideas en el plano de la práctica, de la cotidianidad y de la concreción material. Así, encontramos que aunque en términos ideológicos y de pensamiento don Antonio Nariño no fue un hombre avanzado, un revolucionario puro, sus prácticas de apropiación, por el contrario, develan una posición fundamental para todo un proceso que abrió el periodo revolucionario de la independencia nacional.

La recepción: El papel de los libros y las Redes

Generalmente, cuando se habla de recepción de las ideas se piensa en un espacio constituido por una compleja red de relaciones entre las ideas, los sujetos y la forma de circulación de las mismas. De hecho, para muchos autores, la recepción en sí misma implica un acto de interpretación de las diversas formas de texto en las que circulan las ideas (Ricoeur, 2004, 2006; Jauss, 1986). Sin embargo, como lo expliqué en la introducción de este trabajo, asumo la apropiación de las ideas como un fenómeno determinado por tres acciones concretas: la recepción, la interpretación y la práctica.



La recepción, al interior de la apropiación, da cuenta de la manera como circulaban las ideas en sentido material. La recepción nos permite hablar de la circulación de libros y de hombres como portadores de idearios. En este terreno, la figura de Nariño fue destacada. Por lo tanto, en esta sección me centraré en un rápido análisis de Nariño como librero y como líder en la conformación de redes de debate y discusión, que sirvieron como espacios de formación y crítica de la realidad colonial.

Los libros son artefactos de consumo y de socialización por medio de los cuales las ideas se desplazan y se plantan para su germinación. Nariño, desde 1785, empezó a ser una figura destacada en el comercio de libros en la Nueva Granada, y para la fecha de su juicio por la publicación de los Derechos del Hombre tenemos noticia de su autodefinición como comerciante de libros. Pero, ¿qué significa comerciar libros y qué implicaciones pudo tener en el contexto que intentamos analizar? Las respuestas a estas preguntas pueden ser encontradas en el trabajo del profesor Renán Silva (2008), quien sostiene que entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX las lecturas y las formas de lectura sufrieron grandes transformaciones en el virreinato. Transformaciones que iban de la mano con la configuración de una *comunidad de interpretación* conformada por los criollos que se apropiaron del discurso de la ilustración, y del cual, por lo menos como figura iniciadora, se encontró a Antonio Nariño.

Así, en un proceso de transformación intelectual, el profesor Silva (2008, p. 282) reconoce dos fenómenos importantes con relación a la circulación del libro. En primer lugar, el libro es un artefacto que pasa de mano en mano y es susceptible de ser prestado y de recorrer, por lo mismo, grandes distancias. De este modo, un libro que había sido leído en Santa fe podía ser encontrado en la provincia de Popayán, siendo utilizado por otro ilustrado. Este fenómeno, de algún modo, nos permite pensar en las sociabilidades que se construyeron al interior del virreinato en torno al conocimiento. Por otro lado, al fenómeno del préstamo y la circulación del libro se suma su estructuración como negocio. El comercio de libros “se trata de una actividad [...] en que se invierten recursos de alguna importancia, para la cual se realizan contactos con los comerciantes importadores y sobre el cual se llevan precisas contabilidades” (Silva, 2008, p. 282). En este sentido, el comercio de libros implica una constante actualización de lo publicado en las metrópolis, pero además la configuración de redes internacionales que permitan superar las barreras del censo. Desde estos dos fenómenos en torno a la lectura, Nariño ocupó el lugar de articulador, como prestamista y como conocedor de una vasta obra extranjera.



Por las manos de Nariño pasaron textos de autores como Cicerón, William Pitt, Jenofonte, Washington, Tácito, Raynal, Sócrates, Rousseau, Plinio, Buffon, Solón, Montesquieu, Platón, Quintiliano, Franklin y Newton; ya fuera porque los adquirió en la Nueva Granada y los comercializó, o porque los conoció y adquirió en su exilio europeo (Ruiz, 1990, p. 69). Se cuenta que al momento de su captura (1794), Nariño poseía alrededor de 2000 títulos (Ruiz, 1990). La circulación de esta cantidad exagerada de libros —exagerada si se tienen en cuenta los niveles de analfabetismo de la época—, pone a Nariño como figura principal de la recepción de las ideas que circularon en el virreinato en la década del noventa del siglo XVIII.

Ahora bien, a esta actividad de prestamista y comerciante de libros, que creó la imagen de Nariño como un “hombre de letras” y aficionado a la lectura (Silva, 1999, p. 104), se suma su papel como organizador de sociedades, redes de lectura y discusión de los textos. Espacio que era su propio hogar, que constituyó un ejercicio de sociabilidad sobre la base de la interpretación y que derivó en un evidente proceso de crítica.

Bajo este fenómeno de configuración de un espacio de sociabilidad intelectual y de constitución de comunidades de interpretación, encontramos la transformación del sentido de lo público y lo privado (Silva, 1999, p. 103), así como un sentido de resistencia frente a las prohibiciones y vigilancia que la administración virreinal ejercía sobre los criollos y la sociedad colonial en general. La constitución de un espacio de asociación colectiva en el marco de la cotidianidad del hogar, en este caso en la residencia del propio Nariño, terminó siendo un ejercicio de resistencia. Además, continuando la idea del profesor Silva (1999) el surgimiento de estos espacios hizo evidente la “carencia [...] de instituciones para la utopía, que se combinó, de otra parte, con una gran riqueza de prácticas dispersas y difusas que se mueven en esa dirección, y que encontraron sus apoyos centrales en el ámbito de lo privado y en la práctica de la lectura” (p.103).

Nariño creó la *Sociedad de literatos*, un lugar pensado para la discusión y abierto al aprendizaje. Pero también, como ya lo mencioné, un espacio que escapó a los controles del gobierno. En una carta enviada por Nariño a Mutis en 1778, éste proyecta la sociedad de literatos:

Me ocurre el pensamiento de establecer en esta ciudad una suscripción de literatos [...] esta se reduce a que los suscriptores se juntan en una pieza cómoda, sacados los gastos de luces, etc., lo restante del dinero se emplea en pedir



un ejemplar de los mejores diarios y gacetas extranjeras, los diarios enciclopédicos y demás papeles de esta naturaleza, según la cantidad de suscriptores. A determinadas horas se juntan (los socios), se leen los papeles, se critica y conversa sobre aquellos asuntos, de modo que se pueda pasar un par de horas divertidas y con utilidad. (Archivo Nariño t. 2, p. 72, citado en Silva, 1999, p. 104)

En última instancia, Nariño se constituyó en un centro receptor de ideas por medio de la circulación de libros, ya fuera por el préstamo o su comercio, y por la creación de espacios de sociabilidad intelectual por los que ingresaron las ideas y el vocabulario del pensamiento ilustrado que transitaba en Europa. No obstante, en el plano de las discusiones historiográficas, debemos tomar algunas precauciones frente a esta última afirmación, advirtiendo que Nariño era hijo de su época, lo que no nos permite mostrarlo como un líder revolucionario. De esta manera, más que sus posturas ideológicas, fueron sus prácticas concretas en torno a la circulación de libros e ideas las que le otorgaron un papel preponderante en el proceso de apropiación y crítica, que derivarían en la independencia.

Las interpretaciones: el lugar de *La Bagatela*

Toda apropiación implica una interpretación y, a su vez, toda interpretación implica la intencionalidad de superar un alejamiento, de acortar una distancia cultural (Ricoeur, 2006). A partir de esta premisa se puede afirmar que, en medio de cualquier ejercicio de apropiación de las ideas, se presenta un fenómeno particular de interpretación que hace posible configurar un sentido determinado a las ideas-textos, con el objeto de acercarse a la cosmovisión del otro (las ideas que llegaban de afuera) a partir de la identificación de las particularidades de lo propio (los contextos vividos). De ahí deviene un sentido de interpretación que intenta ser más que mera repetición (Moreno, 2017, p. 236).

En este apartado intentaré rastrear las maneras y los diversos sentidos que Nariño dio a la idea de libertad a partir de sus interpretaciones, expuestas especialmente en el periódico *La Bagatela*, que circuló entre 1811 y 1812. Un periodo en el que las disputas por la mejor interpretación de la forma ideal de gobierno estuvieron al orden del día en la llamada Patria Boba.

Antes de iniciar el análisis, debo advertir tres características que hicieron particular el proceso de interpretación agenciado por Antonio Nariño:

1. Para 1811, año en que inicia la publicación de *La Bagatela* y en el que el proceso de independencia afronta su mayor reto constitutivo, Nariño posee una experiencia compleja de circulación debido a su presidio en Europa en la última década del siglo XVIII. Experiencia que lo lleva a comprender las realidades de París y Londres y a tomar conciencia de la relativa soledad que implicaría un posible proceso de independencia frente al debilitado reinado español. En ese mismo proceso, y ya en suelo americano, Nariño viajó por diferentes provincias entrevistándose con gente del común, con el objeto de identificar el ambiente para una posible revuelta. Para estos años, Nariño tenía una idea de revolución que le sería difícil materializar debido a su retorno a la cárcel en 1797 (Vanegas y Carrillo, 2016, pp. 18-19).
2. A partir de la trayectoria de Nariño, su paso por el mundo europeo en una compleja coyuntura política y su recorrido por las provincias del virreinato, podemos asumir que su interpretación estuvo determinada por la necesidad de comprender la realidad internacional y nacional en la que se encontraba sumergida la Nueva Granada. Necesidad que llenaría su retórica de sarcasmo y de un pedido angustioso por observar, en el debate por la organización del territorio nacional, la realidad concreta que determina la idiosincrasia de las gentes y de la propia élite.
3. Finalmente, este reconocimiento de la realidad basada en su circulación, llevó a Nariño a guardar un respeto especial por las formas centralistas de poder. En una clara alusión al papel de la Libertad, Nariño diferenciaba la libertad del libertinaje y recordaba a los americanos que

[...] dignos de este nombre, postergaos conmigo ante la imagen augusta de la Libertad, para expiar nuestras culpas! Invoquemos los manes de esos ilustres varones que tan fielmente la sirvieron. ¡Sombras respetables de Bruto, de Catón, de Aristides, de Cincinato, de Marco Aurelio, y de Franklin, venid en nuestro socorro! [...] Nosotros la hemos adornado con las insignias del despotismo: nosotros hemos manchado su hermoso rostro con los sucios colores del libertinaje: nosotros hemos confundido sus dones con la



codicia y la ambición [...] ¡Libertad Santa! ¡Libertad amable, vuelve a nosotros tus benignos ojos!⁵

De entrada, y sin mucho tacto, Nariño abrió el prospecto de su nueva publicación advirtiendo, por medio de un cuento, que aunque el público no lo comprendiera, el papel de *La Bagatela* intentaría “hacer música frente a un burro”⁶. Demostrando un sentido interpretativo pasado por la constitución de un *habitus* criollo que, de acuerdo con Santiago Castro-Gómez (2010), pretendió sentar las bases de un *punto cero* de la interpretación a partir de un saber-poder que legitimaba su interpretación de la realidad social y política como superior y verdadera. De esta forma, Nariño cerraba la presentación de su periódico diciendo:

Bien había yo soñado, dijo el músico al salir, que tocaría delante de un burro.

Pase este cuenteado, y el que se lo aplicare con su pan se coma: la culpa será suya, y no del músico.⁷

No obstante, este sentido de superioridad ilustrada hace que Nariño se preocupe por la manera como se acerca, por medio de la escritura, a sus posibles lectores, que en todo caso no son meros “burros”. Así, por la estructura de la publicación, es evidente un afán didáctico que lo lleva a presentar sus interpretaciones por medio de metáforas como la correspondencia entre personajes ficticios, o la voz de un soberano dirigiéndose a sus representantes. En esta línea *La Bagatela* reprodujo las “cartas del filósofo sensible a una dama su amiga”. En la primera entrada de estas metáforas Nariño sostuvo que “el desorden en que vivimos ocho o nueve meses, y algunas cosillas de que aún no nos vemos libres, han hecho pensar a algunos que nuestra transformación fue prematura”.⁸

Proponiendo, así, una relación directa entre libertad y orden en un sentido que se asemejaba a la política escolástica en la que el gobierno se caracterizaba por el orden y el punto medio entre la aristocracia y la democracia, tan defendida por Santo Tomás (Jaramillo, 1982, p. 111).

5 *La Bagatela*, citado en Garrido (1993).

6 *La Bagatela*, 14 de julio de 1811.

7 *La Bagatela*, 14 de julio de 1811.

8 *La Bagatela*, 14 de julio de 1811.



La libertad, comprendida como un ejercicio mediado por el orden, venía referida por la razón de un gobierno real y centralizado que era el más adecuado dadas las características de la población de la Nueva Granada.

En la disputa por la organización del gobierno de la joven república, la libertad expuesta por Nariño se apoya en un sentido restrictivo de sumisión por vía del patriotismo. Para el letrado santafereño, la libertad solo se podía alcanzar desde la constitución moral de un sentimiento patriótico y soberano. En su acostumbrado uso de la metáfora, en medio de una discusión entre el soberano y sus representantes, Nariño representa su argumento de la siguiente manera:

Venimos, pues, a echarnos en vuestros brazos por última vez, y a suplicaros: que conciliando los decesos de las Provincias, sus justos derechos á gozar de toda libertad posible, y la urgencia de las circunstancias que nos demandan un pronto remedio; nos dictéis vos mismo el modo con que nos debemos organizar, para no perder hasta la libertad de podernos dar una forma de gobierno que es la única que hasta ahora tenemos. Ofreciéndoos á nuestro nombre, y de todas nuestras Provincias que no nos apartemos un punto de lo que vuestra elevada y santa Soberanía nos dicte.⁹

A este pedido angustioso, el soberano responde desde su sentimiento patriota y su superioridad moral dictada por el saber:

[...] muy lejos de embarazar este lenguaje a mi soberanía [...] me alentó, y comencé á sentir en mi corazón la dulce esperanza de que la Libertad se sentaría entre nosotros. Y como mi Soberanía no me la he apropiado para mi interés personal sino para proporcionar la utilidad de todos, a pesar de mis altisonantes títulos; creí que ya era llegado el caso de manifestar mi dictamen tratando con unos hombres que penetrados por el verdadero interés de la Patria, solo desean lo que más nos convenga á todos [...].¹⁰

De este modo, la libertad solo podrá ser conseguida bajo los dictámenes de un soberano que utiliza su poder en beneficio de la mayoría, lo que en este caso solo podría ser realizado por la élite criolla, preocupada por el progreso de la naciente nación. Y en una apropiación evidente del lenguaje de la ilustración, Nariño acude a la categoría de utilidad

⁹ *La Bagatela*, 4 de agosto de 1811.

¹⁰ *La Bagatela*, 4 de agosto de 1811.



para desplazar los intereses personales tan marcados en las formas de actuar de las administraciones españolas y anteponer los intereses colectivos al personal.

Desde otra perspectiva, la retórica de Nariño esta cruzada por la denuncia. El número tres de *La Bagatela*, por ejemplo, denuncia la persecución a la que están siendo sometidos algunos hombres de letras a quienes se les abre su correo. Esto lleva a que Nariño asuma la crítica como un rasgo significativo de la condición de libertad de los sujetos. En una especie de respuesta a su interlocutor imaginario el letrado santafereño afirma:

A usted le parece que el patriotismo está en alabar a ojo cerrado cuanto los gobernantes hacen, sea bueno o malo; y a mí, al contrario, me parece que el verdadero patriotismo consiste en advertir lo malo, no para zaherir a nadie, sino para que nos corriamos, y que los defectos de uno y otro gobernante no se le imputen a la pobre ciudad de Santafé.¹¹

Si bien los avatares de la coyuntura independentista no permiten ver con claridad las formas contradictorias del pensamiento de individuos de la élite que como Nariño corrieron tras las afujías del periodo¹², en el ilustrado santafereño podemos encontrar –más allá de su personalidad contradictoria– un sujeto que con su erudición y dedicación a la circulación de ideas, aportó al proceso de revolución a partir de sus prácticas ilustradas.

Así, en su interpretación de la libertad se produce un sentido de la libertad –ordenada y centralizada en el poder de un soberano– que no es precisamente la del pueblo, sino la de sus representantes, y hasta la de un poder monárquico –debemos recordar que bajo su presidencia, Cundinamarca se gobernó como una monarquía representativa–. La interpretación de la libertad agenciada por Nariño esta imbuida de un apego profundo a la independencia. En un punto medio entre la utopía y la practicidad, más allá de las formas de gobierno, la independencia nos abriría el camino al progreso y el reinado de la razón, de los cuales eran testigos los anglosajones.

¹¹ *La Bagatela*, 28 de julio de 1811.

¹² A lo que además se suma un sin número de discursos historiográficos que sepultan la contradicción del hombre para privilegiar la configuración hagiográfica de héroe.



En esta medida, Nariño, como bien lo afirma Jaramillo (1982), no puede ser asumido como un liberal del siglo XIX (p. 111), pues en su formación y en sus interpretaciones aun pesaba el escolasticismo de la colonia. Pero esto tampoco nos imposibilita para comprender a Nariño como un hombre dotado de una “gran comprensión histórica y de un sentido de la realidad propia del político práctico y del estadista” (Jaramillo, 1982, p. 111).

Un letrado para quien la libertad de América debía ser defendida con todas las herramientas que se tuvieran al alcance, incluyendo las armas. Sobre esto, el mismo Nariño escribió:

Al americano, al Europeo, al Demonio que se oponga a nuestra libertad, tratarlo como nos han de tratar si la perdemos. Que no haya fueros, privilegios ni consideraciones: al que no se declare abiertamente con sus opiniones, con su dinero, y con su persona a sostener nuestra causa, se debe declarar enemigo público, y castigarlo como tal.¹³

Finalmente, digamos que la interpretación que hiciera Nariño de la idea de la libertad estuvo mediada por tres características fundamentales. En primer lugar, Nariño interpretó las ideas pasándolas por el filtro de un sin número de lecturas eclécticas. Como vimos, su defensa por la libertad podía ir desde la cita de los clásicos griegos y latinos, pasando por la admiración de la organización política norteamericana, hasta sugerir la configuración de un nuevo sujeto basado en el *homo economicus* y su razón práctica. En segundo lugar, y como veremos con más detalle en el próximo apartado, la interpretación no solo se centró en el material que ofrecían los libros y los intercambios intelectuales, sino que también estuvo mediada por la emergencia de la cárcel, la persecución y la clandestinidad. Esta condición permitió que Nariño aprehendiera de primera mano la idiosincrasia de las gentes de la Nueva Granada, así como las condiciones de posibilidad real para la realización de un proceso revolucionario. Finalmente, como ya lo he dicho, la interpretación del Nariño atendió a un *habitus*. Las reflexiones en torno a la libertad y las formas de gobierno obedecieron a un imaginario de razón ilustrada que escondía un sentido de superioridad racial de los criollos frente a los demás sectores sociales. Este sentido de superioridad, basado en el discurso de la razón, derivó en la configuración silenciosa del *punto cero*, entendido como “el imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su

¹³ *La Bagatela*, 19 de septiembre de 1811.

vez, no puede ser observada desde ningún punto” (Castro-Gómez, 2010, p. 18). Pretendida neutralidad, que, a los ojos de los ilustrados, legitimaba sus afirmaciones. De ahí que para Nariño la libertad fuera lucha por la independencia, sin importar si eso equivalía a adoptar un sistema de gobierno monárquico, ya que sus afirmaciones nacían de su gran erudición, elocuencia y del conocimiento de la realidad. Lo que, a sus propios ojos, y los de muchos historiadores posteriores, legitimaba su opinión.

Desde otra perspectiva, y si acudimos al sentido más teórico que presenta el pensamiento de Nariño, no podemos dejar de observar el problema concreto con el cual se enfrentó en el ámbito de la organización política del Estado, y la manera como su respuesta marcó una silenciosa interpretación de la libertad. Al debatir sobre las formas de gobierno que se ajustaran a la realidad de la Nueva Granada, y al asumir la idea de la República democrática, Nariño se planteó el problema sobre la capacidad de participación activa del pueblo. Es claro que a lo largo del proceso de independencia, la soberanía pasó de las manos del rey soberano al pueblo como soberano. Pero, ¿todos los sujetos estaban en la capacidad de participar en los asuntos públicos? Como la mayoría de los criollos de la época, Nariño “nunca ocultó su temor a la beligerancia popular” (Jaramillo, 1982, p. 114). Por esta razón, y guiado por su sentido práctico, Nariño plantea la idea de la representación y el papel de la vanguardia erudita. De este modo, la libertad, traducida en independencia y plena soberanía, debía pasar por una suerte de etapas de progresivo crecimiento que llevaran al uso de la razón plena. La vanguardia consistiría en la apropiación “de cierto número de hombres, de luces y de créditos, [de] una parte de la soberanía para dar los primeros pasos y después restituírsela al pueblo” (Vergara y Vergara, 1946, p. 101). Luego, Nariño plantea el avance de la vanguardia con las acciones de las Juntas Provinciales, y se pregunta

¿No será más propio, más natural, más sencillo, más conforme a justicia y razón, que dando un paso más las Juntas Provinciales nombren cada una su diputado para que estos, con una aproximación a la legítima soberanía, prescriban las formulas, modo y sitio del Congreso General? [En esta perspectiva] aunque por los grados que percibe la necesidad, [se] llega al goce pleno del derecho [soberano]. (Vergara y Vergara, 1946, p. 102)

Acudiendo a una idea que destallaba en el horizonte del discurso ilustrado, y que sostenía la necesidad de acceder progresivamente a la mayoría de edad, es decir al uso de nuestra razón, Nariño interpretó que la libertad, concebida como soberanía plena del pueblo, debía ser ganada en un proceso complejo. Proceso en el que la élite criolla debía dar el primer paso, como



efectivamente lo dio. De este modo, la libertad de los sectores populares debía estar, por lo menos al comienzo del proceso revolucionario, en el marco de la representación que de ellos podía hacer la clase dirigente.

Las prácticas: La libertad como resistencia

Todo ejercicio de apropiación implica, en última instancia, la puesta en juego de una serie de prácticas, tanto sociales como discursivas, que exteriorizan las formas en que se recibieron e interpretaron las ideas. En ese sentido, intentar identificar las formas en que estas fueron apropiadas, exige reconocer, finalmente, las prácticas que hicieron posible la constitución de una estructura interpretativa. De este modo, las prácticas serán comprendidas como formas de disposición social que, como estructuras, estructuradas y estructurantes, determinaron los medios, los ritmos y los modos de constitución de dicha estructura de interpretación. En otras palabras, las prácticas generadas por las lecturas y la circulación de las ideas hicieron posible una apropiación determinada por dos fenómenos: 1) Los procesos de construcción de sentido de las ideas, materializados en las formas de su recepción y circulación. 2) La articulación entre dichas prácticas y las representaciones propuestas.

En primer término, entonces, podemos decir que el mundo intelectual que configuró el proceso de independencia, y en el que Nariño fue una figura destacada, estuvo marcado por la preocupación de la comunidad de ilustrados por generar espacios, ya sea en ámbitos privados o públicos, que les permitiera socializar sus ideas, lecturas y críticas (Silva, 1999). Así, la circulación de las ideas obedeció a la configuración de redes intelectuales que, además de debatir cuestiones que llegaban con la literatura y la ciencia de las metrópolis, también atisbaron la posibilidad de estructurar, en un espacio de experiencias conflictivo, un ideario de nación independiente; pero fue justamente una práctica marcada por la búsqueda de nuevos y mejores ideales lo que arrastró a Nariño a enfrentar la persecución, la cárcel y el exilio. Digamos, pues, que la apropiación de la idea de libertad estuvo marcada por una práctica de resistencia, evidente en el itinerario del ilustrado santafereño.

En segundo lugar, podemos sostener que la articulación entre las prácticas de circulación de las ideas y la resistencia configuraron un conjunto de representaciones de lo social, lo político y lo económico que nunca perdieron el *habitus* propio de las élites ilustradas de la Nueva Granada. Es decir, que a pesar de las afujías que experimento



Nariño, su apropiación nunca se alejó de una visión de mundo estructurada a partir del ideal de superioridad y responsabilidad patriótica. Actitud que le permitió asumirse, en todo momento, como forjador de libertad y soberanía nacional. Veamos, entonces, cómo las experiencias de Nariño determinaron una práctica de la libertad cargada de cierta resistencia.

Nariño nació en 1765 en el seno de una familia de la élite santafereña. Condición privilegiada que le permitió formarse, inicialmente, en uno de los mejores claustros educativos del virreinato y acceder a una inmensa literatura heredada de su padre, lo que lo llevó a abrazar la práctica de la rutina como un ejercicio cotidiano. Esta práctica se vio reforzada cuando, por condiciones adversas de salud, se vio obligado a abandonar el Colegio de San Bartolomé, para entregarse a un excelso proceso de autodidactismo guiado por la lectura voraz y la “formación entre compañeros” (Silva, 2008).

En términos generales, se puede decir que la vida de Nariño se desarrolló en dos grandes etapas que tuvieron su punto de quiebre en una coyuntura determinada por la triada crítica, crisis, revolución, como sucediera con el propio proceso de independencia. En la primera etapa, desde su nacimiento hasta los años previos a la publicación de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la vida de Nariño no se alejaba de las comodidades y posibilidades de la elite criolla muy cercana al poder del virreinato. En este periodo, Nariño ocupó importantes puestos administrativos, mientras configuraba su imagen de hombre letrado. La segunda etapa inicia con la publicación de los Derechos del Hombre y su posterior proceso de juzgamiento, que lo llevó al exilio y la cárcel. Esta fue la etapa en la que se forjó, a partir de las afujías cotidianas, el revolucionario y el hombre conocedor de las realidades concretas de la Nueva Granada.

Estas dos etapas, como dije, tienen como bisagra la coyuntura que se presentó en la forma de crítica, crisis y revolución. Veamos cómo se desdoblaron las prácticas de libertad y resistencia de Antonio Nariño en esta coyuntura.

La crítica apareció en el horizonte como una necesidad. En el proceso de surgimiento de una generación de jóvenes criollos que se relacionaban con las ideas ilustradas que llegaban de Europa gracias al impulso de las reformas borbónicas, la búsqueda de espacios de debate y discusión ajenos al control del virreinato era una necesidad. En este contexto, Nariño se preocupó por articular



espacios de tranquilidad y esparcimiento con sus compañeros de formación, en los que la lectura de literatura general y periódicos sirvieron de caldo de cultivo para “formas de discusión y crítica de mayores exigencias” (Silva, 2008, p. 334). Fue en estos espacios donde los nuevos ideales de búsqueda de la prosperidad, la utilidad y la virtud empezaron a ser definidos en términos sociales y como crítica social (p. 334).

Estos espacios de cotidianidad, que Nariño definió como lugares de esparcimiento para “[...] leer papeles, [para] criticar, para conversar sobre aquellos asuntos [y] para pasar un par de horas divertidas [...]” (Archivo Nariño, citado en Silva, 1999, p. 104). Se constituyeron en pequeños escenarios de libertad incrustados en la cotidianidad de los jóvenes ilustrados. Y es en la escala de esta cotidianidad, en la práctica del encuentro para la lectura y la crítica, donde hallamos resistencias. Las resistencias son silenciosas. Son “tácticas” que confrontan la obediencia (Giard, 1996, p. XXIII). En este sentido, destaco las palabras del historiador francés Michel de Certeau quien advirtió que “siempre es bueno recordar que a la gente no debe juzgársela idiota” (1996, p. 189), y en ese sentido, todos los sujetos crean mecanismos de escape del poder. La resistencia acude, entonces, no a la confrontación directa con el poder —ejercicio que se irá constituyendo poco a poco—, sino a las tácticas “silenciosas y sutiles” que se “insinúan” en las “estrategias” del orden impuesto (De Certeau, 1996, p. XLIII). Además, la resistencia, inmersa en las diversas “formas de hacer” de los ilustrados, se encontraba preñada de una suerte de “creatividad cotidiana” (De Certeau, 1996, p. XLV), amarrada a la libertad que ofrecía la lectura de nuevas ideas y mundos otros (Moreno, 2017, p. 151).

Por otro lado, la crítica, convertida en práctica de libertad y resistencia, fue vehiculada por el uso de la imprenta, por la posibilidad de publicar papeles periódicos, en un escenario en que ser escuchado o leído era de vital importancia. Cuando se habla de imprenta en el contexto americano, la figura de Antonio Nariño sobresale. Superando las dificultades propias del contexto, en 1793 Antonio Nariño adquiere una imprenta con la que se propuso publicar todo tipo de documentos. Pero, más allá del hecho, ya conocido ampliamente, de la publicación de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, quiero acercarme al papel de la imprenta como un artefacto que implicó el relacionamiento directo de los ilustrados con las ideas. Es decir, la configuración de una práctica, centrada en el *hacer*, en la cual se expone un espíritu de libertad y resistencia.



De este modo, Nariño, recurriendo a las palabras de Bentham, defendió en su *Bagatela* una libertad de imprenta como saber:

I. Las ventajas de la libertad de la imprenta son iguales a las ventajas del saber. Siendo la libertad de la imprenta la causa más poderosa de la existencia y de la difusión del saber, todo lo que disminuya las ventajas que nacen de la libertad de la imprenta, disminuyen las que nacen de la existencia y propagación del saber.¹⁴

Desde esta perspectiva, imaginemos por un momento la fotolitografía que reposa en el Museo Nacional, en la que se muestra a Antonio Nariño junto a Francisco Zea en torno a la imprenta. La imagen, allende de la intención de exaltación del autor, es interesante en tanto nos permite imaginar un encuentro plagado de libertad y resistencia. Los trabajadores, artesanos con la camisa remangada, atienden a las directrices de un Antonio Nariño en diálogo con Zea. Discutiendo, analizando la información, eligiendo de modo preciso lo que debía ser publicado. Acto que se vuelve cotidiano y que permite pensar que la publicación de los Derechos del Hombre y del Ciudadano poseía una intención crítica.

La crisis devino con la publicación de Los Derechos. A pesar de su defensa conservadora y repleta de referencias eclesiásticas y monárquicas, como sabemos, Nariño fue juzgado culpable y enviado a una cárcel africana. Si bien, al final no llegó a su destino, las peripecias que lo llevaron a Europa y a Norteamérica forjaron en su espíritu un ideal revolucionario. Pero, como hombre de letras, su práctica no se desplegó en la acción inmediata. Por el contrario, como ya lo sostuve, tras su retorno clandestino a la Nueva Granada, Nariño se preocupó por conocer el ambiente popular que le podría servir de asidero para sus ideas. Así, en 1797 Nariño, clandestino, perseguido, solo, recorre los pueblos de las provincias de Tunja, el Socorro y Girón hasta los confines del reino neogranadino en un recorrido con objetivos sediciosos:

El plan sedicioso que terminó concibiendo en esta correría, Nariño mismo se lo describió a las autoridades. Consistía en una cierta reedición de la rebelión de los comunes del año 1781. Iría a un sitio específico ubicado entre Barichara y Simacota, reuniría mediante promesas a un pequeño número de hombres decididos, de quienes se haría escoltar hasta una

¹⁴ *La Bagatela*, 1 de diciembre de 1811.



de las poblaciones de las cercanías durante un día de fiesta. Una vez llegado allí arengaría en la plaza a la población y la convencería de sumarse a la insubordinación y organizarse al efecto, lo cual incluiría la recolección de armas. Desde esta posición establecería vínculos y trataría de que se le fueran sumando los pueblos contiguos. El plan de Nariño suponía el gusto de los pueblos por los desórdenes y su descontento con las contribuciones fiscales, aunque no tanto con su monto sino más bien con los mecanismos arbitrarios que eran usados para su recolección. (Vanegas; Carillo, 2016, p. 18).

En la práctica, la libertad se radicaliza por la emergencia de la resistencia. Las prisiones y la persecución habían provocado, por la fuerza de la concreción, una postura que asumía la violencia como única salida. Si bien este ideal fue apagado y Nariño retornó a la cárcel en el periodo de mayor agitación, estas experiencias me permiten mostrar la manera cómo las prácticas dotan de sentido, y configuran estructuras interpretativas complejas. De este modo, la apropiación que intento describir no es un acontecimiento que se produce en el mundo de las ideas, sino que se arraiga en la dialéctica de lo pensado y lo vivido.

La revolución apareció en el horizonte como una realidad, una concreción que debía ser empujada por todos los agentes inconformes de la sociedad colonial. Nariño retorna con nuevos bríos, pero la situación era otra, y las prácticas reacomodaron las interpretaciones. La libertad apaga su espíritu bélico por unos años y la razón ilustrada retoma el protagonismo. En este nuevo escenario, en el que Nariño contaba con una posición privilegiada pero inestable, la libertad es presa de un sentimiento de defensa que se mueve en el plano de la organización política.

La práctica de Nariño se centró en el debate, la argumentación retórica y la defensa de la razón. La resistencia ya no es privada, ya no es violenta, ahora es pública. La libertad es medida por la capacidad para defender la independencia, y Nariño libró su batalla en el terreno más público de todos, el político. Es en este momento, entre 1811 y 1817, en el que el santafereño construye, como ya lo expuse, su idea de una libertad basada en el orden y la obediencia. Y en el corazón de su espíritu letrado, su sentido práctico se asume con la potestad de llevar la libertad al pueblo.



A modo de conclusión

No hay en este texto una intensión de exaltación hagiográfica, ni la pretensión de construir un relato cronológico de una figura tan disputada en el altar patriótico como la de don Antonio Nariño. Por el contrario, y el lector lo pudo constatar en el ir y venir temporal de este ensayo, mi preocupación va más allá del sujeto. El objetivo fue exponer la materialidad de un proceso de análisis tan usado al interior de las ciencias humanas y sociales como lo es la noción de apropiación. Pero, además de una intencionalidad metodológica, el texto buscó explorar otras formas de comprensión del proceso de independencia, en la coyuntura que nos ofrece la celebración de sus doscientos años.

Sea esta, pues, una oportunidad para reapropiarnos de este acontecimiento histórico desde las posibilidades que nos ofrece la imaginación, aunque sin olvidarnos de la vigilancia epistémica propia de todo ejercicio de exploración histórica. Al abordar el proceso de apropiación de las ideas desde las experiencias de Antonio Nariño quise demostrar que, en el terreno de la materialidad histórica, así se hable desde las ideas, no existe una pretendida linealidad y coherencia. Por el contrario, los procesos históricos son contradictorios, confusos. Son una amalgama de representaciones, determinada por los intereses de los ívidos y las condiciones de posibilidad de sus prácticas. La intención, guardando las proporciones, fue abordar el pasado desde una perspectiva desmitificadora. Lo que a mi entender es una misión urgente en sentido pedagógico. En muchas ocasiones, para comprender un acontecimiento debemos despojarlo de su categoría de “mito fundacional” y llevarlo al terreno de la simplicidad.

Así, lo que podemos ver es un proceso de emancipación vertiginoso, que se desarrolló en la compleja relación entre la crítica, la crisis, y la revolución, pero que se movió a ritmos distintos en las diferentes capas de la sociedad. Lo que nos permite preguntarnos, hasta dónde penetraron los ideales de la élite criolla, como los de don Antonio Nariño, en la realidad de los excluidos. Pregunta difícil, y que no intentaré responder, pero de la cual solo se puede dar cuenta a partir de la desmitificación y la comprensión de las contradicciones de los sujetos y sus prácticas.

Finalmente, retornando a las intenciones originales del texto, puedo sostener que los procesos de apropiación de las ideas solo se



materializaron en la interpretación de las recepciones, las interpretaciones y las prácticas, trazadas por los sujetos. En este caso, la trayectoria de Antonio Nariño es muestra de este proceso en el que florece toda la riqueza de las contradicciones.

Quise, entonces hacer un pequeño análisis de las contradicciones que, de algún modo, marcaron las condiciones de posibilidad de nuestro proceso de independencia. Una contradicción que no debe ser asumida como catastrofismo, sino complejidad.



Referencias

- Barros, J. D'. (2005). A História Cultural e a contribuição de Roger Chartier. *Diálogos*, 9(1), 125-141, Maringá.
- Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Editorial Montessor.
- Burke, P. (1996). *La Revolución Historiográfica Francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Instituto Pensar.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. El arte de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Duby, G. (1999). Historia de las Mentalidades. En B. Rojas (comp.), *Obras Selectas de Georges Duby*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garrido, M. (1993). *La Bagatela: Nariño, divulgador de ideas. Credencial Historia*, 48. Bogotá: Banco de la República
- Giard, L. (1996) Historia de una investigación. En M. De Certeau, *La invención de lo cotidiano. El arte de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Groot, J. M. (1953). *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*. Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos.
- Jaramillo, U. J. (1982). *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Editorial Temis.
- Jauss, H. R. (1986). *Experiencia estética y hermenéutica literaria: Ensayos en el campo de la experiencia estética*. Madrid: Taurus.
- Moreno, E. (2017). El intelectual como sujeto histórico: una lectura a cinco voces. *Ciencia Nueva Revista de Historia y Política*, 1(1), 153-168.
- Moreno, E. (2017). *Contextos distantes, ideas compartidas: una historia comparada sobre la apropiación de las ideas de izquierda (Colombia y Brasil: 1886-1930)*. (Tese de doutorado em história) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Palti, E. J. (1999). El malestar y la búsqueda. Sobre las aproximaciones dicotómicas a la historia intelectual latinoamericana. *Prismas, Revista de historia intelectual*, 3, 225-230.
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y Narración*. México: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2006). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI Editores.
- Ruiz, E. (1990). *La librería de Nariño y los derechos del hombre*. Bogotá: Planeta Colombiana.
- Silva, R. (1999). Practicas de Lectura Ámbitos Privados y Formación de un Espacio Publico Moderno. *Boletín Socioeconómico* (31), 96-114

- Silva, R. (2008) *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808: genealogía de una comunidad de interpretación*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, Banco de la República.
- Skinner, Q. (2000). Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas, Revista de historia intelectual*, 4, 149-194.
- Vanegas, I., y Carrillo, M. (2016). El pedestal erróneo para un prócer. Antonio Nariño y la revolución neogranadina. *Tzintzun. Revista de estudios históricos* (63), 9-36.
- Vergara y Vergara, J. M. (1946) [1867]. *Vida y Escritos del General Antonio Nariño*. Bogotá: Imprenta de Pizano y Pérez.





**EL BICENTENARIO DE LA
INDEPENDENCIA VISTO DESDE UNA
“PROVINCIA REALISTA”:
PATRIOTAS Y REALISTAS
EN SANTA MARTA - COLOMBIA,
1810-1823**

Joaquín Vilorio De la Hoz¹⁵

¹⁵ Profesor catedrático de la Universidad del Magdalena (Colombia). Gerente del Centro Cultural del Banco de la República en Santa Marta.





Introducción

Durante el período de la Independencia, provincias como Santa Marta, Panamá, Maracaibo, Riohacha y Pasto, así como las islas de Cuba y Puerto Rico, defendieron los intereses de la monarquía española. Incluso, algunas ciudades que mostraron una fuerte inclinación inicial por la Independencia como Caracas o Santa Fe, dieron una cálida bienvenida al *Pacificador* Pablo Morillo durante el período de la Reconquista.

Muchas de las explicaciones dadas hasta ahora sobre el realismo de Santa Marta giran en torno al rechazo a la incursión violenta del francés Pierre Labatut, enviado por el gobierno de Cartagena; a la rivalidad con esta ciudad vecina y al aislamiento a que estuvo sometida Santa Marta durante gran parte del período colonial. Aunque varias de estas explicaciones pueden ser ciertas, así sea de manera parcial, hay nuevos planteamientos y evidencias que permiten hacer una reinterpretación de este hecho histórico para Santa Marta y el Caribe colombiano. En este orden de ideas, el objetivo del presente capítulo es analizar las circunstancias en que se dio el proceso de Independencia en las provincias del Caribe colombiano, centrado en las acciones ocurridas en la provincia de Santa Marta.

La hipótesis de las rivalidades entre provincias vecinas la ha trabajado la historiadora Rebecca Earle (2000). Según la autora, ciudades como Pasto y Santa Marta se inclinaron a favor del realismo cuando desde Quito y Cartagena sus élites les trataron de imponer sus ideas republicanas. En efecto, en 1811 Pasto fue ocupada por tropas enviadas desde Quito, mientras Santa Marta fue tomada en 1813 por las tropas del coronel Labatut, enviadas desde Cartagena. Quiteños y cartageneros cometieron toda clase de atropellos “que todavía hoy se recuerdan con rabia” (Montenegro, 2002, p. 53). Esta explicación, aunque incompleta, puede ayudar a entender algunas lealtades durante la independencia en las provincias caribeñas y otras latitudes. De todas formas, estos enfrentamientos se remontan a tiempos coloniales.

Las rivalidades entre Santa Marta y Cartagena son anteriores al período de la Independencia: desde el lejano siglo XVII, se observa cómo Cartagena era la ciudad integrada a la Carrera de Indias y la ruta de los galeones, al igual que La Habana, Portobello o Veracruz, mientras Santa Marta queda subordinada dentro de ese orden jerárquico. Igualmente, como relata Amaya (2018), en 1634, el Procurador de Cartagena pidió anexar la provincia de Santa Marta a su jurisdicción, situación que



generó resistencia y resentimiento por parte del Cabildo samario. Durante el siglo XVIII, de acuerdo con Meisel (2003), Cartagena era la principal caja real del Virreinato de la Nueva Granada, recibía las transferencias del Situado¹⁶, monopolizaba el comercio exterior y recaudaba los derechos de aduana del Virreinato. Los dineros del Situado y las obras del Consulado resentían a muchas provincias, entre ellas Santa Marta, toda vez que los recursos canalizados por esta vía beneficiaban casi que exclusivamente a Cartagena. El Situado que llegaba a Santa Marta provenía de las arcas de Santa Fe y Quito, pero debía pasar obligatoriamente por Cartagena. Esta ciudad no siempre despachaba el Situado a Santa Marta, argumentando falta de recursos. Esta situación de dependencia e incumplimiento de Cartagena pudo ser otro de los motivos originales de la rivalidad entre las dos ciudades.

El monopolio que ejercía el puerto de Cartagena dejó a Santa Marta por fuera del comercio interoceánico, quedando la ciudad aislada no solo por la falta de mercancías, sino del intercambio cultural y de nuevas ideas que se movían a través de los puertos. Hacia el interior de la provincia y del virreinato, el aislamiento de Santa Marta también era evidente.

Es posible que la elite samaria pensara de manera ingenua que, al apoyar el régimen colonial, su esfuerzo y sacrificio serían recompensados, convirtiendo a Santa Marta en el principal puerto del Caribe neogranadino. Siguiendo a Laffite (1995), las cifras muestran que la ingenuidad samaria les dio algunos beneficios de manera transitoria. En los años previos a la Independencia, Cartagena era el puerto dominante en el Virreinato de la Nueva Granada, con exportaciones que superaban en más del 600% el valor de lo exportado por Santa Marta y Riohacha juntos. Durante el período de la Reconquista y primeras luchas por la Independencia, entre 1815 y 1820, el puerto de Santa Marta tuvo mayor movimiento que el de Cartagena, dada su condición de ciudad leal al rey. Durante este período, el movimiento portuario de Santa Marta (entrada y salida de embarcaciones) se elevó a 22 barcos de diferente tipo, mientras por Cartagena se redujo a siete (Laffite, 1995; Ortiz, 1963).

Otra explicación debe buscarse en las relaciones entre las élites criollas, los gobernantes coloniales y las autoridades de los comunes en Cartagena y Santa Marta al momento de las primeras juntas de gobierno. Así, por ejemplo, a partir de 1809 el Cabildo de Cartagena se enfrentó al Virrey de la Nueva Granada, porque este prohibió a sus comerciantes hacer negocios con británicos y norteamericanos.

¹⁶ El situado era una transferencia de recursos fiscales que durante el período colonial se enviaba desde las cajas reales más dinámicas de los virreinos españoles, hacia aquellas plazas que tenían que construir o mantener las defensas militares de las colonias (Meisel, 2003).



En Santa Marta, para la misma época, ocurría un caso opuesto: los indios de Mamatoco tenían una querrela por los límites de su territorio contra el coronel José Francisco Munive y Mozo, miembro de la Junta Suprema de 1810 y partidario de una mayor autonomía. El Oficial y Administrador de las Rentas Reales José María Martínez de Aparicio intercedió a favor de los intereses de los indígenas, quienes con este hecho y otros similares se empezaron a inclinar a favor de las autoridades coloniales locales en un momento tan decisivo como 1810.

En el caso de Riohacha, la ciudad nació y creció con mayor autonomía que sus vecinas, alrededor de los perleros, contrabandistas, negros cimarrones e indígenas. Según Saether (2005), es probable que el miedo a perder esta autonomía, hiciera a los riohacheros más monarquistas. Factores como los arriba señalados, pudieron incidir para que las elites o los naturales de la región respaldaran abiertamente la monarquía.

En síntesis, este trabajo no trata de reivindicar a Santa Marta ni a los samarios por el papel que desempeñaron durante el período de la Independencia y la Reconquista. En el discurso tradicional se condena a Santa Marta por su condición de ciudad realista, pero se dan pocas referencias de lo que sucedía en otras ciudades: por ejemplo, casi no se menciona la bienvenida que le ofrecieron a Pablo Morillo en Caracas, Santa Fe o el Socorro, que antes habían sido plazas patriotas. Tampoco se estudia mucho la alianza que hicieron los patriotas de Santa Fe en épocas de Nariño, para enfrentar al ejército federalista de las Provincias Unidas. Aunque éstos últimos se tomaron a Santa Fe bajo el mando de Bolívar, el enfrentamiento entre patriotas llevó a que la capital cayera de nuevo en poder de los realistas.

Lo irónico es que Bolívar salió de Santa Fe con la intención de liberar a Santa Marta de los españoles, pero a los pocos días aquella ciudad del Altiplano cayó de nuevo en manos de los chapetones. Así mismo, cuando Bolívar se acercaba a Santa Marta se encontró que su principal enemigo se encontraba parapetado dentro de las murallas de Cartagena, Manuel del Castillo y sus seguidores, por lo que decidió sitiar esa ciudad para que le dieran el apoyo necesario para atacar Santa Marta. Por estos enfrentamientos el mismo Bolívar denominó este período como la Patria Boba. Pero en este documento se muestra que esa etapa de la historia más que “boba” fue de intensa actividad política, de lealtades cambiantes, de errores tácticos y estratégicos, de aprendizaje a las carreras, de proliferación de constituciones, de la derrota como aprendizaje; en fin, fue el preámbulo para la Independencia definitiva de España una década más tarde.



La condición racial en los albores de la Independencia

Durante los períodos de la conquista y primeras décadas de la colonización, en Santa Marta la guerra entre los españoles y los indígenas taironas se prolongó a lo largo de todo el siglo XVI. En el año 1600, el gobernador español organizó un contingente bien armado que enfrentó a los indígenas confederados de Jeriboca, Mamatoco, Bonda, Masinga, Durama, Origua, Dibókaka, Donama, Masaka y Chengue, bajo el mando de Cuchacique, cacique de Jeriboca. A finales del 1600 los indígenas salieron derrotados de manera contundente: 73 de sus caciques fueron ejecutados, entre ellos Cuchacique, así como quemadas sus casas y repartidas las pertenencias de toda la población entre los victoriosos soldados españoles. Los indígenas que sobrevivieron fueron obligados a construir sus pueblos en lugares planos, alejados de las montañas, de fácil acceso desde Santa Marta (Restrepo Tirado, 1937).

Por su parte, los indígenas chimila y wayuu continuaron con sus incursiones sobre las poblaciones españolas en las provincias de Santa Marta y Rio de la Hacha durante los siglos XVII, XVIII e incluso la primera década del XIX (Polo, 2005; Rey, 2012). Por el contrario, los indígenas de la Provincia de Cartagena ofrecieron muy poca resistencia a la conquista y colonización españolas, situación que debió favorecer la elección de esta ciudad como el puerto por donde se movería casi todo el comercio exterior de la Nueva Granada.

Luego de la derrota de los taironas en el primer año del siglo XVII y la *pacificación* de los chimila en la segunda mitad del siglo XVIII, los españoles impusieron su sistema sobre la población nativa, que consistió en la concentración de los indígenas y los arrochelados¹⁷ en pueblos, el pago de impuestos, la aceptación de la religión católica y el idioma español o castellano.

A estas alturas del documento surge la pregunta: ¿Por qué los indígenas de Santa Marta apoyaron a los españoles en la época de la Independencia? ¿Cuál fue el comportamiento de los mulatos?

La historia de la provincia muestra que en la segunda mitad del siglo XVIII y las dos primeras décadas del XIX las autoridades coloniales

¹⁷ Durante el período colonial la “rochela” era el caserío donde vivía población libre de todos los colores (los arrochelados) como mulatos, mestizos, negros libres, zambos y blancos pobres. Estas poblaciones estaban alejadas de las ciudades y villas coloniales, por lo que su autoridad no llegaba hasta aquellos lugares apartados. Para una mayor información sobre las rochelas, véase: Herrera, M. (2002).



favorecieron en ocasiones los intereses de los indígenas, ante el avance arrollador de los hacendados locales. También debe tenerse en cuenta que la autoridad de los caciques cercanos al régimen fue respetada por el gobierno colonial. De acuerdo con Saether (2005, pp. 127-128), “aunque los caciques eran nombrados formalmente por las autoridades españolas, éstos debían acreditar que tenían derecho hereditario al título”. A diferencia de los resguardos del interior del virreinato, los indígenas de Santa Marta “mantenían el control sobre las instituciones políticas locales”. Esto jugó a favor de los españoles al momento de las lealtades de los indígenas de Santa Marta durante el período de la Independencia¹⁸.

Varios casos documentados respaldan las anteriores afirmaciones, pues en la última etapa del período colonial algunas querellas se resolvieron a favor de los indígenas de Santa Marta. José Francisco Núñez Dávila, dueño de la hacienda Santa Cruz de Papare, reclamó ante las autoridades coloniales la inclusión de 28 fanegas de tierras que se habían entregado a los indígenas de Ciénaga. En 1757 el virrey falló a favor de los cienagueros, asignándoles en total 5 caballerías, 44 fanegas y casi 10 almudes de tierra para la agricultura, pastos y salinas (Sánchez, 2012).

En 1810 surgió otro conflicto entre los indígenas de Ciénaga y Félix Palau, vecino de Cartagena y propietario de la hacienda San Antonio Rompedero de Pestagua. En verano los indígenas pasaban su ganado por tierras de Palau, el cual se quejaba porque no pagaban el servicio y el ganado dañaba sus potreros. Los indígenas argumentaban que el paso del ganado por la isla de Salamanca lo venían haciendo de tiempo atrás y, en contraprestación, en época de lluvias los ganados de la hacienda Rompedero utilizaban las tierras de los indígenas. También decían que, si no se permitía el paso de sus ganados por las tierras de Palau, se verían obligados a utilizar las tierras de cultivo ubicadas en El Palmar, sembradas con maíz, yuca y otros frutales, lo que podría originar desabastecimiento en Santa Marta. La decisión final de las autoridades coloniales fue a favor de los indígenas de Ciénaga, quienes podían pasar sus ganados por la isla de Salamanca (Sánchez, 2012).

De otra parte, está el conflicto entre los indígenas de Gaira y la familia Díaz Granados, una de las más poderosas y tradicionales de Santa Marta desde los primeros años de la Colonia. En 1771 el virrey ordenó se midiera y se entregara a los indígenas de Gaira “una legua en cuadrado de terreno útil” y que tuviera fuentes de agua. A pesar de la orden

¹⁸ La familia Núñez ejerció el cacicazgo en Mamatoco por lo menos desde los primeros años de la Colonia. En 1743 el cacique era Luis Núñez y su hijo, el capitán Cosme Núñez (Saether, 2005, pp. 127-128).

del virrey, el gobernador tardó 20 meses en iniciar el proceso que se siguió dilatando durante dos décadas, hasta que en enero de 1790 otro gobernador les otorgó a los indígenas las tierras “desde el cerrojo de la iglesia por cada lado, ya que no pueden recibir las tierras a la otra banda del río [...] [seguir] el lindero antiguo, que corre desde el cerro de las Guacas, hasta el Horno, de cuyas tierras han tenido posesión antigua [...]” (Sánchez, 2012, p. 275). Esta decisión se fundamentó en una medición de tierras que se había hecho casi medio siglo atrás, en 1744. Finalmente está el caso emblemático del conflicto entre los indígenas de Mamatoco y el coronel José Francisco Munive y Mozo. En 1810, en pleno fervor por el surgimiento de las Juntas de Gobierno, los mamatoqueros entablaron una querrela por los límites de su territorio contra el coronel Munive, hombre prominente de la ciudad. Munive era propietario de la hacienda de caña y trapiche Santa Cruz de Curinca y miembro de la Junta Gubernativa, dentro de la cual era partidario de un gobierno más independiente. El caso quedó en manos del Oficial y Administrador de las Rentas Reales José María Martínez de Aparicio, quien conceptuó a favor de los indígenas.

Con este hecho y otros similares, tal como se mencionó anteriormente, los indígenas se empezaron a inclinar a favor de las autoridades coloniales locales en un momento tan decisivo como 1810. La decisión de Martínez de Aparicio fue estratégica para el apoyo de los naturales de Mamatoco al bando realista: por un lado, como oficial real éste no perdía nada, pero en cambio, se ganaba la confianza de los mamatoqueros, tan decisiva en esos momentos en que los dos bandos necesitaban las lealtades del común. Por el otro lado, lograba desprestigiar al patriota Munive ante los indígenas.

No hay que llamarse a engaños y pensar ingenuamente que los indígenas samarios vivían en condiciones de igualdad con los españoles. Lo que se quiere resaltar en esta sección es que los indígenas de esta zona del virreinato, una vez dominados por la fuerza o a través de alianzas en los siglos XVII y XVIII, aceptaron el sistema jurídico colonial y con el tiempo empezaron a conocerlo y aprovecharlo a su favor, en la medida de sus posibilidades.

Al momento de la Independencia, los indígenas se inclinaron por el sistema que conocían, el cual los había favorecido en algunas ocasiones, aunque en otros casos pasaron por interminables dilaciones, como queda demostrado en este capítulo. A los jóvenes que defendían la Independencia los veían con recelo, como impulsores de un nuevo régimen desconocido para los indígenas, que podría privarlos de los escasos beneficios conseguidos durante el período colonial. Esta fue



la lógica de los indígenas de Santa Marta y Ciénaga, muy aferrados al territorio y a las creencias religiosas que muy bien supieron aprovechar las autoridades coloniales para su beneficio.

Estos argumentos han sido ignorados por algunos autores, quienes dan explicaciones de corte racista sobre la Independencia, aunque no lo hagan de manera explícita. Según esta corriente, los negros y mulatos fueron defensores de la independencia (Pedro Romero y sus lanceros de Getsemaní, así como “el mulato” José Padilla y sus infantes de marina) mientras los indios y zambos fueron tildados de ignorantes y sumisos, de fácil manipulación por parte de los realistas. Según esta explicación controvertida, Cartagena fue republicana por sus negros y mulatos, mientras Santa Marta fue monarquista por su población indígena y zamba.

Estos razonamientos se caen por su propio peso: el zambo José Padilla (hijo del negro libre Andrés Padilla y la indígena wayuu Josefina Lucía López) fue uno de los grandes héroes de la independencia, mientras el mulato Narciso Crespo fue el héroe de los realistas en Santa Marta. Así mismo, los paeces del Cauca y los malambos de Barranquilla fueron “indios patriotas”, mientras los mulatos y negros del Patía fueron férreos opositores a la Independencia. Ejemplos como estos son apenas una muestra de la inconveniencia de reducir la explicación de la Independencia a las condiciones raciales de las regiones.

En aquella época y circunstancia, José Padilla y Pedro Romero representaban una clase social emergente que, junto con los criollos, se levantaron en contra de los españoles, pero en condiciones diferenciadas: los criollos se convirtieron en la élite de la Independencia, mientras los pardos, aunque ascendieron socialmente, no llegaban a competirle a los primeros por los altos cargos.

Mulatos como Manuel Piar y José Padilla ascendieron en la jerarquía militar republicana hasta el grado de general, pero su condición étnica les generó resistencia dentro de la oficialidad blanca, mantuana o cachaca de la Gran Colombia. Bolívar siempre recordaba cómo en Venezuela la participación de negros y mulatos liderados por el español José Tomás Boves había dado al traste con los dos primeros intentos de república en Venezuela, entre 1812 y 1814. En 1817, Bolívar hizo fusilar al general pardo Manuel Piar, bajo el cargo de desertión y promover la guerra étnica en Venezuela: “la celeridad con se llevó el juicio y la ejecución de Piar mediaron otros elementos, principalmente el miedo a Haití, un fantasma que recorría el Caribe” (Conde, 2009, p. 183). Más tarde, en 1828, se ordenó el fusilamiento de Padilla, acusado de participar en un atentado contra Bolívar.



De acuerdo con Helg (2004) la condición de negro o mulato en el ejército patriota fue de menor prestigio que el de milicianos de color dentro del ejército realista. Luego de la Independencia y ante las dificultades de conseguir reclutas voluntarios, la mayoría de soldados del ejército libertador fueron campesinos e indígenas reclutados a la fuerza, con escasas posibilidades de ascenso dentro del estamento militar.

Los archivos muestran de manera explícita los temores que Bolívar, Santander, Montilla, Restrepo y otros próceres criollos tenían de un posible ascenso de la “pardocracia”, sistema de gobierno como el de Haití sustentado por el poder creciente de negros y mulatos. Era tal el temor hacia lo haitiano, que en 1824 un Consejo Extraordinario de Gobierno celebrado en Bogotá negó la posibilidad a Colombia de establecer relaciones con Haití. Así mismo, el gobierno colombiano, encabezado por Bolívar y Santander, organizó en 1826 el Congreso Interamericano de Panamá, al que fueron invitados todas las naciones del continente, con excepción de Haití (Helg, 2004).

Pese a lo anterior, la reivindicación racial en la Nueva Granada no fue un hecho de tal significancia como en Haití o incluso Venezuela. Thibaud (2003) precisa que “Sin duda es ésta una de las razones de la baja intensidad de las guerras de la Patria Boba. La pertenencia al pueblo [...] fue fundadora de la identidad de los granadinos”. En estos casos se habla de una lealtad al pueblo, no tanto a las condiciones raciales o al grupo social, por lo que se considera más una rivalidad entre provincias que a diferencias ideológicas. Como ejemplos se tienen los enfrentamientos entre Santa Marta y Cartagena, Pasto y Popayán o Bogotá y Tunja, para solo citar algunos casos.

Las primeras juntas de gobierno

A nivel de las autoridades coloniales había temores por la propaganda libertaria procedente de otras regiones, las cuales ante la coyuntura de la invasión napoleónica a España reclamaban mayor autonomía. Palacios y Safford (2002) relatan que, en Quito y Caracas, los criollos conformaron sus Juntas de Gobierno en julio de 1809 y abril de 1810 respectivamente. Venezuela proclamó su independencia absoluta de España el 5 de julio de 1811, mientras en Cartagena se declaró el 11 de noviembre del mismo.

La Junta de Caracas envió emisarios a las otras ciudades de Venezuela, donde se organizaron juntas provinciales en Barcelona, Margarita, Barinas, Guayana, entre abril y mayo. Por su parte, Coro y Maracaibo se

negaron a aceptar lo que disponía Caracas. La revolución empezó en las Colonias Españolas como un movimiento tímido que reclamaba mayor autonomía para los criollos en 1810 y desembocó en la Independencia absoluta de España entre 1819 y 1824.

A la Nueva Granada la formación de juntas llegó con cierto retraso, ya que la de Santa Fe apenas se instaló el 20 de julio de 1810, aunque para esa fecha ya se habían constituido las de Cartagena (10 de mayo), Cali, Pamplona y Socorro (3, 4 y 9 de julio respectivamente). También en Santa Marta se instaló una Junta Superior Provincial el 10 de agosto de 1810¹⁹, a instancias de lo que había sucedido en Cartagena (véase Tabla 1).

Tabla 1.
Junta Superior Provincial de Santa Marta, 10 de agosto de 1810

Nombre	Funcionario	Cargo en la Junta	Origen	Parentesco
Víctor Salcedo	Gobernador	Presidente	España	Padre del Ten. José Salcedo, acusado de patriota
José Francisco Munive y Mozo	Coronel de milicias	Vicepresidente	Santa Marta	Cuñado de Basilio García
Dr. Antonio Viana	Teniente de Gobernador	Vocal nato	Honda	
Dr. Pedro Gabriel Díaz Granados	Arcediano de la Catedral	Vocal	Santa Marta	Cuatro sobrinos son de la Junta
Pascual V. Díaz Granados		Vocal	Santa Marta	Sobrino de Pedro Gabriel
Francisco Díaz Granados	Subteniente de milicias	Vocal	Santa Marta	Hermano de Pascual
José Ignacio Díaz Granados	Subteniente de milicias	Vocal	Santa Marta	Sobrino de Pedro Gabriel

19 Además de los miembros del Ayuntamiento y los posesionados, el Acta fue firmada por los vecinos presentes en la Junta: Salvador Vives, Silvestre Díaz Granados, Pablo de Oligós, Juan J. Ujueta, Nicolás Vilorio, Lázaro de Robles, Abdón Altafulla, Leandro Jiménez, Agustín J. de Sojo, Juan B. Núñez, Manuel González, Claro Medina, Blas Noriega, Hipólito Ibarra, José Almanza y Francisco de Hita. Ministerio de Educación Nacional (2009, pp. 32-37) y Martínez y Gutiérrez (2010).

Dr. Plácido Hernández	Provisor vicario capitular	Vocal		España	
Dr. Ramón de Zúñiga		Vocal		Santa Marta	Tío de Rafael, de la Junta
Rafael de Zúñiga	Teniente coronel de milicias	Vocal		Santa Marta	Sobrino de Ramón
Pedro Rodríguez	Tesorero Real Hacienda	Vocal			
José M. Martínez de Aparicio	Adm. Aguardientes y Naipes	Vocal		España	Padre de Miguel
Miguel Martínez de Aparicio		Vocal		Río Hacha	Hijo de José
José Sánchez y Gálvez	Contador principal de Aguardientes	Vocal		Campeche, México	
Basilio García	Oficial Real jubilado	Vocal		España	Suegro de Manuel Dávila y cuñado de José de Munive
Manuel Dávila		Vocal		Cartagena	Hijo de Francisco Pérez Dávila. Yerno de Basilio
Dr. Agustín Gutiérrez Moreno	Abogado	Vocal secretario		Santa Fe	
Dr. Francisco Jácome		Diputado del Cabildo de Ocaña		Ocaña	
Dr. Esteban Díaz Granados	Asesor del Cabildo de Santa Marta	Diputado del Cabildo de la villa de Tenerife		Santa Marta	Sobrino de Pedro Gabriel
José Antonio Pumarejo		Diputado del Cabildo de Valledupar		Valledupar	
Dr. Basilio del Toro Mendoza	Fiscal Interino de la Real Hacienda	Fiscal			

Fuente: Elaboración propia con base en Ministerio de Educación Nacional (2009, pp. 32-37) y Martínez y Gutiérrez (2010).



Las Juntas de Cartagena y Santa Marta no entraron en grandes contradicciones en el segundo semestre de 1810: las dos ciudades fueron leales al Consejo de Regencia, al igual que Riohacha, hecho que las distanció de la Junta de Santafé. En 1812 llegó a Santa Marta ayuda militar tanto de Cuba como de Cádiz, lo que le permitió a esta provincia recuperar el control de la ribera oriental del río Magdalena. En efecto, como señala Albi (1990), ese año llegaron 308 soldados del Regimiento de 2º de Albuera enviados desde Cádiz, ciudad que en ese momento resistía el sitio impuesto por la invasión napoleónica (1810-1812). Ese mismo año se firmó la Constitución de Cádiz, popularmente conocida como La Pepa, promulgada por las Cortes Generales Españolas el 19 de marzo de 1812.

En el vecindario la situación se hacía aún más compleja. En Venezuela, luego de proclamar su Independencia absoluta de España en julio de 1811, se presentaron levantamientos y resistencia monarquista en Valencia, Maracaibo, Coro y Aragua. Esta contrarrevolución tomó forma y fuerza, al recibir apoyo de San Juan de Puerto Rico y Cádiz. En efecto, en marzo de 1812 zarpó de San Juan y desembarcó en las costas venezolanas el capitán Domingo Monteverde, con tres compañías de infantería española. Rápidamente y sin mucha resistencia doblegó a los patriotas, por lo que Venezuela retornó al Consejo de Regencia en julio de 1812. Ese primer semestre de 1812 fue de violencia extrema, al respecto, Segovia (2013) afirma que “Los sangrientos episodios de Venezuela se caracterizaron por la guerra viva, con ribetes de lucha de clases que se acentuaron después de la contrarrevolución de Monteverde”.

La derrota de los patriotas en Venezuela, puso en alerta a los cartageneros, quienes en el mismo año nombraron a Rodríguez Torices como Dictador de Cartagena. Pero esta situación tuvo su lado favorable para Cartagena y la causa de la Independencia: varios patriotas venezolanos y de otras nacionalidades que habían sido derrotados por Monteverde, fueron recibidos como refugiados en el Estado Libre de Cartagena durante el segundo semestre de 1812. Entre los refugiados se pueden mencionar algunos nombres como Simón Bolívar, Carlos Soubllette, Mariano y Tomás Montilla, Pedro Gual, Manuel Palacio Fajardo, Miguel Carabaño, Pierre Labatut (francés) y Manuel Cortés Campomanes (español), entre otros.

Se radicalizan las rivalidades

Con la llegada de los militares venezolanos a Cartagena y la ayuda militar gaditana y cubana a Santa Marta, el conflicto entre las dos



provincias aumentó su intensidad. A finales de 1812, el gobierno de Cartagena decidió emprender una campaña militar para liberar la ciudad de Santa Marta y su provincia de los realistas. Esta ofensiva fue encomendada al militar francés Pierre Labatut, quien salió de Cartagena en noviembre de 1812 al mando de 48 embarcaciones para el transporte de tropas, armas y víveres.

El coronel francés llevaba bajo sus órdenes al entonces coronel Simón Bolívar, recién llegado a Cartagena. Bolívar fue obligado por Labatut a quedarse con 30 soldados en el pequeño pueblo de Barranca, ubicado en el Bajo Magdalena. De manera inconsulta, el joven coronel Bolívar emprendió la campaña del Bajo Magdalena con la toma de Tenerife, hazaña que lo catapultó dentro de los militares patriotas tanto en Nueva Granada como en Venezuela. Luego siguieron la toma de Mompox y Tamalameque. Su rápida y exitosa campaña por el Bajo Magdalena, se convertiría en el preámbulo de la Campaña Admirable, en la que Bolívar se tomó Ocaña, Pamplona, Cúcuta y Caracas. En esta campaña, Bolívar tuvo la colaboración del joven militar cartagenero Juan Salvador Narváez, quien luego va a ser un destacado militar y diplomático durante los primeros años de la República²⁰.

Por su parte, el 6 de enero de 1813 entraron triunfantes a Santa Marta las tropas del coronel francés Labatut al servicio del gobierno de Cartagena (Gaceta Extraordinaria de Cartagena de Indias, 1813; O'Leary, 1981). La llegada de Labatut generó una migración considerable desde Santa Marta hacia otras plazas realistas: en su huida hacia Portobelo, el Gobernador realista se llevó soldados, familiares y otros civiles en unas 16 embarcaciones. De acuerdo con Guerra (2010) y Corrales (1883), para la misma época también llegaron a Santiago de Cuba al menos dos embarcaciones procedentes de Santa Marta con 115 personas, de los cuales 26 eran oficiales y soldados realistas. Por lo anterior, puede colegirse que de Santa Marta salieron por lo menos 700 personas para cuatro destinos en el Caribe como Panamá, Cuba, Jamaica o Riohacha. Estos emigrados correspondían a cerca del 25% de la población total de Santa Marta (Corrales, 1883, pp. 854 y 863).

20 Juan Salvador era hijo del ilustre militar e ingeniero cartagenero Antonio de Narváez y La Torre, gobernador de Santa Marta, Rio Hacha, Panamá y Cartagena, así como firmante del Acta de Independencia de esta última ciudad el 11 de noviembre de 1811 (Ortiz, 2010). El 22 de enero de 1813, el mayor general J. S. Narváez firma una carta desde el “Cuartel General de Ocaña Independiente”, en la que relaciona las victorias de Simón Bolívar en Zapote (Zispata) y Mancomoján en las Sabanas; en Sitionuevo, Platanal, Guáimaro, Cerro de San Antonio y Tenerife, así como la toma de Guamal, El Banco, Chiriguaná, Tamalameque y Puerto Nacional (actual Gamarra), en el Bajo Magdalena; también la toma de Ocaña, la población más importante al sur de la Provincia de Santa Marta (Corrales, 2011, 870-871).



Mientras los realistas se refugiaban en Portobelo y otras ciudades realistas, Labatut se enseñoreaba en Santa Marta. Según Restrepo Tirado “no hubo exceso que no cometieran” sus soldados (1975, p. 529). El pillaje y las humillaciones a que sometió Labatut a los habitantes de Santa Marta, pudo ser un ingrediente más para que esta comarca continuara apoyando a las fuerzas realistas.

Los indígenas de mamatoco y *el pacificador* Morillo

Cuando las noticias de la ocupación de Santa Marta llegaron a Cuba, el capitán general Juan Ruíz de Apodaca organizó la retoma con una fuerza militar al mando del mariscal de campo Francisco de Montalvo, nombrado capitán general de la Nueva Granada, quien recibió poderes similares a los de un virrey (Cuño, 2008, 49; Guerra, 2010, p. 169). Restrepo Tirado (1975) y Seather (2005) relatan que el capitán general llegó a Santa Marta a finales de abril de 1813, pero ya desde el mes anterior los indios de Mamatoco y Bonda, encabezados por el cacique Antonio Núñez, habían expulsado a Labatut y su tropa, con el apoyo de algunos criollos adeptos a la monarquía. Sobre la reconquista de Santa Marta, como describe Guerra (2010), el Capitán General de Maracaibo le informó a Apodaca, su colega en La Habana: “Tengo el gusto de participar a V.S. la plausible noticia de la recuperación de la ciudad y plaza de Santa Marta verificada el 6 del corriente por los Naturales del pueblo de Mamatoco y los de Bonda [...]” (p. 170). En consecuencia, siguiendo a Elías (2010b, 16), a su llegada a Santa Marta, el Capitán General Montalvo encontró la ciudad despejada de patriotas y contaba con el apoyo de tropas enviadas desde La Habana, Maracaibo y Cádiz, así como con recursos proporcionados por Panamá.

Al otro lado del océano, los españoles no se habían quedado quietos durante la ocupación francesa. Luego de la derrota de Napoleón en 1815, una de las primeras acciones del rey Fernando VII fue la reconquista de sus antiguas colonias americanas, para lo cual despachó un poderoso ejército de más de 10.000 hombres al mando del general Pablo Morillo. La expedición española desembarcó en Venezuela el 7 abril de 1815 y en julio del mismo año llegó a Santa Marta. En esta ciudad *El Pacificador* condecoró con una medalla de oro al cacique de Mamatoco Antonio Núñez, quien había expulsado con sus indios de Mamatoco y Bonda a las tropas de Labatut²¹. Al parecer la famosa medalla no fue más

21 En 1804 el cacique Antonio Núñez tenía 59 años, por lo que a la llegada de Morillo en 1815 debía tener 70 años. (Archivo General de la Nación, 1804; Bermúdez, 1997, 72).



que un halago que el General Morillo le quiso hacer al veterano Cacique Núñez, ya que ésta nunca le fue entregada. Morillo dijo que la medalla venía en la embarcación que había naufragado antes de llegar a Venezuela.

Para Sourdis (1994), el siguiente paso de Morillo era tomar a Cartagena, ciudad amurallada donde se concentraba gran parte del espíritu republicano de la época. Por su parte, Segovia (2013), relata que la ciudad resistió heroicamente 105 días, hasta el 5 de diciembre de 1815, cuando embarcaron desesperadamente un grupo de dirigentes venezolanos y criollos con rumbo a Jamaica y Haití. Por su parte, Cuño (2008) reseña que cuando entraron triunfadores los realistas el 6 de diciembre, la ciudad había acumulado durante el bloqueo cerca de 6.000 muertos por el hambre, las enfermedades y la guerra, lo que equivalía a un tercio de su población.

Criollos y extranjeros en la etapa final de la independencia

La derrota de Napoleón generó dos consecuencias directas sobre Hispanoamérica: la expedición de Pablo Morillo para la Reconquista de las antiguas colonias españolas y la llegada de legionarios británicos para enrolarse en el ejército patriota. En efecto, la derrota de Napoleón en 1815 disolvió la alianza entre Inglaterra y España, por lo que la primera se vio en libertad de apoyar la Independencia de las colonias hispanoamericanas.

Derrotados los patriotas en Cartagena y toda la Nueva Granada en 1815, los puntos de encuentro para los expatriados fueron las islas de Jamaica y Haití. En esta última, el presidente Alexander Petion ofreció a Bolívar y demás patriotas recursos importantes para emprender una campaña libertadora en Tierra Firme. Además de Petion, colaboraron en esta empresa los comerciantes Robert Sutherland, Luis Brion (también armador) y Juan Bernardo Elbers. Las primeras campañas navales de los patriotas se registraron en 1816, logrando romper el cerco español sobre la isla Margarita. De modo que, haciendo referencia a lo postulado por Conde y Helg (2011), en estas batallas salieron triunfantes los patriotas, por lo que Bolívar les confirió el ascenso tanto a Luis Brion como a José Padilla.

Al terminar las guerras napoleónicas, el ejército libertador recibió miles de legionarios extranjeros, principalmente británicos, irlandeses, franceses y alemanes. De acuerdo con Hasbrouck (1969), entre 1818 y 1821 llegaron a la isla de Margarita (Venezuela) cerca de 4500 combatientes de la Legión Británica y más de 2000 de la Legión Irlandesa. Antes de llegar a Margarita, por lo general,

estas embarcaciones hacían escala obligada en la isla sueca de San Bartolomé: “La primera expedición de voluntarios ingleses e irlandeses llegó a San Bartolomé a principios de 1818 y las operaciones de trasbordo a barcos (patriotas) fueron supervisadas por el almirante Luis Brion” (Vilorio, 2005, p. 14). En diciembre de 1819, Bolívar nombró a su amigo y compatriota Mariano Montilla comandante del ejército libertador del litoral Caribe neogranadino.

Durante el mismo año, se organizó la primera expedición de mercenarios extranjeros sobre el Caribe Grancolombiano, que buscaba liberar de España este territorio que sería integrado a la naciente república de Colombia. Esta expedición fue encabezada por el inglés Gregor McGregor, quien en abril de 1819 intentó tomarse Portobelo, esta resultó un desastre militar para los mercenarios patriotas. Luego, en octubre del mismo año McGregor al mando de 300 mercenarios se tomó la ciudad de Riohacha, que quedó a merced de los extranjeros, quienes la saquearon e incendiaron. A este respecto, Lecuna (1950) expone que, ante los desmanes de los ingleses e irlandeses, los habitantes de Riohacha, en alianza con los indígenas wayuu, se enfrentaron a los mercenarios, los persiguieron y le dieron muerte a cuchillo: de los 300 asaltantes, apenas 46 se salvaron.

Entre el intento fallido de la toma de Portobelo y el incendio de Riohacha por parte de McGregor, entre abril y octubre de 1819, Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander planificaron la liberación de la Nueva Granada. De acuerdo con la Constitución de Angostura firmada el 15 de febrero de 1819, la República de Colombia estaría constituida por Venezuela, Nueva Granada y Quito, una vez liberado estos territorios. Se inicia así la marcha de las tropas libertadoras, que partiendo de los Llanos del Casanare ascienden la cordillera de los Andes y libran la Batalla de Boyacá, de la cual salen victoriosos el 7 de agosto de 1819. En diciembre del mismo año, todavía en Angostura, Bolívar planeó la liberación del Litoral Caribe.

La segunda expedición naval sobre costas neogranadinas o grancolombianas la organizó el entonces coronel venezolano Mariano Montilla, quien, siguiendo instrucciones de Bolívar, se alistó en la isla Margarita con 261 legionarios irlandeses (O'Connor, 1915; Cochrane, 1994; McGinn, 1991). En ese momento la situación era crítica en la isla, por la falta de alimento y medicina, la proliferación de enfermedades y muerte, lo que llevó a desórdenes y desertiones por parte de la tropa superviviente. Las dificultades se complicaban aún más por la incomunicación entre su comandante y la tropa: el primero no hablaba inglés y los segundos no hablaban español, por lo que era necesario siempre la intermediación de un traductor.



O'Connor (1915) relata que las tropas al mando de Montilla desembarcaron en Riohacha el 12 de marzo de 1820 y una vez en esa ciudad se internaron tierra adentro hasta llegar a Valledupar. A su regreso hacia Riohacha los hombres de Montilla, junto con el contingente organizado por el capitán José Padilla, enfrentaron a los españoles en el combate de Laguna Salada, de la cual salieron victoriosos los patriotas. Ante la inconformidad por la falta de paga y la escasez de agua, el 4 de junio de 1820 los irlandeses se amotinaron, se emborracharon con el licor robado a los riohacheros e incendiaron la misma ciudad que cinco meses atrás había sido destruida por los mercenarios ingleses al mando de MacGregor. Los irlandeses amotinados fueron expulsados por Montilla del ejército libertador y remitidos a Jamaica.

Luego del segundo incendio de Riohacha, Mariano Montilla y los otros oficiales con su tropa salieron de la ciudad y se tomaron el muelle de Sabanilla, el 11 de junio de 1820, con cerca de 210 hombres, de los cuales 60 extranjeros, en su mayoría ingleses e irlandeses. Para esta época Bolívar llegó a Barranquilla y se reunió con Montilla y los demás comandantes que operaban en la zona del Bajo Magdalena para instruirlos sobre sus prioridades en las provincias del litoral: el primer objetivo era asegurar el control del río Magdalena; el segundo, ocupar la ciudad de Santa Marta y su provincia, luego bloquear la ciudad de Cartagena y, por último, lanzar la campaña contra Maracaibo.

Montilla dispuso que el ataque para liberar Santa Marta fuera por todos los frentes. En la campaña final contra Santa Marta, las tropas libertadoras se enfrentaron a los realistas en la batalla de Ciénaga, de la cual salieron victoriosos los primeros el 10 de noviembre de 1820. Esta fue una de las contiendas más sangrientas de la Independencia, al dejar en el campo de batalla cerca de 700 muertos, la mayoría indígenas que luchaban del lado realista²².

22 En la batalla de Ciénaga los realistas tuvieron las siguientes bajas: 621 muertos, 257 heridos y 633 prisioneros. Por su parte los patriotas tuvieron 40 muertos y 114 heridos. Al sumarle las bajas de los combates previos en Fundación, el número de muertos asciende a 720 y los heridos a 431 (Blanco y Azpurúa, 1977; Lecuna, 1950).

Tabla 2.*Algunas batallas de la Independencia de la Gran Colombia por número de bajas*

Nombre de la batalla	Fecha	Número de muertos en combate
Ayacucho, Perú	9 de diciembre de 1824	687
Ciénaga, Colombia	10 de noviembre de 1820	661
Pantano de Vargas, Colombia	25 de julio de 1819	620
Carabobo, Venezuela	24 de junio de 1821	601
Junín, Perú	6 de agosto de 1824	395
Bomboná, Colombia	7 de abril de 1822	368
Boyacá, Colombia	7 de agosto de 1819	113
Subtotal 7 batallas		3.504

Fuente: El autor, con base en Henríquez (1920).

Según el Archivo General de la Nación (1821), el 11 de noviembre de 1820 entraron victoriosas a Santa Marta las tropas libertadoras, encabezadas por los coroneles José María Carreño, José Padilla, Hermógenes Maza y José María Córdova, así como por el almirante Luis Brión. En la batalla de Ciénaga, donde participaron cerca de 4.000 combatientes, Granados (1975) rastreó apenas los nombres de 92 de ellos, la mayoría desconocidos. De éstos, 30 nacieron en el exterior, 29 en el Caribe neogranadino (provincias de Cartagena y Riohacha) y 25 en el resto de la Nueva Granada (sin las provincias del Caribe).

Una vez liberada la plaza de Santa Marta, el coronel José Padilla y otros militares recibieron la misión de trasladarse a Cartagena, plaza que seguía en poder de los españoles. Después de un bloqueo de 15 meses (julio de 1820 – octubre de 1821), las tropas libertadoras entraron a Cartagena el 10 de octubre de 1821. Las tropas y los oficiales realistas evacuaron la ciudad rumbo a La Habana, por acuerdo honorable entre las partes.

Luego de liberada Santa Marta y Cartagena, el siguiente paso era Maracaibo. El general mulato José Padilla se llenó de gloria en la batalla naval del lago de Maracaibo, acción ocurrida el 24 de julio de 1823, liberando esa ciudad y a Venezuela definitivamente de las tropas españolas.

En Santa Marta, Cartagena y todo el Caribe grancolombiano la Independencia se consolidó de la mano de militares y políticos extranjeros. Durante la guerra de Independencia y primeros años de la



República, los altos mandos militares y políticos en las provincias del Caribe colombiano fueron oficiales de diferentes nacionalidades, en su mayoría venezolanos, aunque éstos últimos formaron parte de la Gran Colombia hasta 1830: Montilla, Soublotte, Lara, Carreño, Jiménez, Clemente, Valdés, Bermúdez, Luque, Carmona, Gual (venezolanos), O'Connor, Sander, Chitty, Illingroth (británicos), Aury, Rieux, Reibold, Vincendon (franceses), Sardá, Clemente (español), Brion (curazaleño), Rasch (alemán), Martín (polaco), Carbonó (italiano) y Adlercreutz (sueco), entre otros (Viloria, 2015).

En la sola campaña libertadora del Bajo Magdalena, desarrollada en las provincias de Cartagena, Santa Marta y Riohacha entre 1820 y 1821, participaron cerca de 240 oficiales vinculados al ejército y la marina colombiana, de los cuales el 30% eran de otras nacionalidades, en su gran mayoría, de origen venezolano (Presidencia de la República de Venezuela, 1982).

Comentarios finales

En Santa Marta, Cartagena de Indias y la Nueva Granada en general, la década entre 1810 y 1820 estuvo marcada por el enfrentamiento entre dos bandos que luchaban por objetivos diferentes: los que querían conservar el antiguo régimen y aquellos que luchaban por alcanzar un nuevo sistema político.

Las fuerzas realistas de Santa Marta la conformaban en su mayoría los comerciantes y funcionarios españoles asentados en la ciudad, muchos de ellos catalanes, así como los indígenas de Ciénaga, Mamatoco y Bonda principalmente. Los indígenas apoyaron el sistema monárquico y lucharon a su favor, como una manera de aferrarse a lo establecido, ante los temores de un nuevo régimen que podría hacerles perder los escasos logros alcanzados dentro del Antiguo Régimen.

Lo que sucedía en Europa repercutía en estos territorios de ultramar, sus colonias o antiguas colonias. Así, la invasión a España por parte de Napoleón generó una agitación política y social que dio como resultado la conformación de las Juntas de Gobierno en todo el territorio hispanoamericano, entre 1810 y 1814. Luego, la derrota de Napoleón en 1815 generó dos consecuencias directas sobre Hispanoamérica: la expedición de Pablo Morillo para la Reconquista de las antiguas colonias españolas y la llegada de legionarios británicos para enrolarse en el ejército patriota.

De otra parte, la derrota de Napoleón también generó el fin de la alianza de Inglaterra con España, por lo que la primera se vio en libertad de apoyar a los ejércitos rebeldes en las colonias españolas. A partir de 1816, se constituyó un nuevo ejército disciplinado y jerarquizado al mando de Simón Bolívar, empezó a romper el equilibrio en 1819, con el triunfo sobre los realistas en las batallas de Boyacá (7 de agosto de 1819), Carabobo (1821), la toma de Cartagena en 1821, la batalla del lago de Maracaibo en 1823 y la campaña del Sur que finalizó con el triunfo en 1824. En esta nueva etapa de la Independencia se había pasado de una guerrilla local a un ejército regular con presencia en todo el territorio, con el cual se buscaba formar una identidad nacional.

Con su tropa mayoritariamente venezolana y anglosajona, Bolívar organizó la estrategia de guerra para las provincias del litoral Caribe, al mando del coronel Mariano Montilla: el primer objetivo militar era asegurar el control del río Magdalena; luego tomarse Santa Marta, después bloquear la ciudad de Cartagena hasta su rendición y por último lanzar la ofensiva contra Maracaibo. Esta campaña fue muy efectiva y se realizó tal como lo había planeado Bolívar entre 1820 y 1823.

La historia de Santa Marta muestra que fue en principio una ciudad y provincia mayoritariamente realista, hasta cuando fueron derrotados los partidarios del rey en 1820. En la década siguiente la ciudad fue abiertamente bolivariana, por la proximidad de dirigentes venezolanos y de otras nacionalidades adeptos a Bolívar como Montilla, Carreño, Sardá, De Mier, Ujueta y Maza, entre otros, así como el hecho mismo de su muerte ocurrida en la ciudad (Viloria, 2002). Luego de la muerte de Bolívar, la ciudad y el país en general pasaron a perseguir y expulsar a sus copartidarios, imponiéndose la corriente santanderista (seguidores del general Santander) o anti-bolivariana.

En síntesis, el tema del realismo en Santa Marta ha sido analizado de tiempo atrás con los prejuicios propios del patriotismo decimonónico. Con este capítulo se buscó llegar un poco más allá de las conclusiones tradicionales, para entender mejor la historia económica y política de Santa Marta y el Caribe colombiano durante el período de la Independencia.

Referencias

- Archivo General de la Nación (1821). *Arribo de las tropas republicanas a Santa Marta*, S: República; F: Miscelánea; L: 117; ff. 388-395.
- Archivo General de la Nación. (1804). *Padrón de los Indios Naturales del pueblo de San Gerónimo de Mamatoco y su anexo San Francisco de Taganga*, Santa Marta.
- Albi, J. (1990). *Banderas olvidadas. El ejército realista en América*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Amaya, S. (2018). Adecuación militar de Tierra Firme: el caso de Santa Marta (1572-1644). *Temas Americanistas*, 41, 209-232.
- Blanco, J., y Azpurúa R. (1977). *Documentos para la historia de la vida pública del Libertador*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Cochrane, C. S. (1994). *Viajes por Colombia 1823 y 1824*, Biblioteca V Centenario. Bogotá: Colcultura.
- Conde, J. (2009). *Buscando la nación. Ciudadanía, clase y tensión racial en el Caribe colombiano, 1821-1855*. Medellín: La Carreta Editores, Medellín.
- Conde, J., y Helg, A. (2011). *Padilla Libertador del Caribe Grancolombiano. Cuadernos de la Expedición Padilla, 1*. Cartagena de Indias: Alcaldía Mayor de Cartagena de Indias, Universidad Tecnológica de Bolívar, Armada Nacional de Colombia, Escuela Naval Almirante Padilla, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Centro de Formación de la Cooperación Española, Sociedad Suiza de Americanistas.
- Corrales, M. (1883). *Documentos para la historia de la Provincia de Cartagena de Indias, hoy Estado Soberano de Bolívar, en la Unión Colombiana*, 2 volúmenes, Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas.
- Cuño, J. (2008). *El retorno del Rey. El restablecimiento del régimen colonial en Cartagena de Indias (1815-1821)*. Castelló de la Plana, España: Universitat Jaume I.
- Earle, R. (2000). *Spain and the Independence of Colombia 1810-1825*. Exeter: University of Exeter.
- Elías, J. (2010a). Relaciones político-militares entre dos provincias realistas del Gran Caribe: Santa Marta y La Habana 1810-1815. *Revista Escuela de Historia*, 9(1). Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-90412010000100002
- Elías, J. (2010b). *Santa Marta, del olvido al recuerdo: historia económica y social de más de cuatro siglos*. Santa Marta, Colombia: Editorial Unimagdalena.
- Gaceta Extraordinaria de Cartagena de Indias (1813). Domingo 10 de enero de 1813.

- Granados, J. (1975). *Combatientes patriotas en la batalla de Ciénaga*. Santa Marta, Colombia: Primer Congreso Nacional de Historiadores y Antropólogos.
- Guerra, S. (2010). Santa Marta, Colombia, Cuba y la Independencia (1810-1827). En J. Elías (ed.), *Santa Marta, del olvido al recuerdo: historia económica y social de más de cuatro siglos*, Santa Marta: Editorial Unimagdalena.
- Hasbrouck, A. (1969). *Foreign Legionaries in the Liberation of de Spanish South America*, New York: Octagon Books.
- Helg, A. (2004). *Liberty and Equality in Caribbean Colombia 1770-1835*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Herrera, M. (2012). El arrochalamiento: nominar para criminalizar. *El Taller de la Historia*, 2(2), 11-46. Doi: <https://doi.org/10.32997/2382-4794-vol.2-num.2-2010-653>
- Henríquez, J. (1920). *Centenario de la Batalla de Ciénaga, 1820-1920*. Barranquilla, Colombia: Tipografía de la República.
- Laffite, C. (1995). *La Costa Colombiana del Caribe (1810-1830)*. Bogotá: Banco de la República.
- Lecuna, V. (1950). *Crónica razonada de las guerras de Bolívar*, Tomo II. New York: The Colonial Press Inc.
- Martínez, A., y Gutiérrez, D. (eds.). (2010). *Quién es quién en 1810. Segunda Parte Guía de Forasteros del Virreinato de Santa Fe*. Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario, Universidad Industrial de Santander.
- McGinn, B. (1991). Venezuela's Irish Legacy. *Irish America Magazine*, VII(XI), 34-37.
- Meisel, A. (2003). ¿Situado o contrabando?: La base económica de Cartagena de Indias a finales del siglo de las luces. Cuadernos de Historia Económica y Empresarial. Cartagena: Banco de la República.
- Ministerio de Educación Nacional (2009). *Juntas e Independencia en el Nuevo Reino de Granada*, Colección Bicentenario. "Acta del Cabildo Extraordinario de la Ciudad de Santa Marta, 10 de agosto de 1810". Bogotá, Colombia: Ministerio de Educación Nacional.
- Montenegro, A. (2002). *Una historia en contravía: Pasto y Colombia*. Bogotá: Editorial El Malpensante.
- O'Connor, F. (1915). *Independencia Americana. Recuerdos de Francisco Burdett O'Connor, Coronel del Ejército Libertador de Colombia y General de División de los del Perú y Bolivia*. Madrid, España: Editorial América.
- O'Leary, S. (ed.) (1981). *Memorias del General O'Leary*, 34 Tomos, Barcelona, España: Ministerio de Defensa de Venezuela.
- Ortiz, S. (comp.) (2010). *Escritos económicos: Antonio de Narváez, Ignacio de Pombo, Archivo de la Economía Nacional*. En Colección Bicentenario. Bogotá: Banco de la República.
- Ortiz, S. (1963). Movimiento de barcos en la bahía de Santa Marta entre 1819 y 1820. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, VI(8), 1191-1196.

- Palacios, M., y Safford, F. (2002). *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida. Su historia*, Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Polo, J. (2005). Contrabando y pacificación indígena en la frontera colombo-venezolana de la Guajira (1750-1820). *América Latina en la historia económica*, 24, 87-130.
- Presidencia de la República de Venezuela (1982). *General de División Mariano Montilla. Homenaje en el bicentenario de su nacimiento, 1782-1982*. Caracas, Venezuela: Ediciones Presidencia de la República.
- Restrepo Tirado, E. (1937). “Cómo se pacificaba a los indios”, *Boletín de Historia y Antigüedades*, Bogotá: Academia Colombiana de Historia, Vol. 24, No. 278.
- Restrepo Tirado, E. (1975). *Historia de la Provincia de Santa Marta*. Bogotá, Colombia: Colcultura.
- Rey, E. (2012). *Poblamiento y resistencia. Los chimila frente al proceso de ocupación de su territorio*. Santa Marta: Gobernación del Magdalena.
- Saether, S. (2005). *Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Sánchez, H. (2012). Adjudicación y conflictos por tierras comunales en los pueblos de indios de Ciénaga y Gaira en la gobernación de Santa Marta, 1700-1810. *Investigación & Desarrollo*, 20(2), 254-279.
- Segovia, R. (2013). *105 días. El Sitio de Pablo Morillo a Cartagena de Indias*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Sourdis, A. (1994). Ruptura del estado colonial y tránsito hacia la república 1800-1850. En A. Meisel (ed.), *Historia económica y social del Caribe colombiano*, Bogotá, Colombia: Ediciones Uninorte – Ecoe Ediciones.
- Thibaud, C. (2003). *Repúblicas en armas. Los ejércitos bolivarianos en la guerra de Independencia en Colombia y Venezuela*. Bogotá: Planeta, IFEA.
- Viloria, J. (2002). Empresas y empresarios de Santa Marta durante el siglo XIX: el caso de la familia de Mier. *Monografías de Administración*, 65. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- Viloria, J. (2005). Federico Tomás Adlercreutz (1793-1852). Vicisitudes militares, económicas y sociales de un conde sueco en América. *Monografías de Administración*, 85. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Viloria, J. (2015). Independencia en la provincia de Santa Marta: Implicaciones económicas y políticas durante un período turbulento. *Revista del Banco de la República*, 1050(LXXXVIII). Bogotá, Colombia: Banco de la República.



**CEREMONIAS FESTIVAS Y FÚNEBRES
EN HONOR A LOS MIEMBROS DEL
EJÉRCITO LIBERTADOR EN EL CARIBE
NEOGRANADINO DESPUÉS
DE LOS HECHOS DE 1819**

Édgar Rey Sinning²³

23 Sociólogo; magíster en Educación-Filosofía Latinoamericana; magíster en Historia de América Latina. Mundos Indígenas; doctor en Historia, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España; docente ocasional de la Universidad del Magdalena.



Preliminares: los patriotas también celebran

Se ha repetido muchas veces que la conquista española trajo consigo todo su armario cultural y religioso a América. Prueba de ello es el carnaval, una de las tantas fiestas profana/religiosas y demás celebraciones populares y de las elites que se vivieron con emoción en nuestro continente. De todos esos fastos se da cuenta en los documentos consultados en el Archivo General de Indias y en el Archivo General de la Nación, entre otros.

Adicionalmente, desde el siglo XVII se celebraron en Santa Marta y Cartagena las llamadas “ceremonias regias”, es decir, fiestas ordenadas por las cortes españolas para celebrar eventos tales como la proclamación de un rey o las honras fúnebres a la muerte del monarca; la preñez de la reina, el nacimiento de un infante o una infanta, el matrimonio de familiares de la familia real o la realización de exequias por la muerte de un familiar o un allegado a las cortes. Igualmente, la Corona exigía celebrar los triunfos por la victoria de las armas de Su Majestad, como sucedió en 1808, cuando el ejército español derrotó a las tropas napoleónicas el 19 de julio, en la célebre batalla de Bailén. Al ser notificadas las autoridades de Santa Marta sobre este suceso, los regocijos se sintieron en toda la ciudad:

Con este motivo se celebraron en Santa Marta, a principios de febrero de 1809, grandes festejos con misa solemne, tedeum, repiques de campanas e iluminaciones. Los miembros del Ayuntamiento renovaron sus votos de fidelidad y sumisión y concurrieron en medio del entusiasmo del pueblo a todos los actos públicos. A renglón seguido se hizo un novenario, sacando la virgen [Santa Marta] en procesión para pedir el triunfo de las armas españolas. (Restrepo Tirado, 1953, pp. 303-304)

Así como sucedió en Santa Marta y Cartagena, es posible que aconteciera en otras ciudades, no solo del Nuevo Reino de Granada, sino en todas las capitales provinciales y de los virreinos en Hispanoamérica.

Igual sucedió en la ciudad de Santa Marta con las juras de la Constitución de Cádiz en 1812, donde se permitieron todo tipo de regocijos: hubo misa cantada, tedeum, asistieron todas las autoridades civiles, eclesiásticas, el tribunal en pleno y los miembros de la elite samaria. El acto religioso se efectuó en la iglesia de los predicadores. La misma escena se repitió en

Riohacha y Chiriguaná, ciudades pertenecientes a la provincia de Santa Marta. También se juró la Constitución de Cádiz en Panamá, Portobelo y otras ciudades en el Caribe neogranadino, exceptuando Cartagena de Indias, pero sus autoridades enviaron representantes a las cortes en Cádiz para ventilar los asuntos políticos de esa provincia (Gutiérrez y Martínez Garnica, 2008).

Ahora bien, la Constitución de Cádiz se publicó el 19 de marzo de 1812. Al año siguiente, las Cortes de España ordenaron que, a partir de 1813, se festejara ese día con “besamanos e iluminaciones, galas, salvas de artillería y tedeum el aniversario del día en que se publicó la constitución política de la Monarquía Española” (Archivo Histórico de la Diócesis de Santa Marta [AHDSM], 1813, ff. 219-220). Estas órdenes sucedieron mientras Santa Marta estuvo tomada por el soldado francés Pierre Labatut en nombre de las autoridades cartageneras. El rey Fernando VII insistió, en 1815, solicitándole a todas las autoridades del Nuevo Reino de Granada que “en todas las iglesias de mi monarquía se cante un solemne Te Deum con asistencia de los cuerpos y comunidades que lo tengan de costumbre en las iglesias catedrales” (AHDSM, 1815, ff. 183-184); pero el festejo lo trasladaron para el 24 de marzo, fecha en la que el monarca volvió al trono.

A las fiestas religiosas colectivas trasplantadas desde España, se le sumaron las nuevas fiestas políticas y cívicas de la época de la República, aunque muchas de las antiguas celebraciones impuestas a la sociedad samaria en el siglo XVIII perduran en el espíritu festivo de sus pobladores. En particular en Santa Marta, a la alegría del ser caribe se le unirá un renacer de la actividad portuaria, dinámica comercial que generará mayores ingresos y el mejoramiento de la calidad de vida de sus habitantes. Los festejos populares, religiosos y patrióticos estaban al orden del día, originando una cultura festiva, rica en expresiones culturales y espirituales que involucraban a todos los estratos socioeconómicos.

En general, las provincias neogranadinas en el Caribe jugaron un papel importante en la conformación de la nueva nación. Por ello, las celebraciones conmemorativas de los triunfos en el campo de batalla, las juras de nuevas constituciones y las honras fúnebres de los patriotas caídos en combate por la independencia fueron realizadas, según lo ordenado, desde los poderes Legislativo y Ejecutivo. Pero Santa Marta tuvo dos conmemoraciones únicas: los funerales del Libertador Simón Bolívar (1830) y la ceremonia de exhumación y repatriación de sus restos a Venezuela (1842).

Ese protocolo heredado de la Colonia fue asumido por los nuevos dirigentes políticos que reemplazaron al virrey, a la Real Audiencia y a las otras autoridades civiles, militares y eclesiásticas que sustituyeron su discurso de sumisión a la monarquía por uno que enalteció el espíritu independentista y la causa republicana. Desde 1819, las nuevas autoridades constituidas en San Fe de Bogotá tuvieron presentes los triunfos de los patriotas en las batallas del Pantano de Vargas (25 de julio de 1819) y del Puente de Boyacá (7 de agosto de 1819), esta última muy significativa para la derrota definitiva de los ejércitos borbones en el territorio del Nuevo Reino de Granada. Conociendo la importancia del hecho político-militar de las tropas patrióticas encabezadas por el general Simón Bolívar, presidente de la naciente república, la Asamblea de Cundinamarca ordenó que el pueblo de Santa Fe de Bogotá realizara la primera celebración republicana en honor al Libertador y a su ejército vencedor. Ese fue, sin duda, el inicio de una cadena de triunfos en batallas en los hoy conocidos como países bolivarianos (Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Panamá y Bolivia). Esos triunfos fueron motivo para que el congreso de la naciente república (La Gran Colombia) exaltara la memoria de los vencedores en las batallas realizadas para liberar al continente americano de la presencia española.

Los documentos consultados muestran un sinnúmero de festejos a lo largo y ancho de las provincias de la Nueva Granada, Ecuador y Venezuela. Por supuesto, ciudades como Santa Marta y Cartagena (sobre todo esta última) celebraron varias de las ceremonias que se ordenaron. Cartagena fungía como la capital del departamento del Magdalena, integrado por las provincias de Cartagena, Santa Marta y Riohacha, lo cual le permitió cumplir un papel protagónico en la construcción de nuevos símbolos que reemplazaran a los del antiguo régimen en el imaginario de cartageneros, samarios, riohacheros, valduparenses, ocañeros y otros pueblos del caribe neogranadino. No obstante, Santa Marta, que mantenía cierta rivalidad con Cartagena, siguió celebrando las liturgias católicas y las nuevas liturgias republicanas como en el pasado reciente.

A lo largo de este trabajo, se dará cuenta de los fastos que se organizaron en las ciudades de Cartagena y Santa Marta entre 1819 y 1830 con motivo de conmemoraciones patrióticas por el triunfo de las armas de los ejércitos libertarios. Asimismo, las juras, las fiestas en homenaje a San Simón, patrono de Simón Bolívar, y las honras fúnebres en honor a los soldados caídos en combate en las batallas libradas contra el ejército realista, incluidas las que organizó Santa Marta en 1830, al morir el Libertador Simón Bolívar.



Las nuevas fiestas republicanas se incluirán en el nuevo calendario festivo de la nación y seguirán siendo recordadas cada año. Son conmemoraciones ordenadas mediante normas que establecen los órganos del poder con sede en Bogotá y replicadas en todo el territorio. Guardaban similitudes con las fiestas que antaño se hacían para celebrar el poder de la Corona española.

La fiesta en la república temprana se apropió de las celebraciones típicas del mundo antiguo y colonial, dándoles nuevos sentidos, sustituyendo las rogativas por la victoria del Rey por aclamaciones a los vencedores en las batallas de la independencia; recibiendo a los Libertadores como otrora recibían a las autoridades reales y celebrando sus cumpleaños como antes se hacía con los cumpleaños de la familia real. (Bridikhina, 2013, p. 106)

Con el correr de los años, Cartagena y Santa Marta institucionalizaron liturgias patrióticas que recordaran la participación de sus habitantes en las tempranas guerras de la Independencia. Cartagena festejará el 11 de noviembre, fecha en la que pueblo forzó a las elites locales a romper vínculos con la Corona. Por el contrario, solo hacia la mitad del siglo XIX, Santa Marta fijó la fecha del 11 de febrero, el día en que el cabildo de la ciudad, en 1813, rechazó la intromisión y el vasallaje de las autoridades cartageneras, y días más tarde, el pueblo samario expulsó a Pierre Labatut. Esa decisión desconoció los acontecimientos del 10 de agosto de 1810, cuando fue organizada la Junta Superior Provincial de Santa Marta, siguiendo la tónica de otras ciudades de la Nueva Granada ante el vacío de poder en España.

Fastos por los triunfos en el campo de batalla

Si bien la conocida Ley Emiliani (Ley 51 del 22 de diciembre de 1983) trasladó los días festivos para el siguiente lunes, el 7 de agosto, cuando se conmemora el aniversario del triunfo de las armas patrióticas contra el ejército realista, no sufrió ninguna modificación; así mismo le sucedió al 20 de julio. Empero, el 11 de noviembre sí fue trasladado, aunque, en los últimos años, la administración del distrito de Cartagena ha recuperado la fecha y los festejos se realizan el día 11 y no el lunes siguiente, así la ley lo señale.

Estas celebraciones, que inicialmente tuvieron un carácter local, luego adquirieron categoría nacional y fueron agregados como “días de fiestas” o días festivos, en el lenguaje popular. De tal manera que

hoy toda la República de Colombia conmemora los acontecimientos políticos de ese lejano 20 de julio de 1810 en la capital del Virreinato de Nueva Granada, Santafé de Bogotá. Igual acontece con el 7 agosto de 1819, la batalla de Boyacá, que selló el inicio del fin del dominio español en estas tierras americanas.

La primera gran celebración fue la fiesta de El Triunfo, en homenaje al Libertador Simón Bolívar, por las victorias obtenidas en el Pantano de Vargas, hoy corregimiento de Paipa, Boyacá, y en la batalla del Puente de Boyacá. La fiesta del “trionfo” posee como símbolo esencial el carro, práctica que “procede del antiguo triunfo de los emperadores romanos” (Burckhardt, 1982, p. 323). Quien decidió rendir el homenaje fue la Asamblea de Cundinamarca, que tenía su sede en Santa Fe de Bogotá. Si bien es cierto que las tropas españolas solo van a salir del territorio el 10 de octubre de 1821, los ánimos y los aires independentistas inundaban la sociedad neogranadina. Todavía en 1819, España tiene el control de vastos territorios, y los patriotas se mueven buscando la forma de expulsar del país a los invasores.

Los resultados de esas victorias patriotas originaron fastos que se convirtieron en símbolos de la nueva república. Batallas como la de Boyacá (Colombia), Carabobo (Venezuela), Junín y Ayacucho (Perú) fueron significativas para lograr la independencia de las seis repúblicas, incluida Panamá, liberadas por Simón Bolívar del yugo español. Como homenaje a esa heroicidad, el Congreso de Colombia decretó honores a él y a su ejército. En las ciudades del Caribe, después de la salida del ejército realista de Cartagena, varias de esas celebraciones se organizaron siguiendo las orientaciones emanadas de la capital, como lo registró la prensa local.

En primer lugar, la celebración por los dos triunfos claves para la independencia de Hispanoamérica: Pantano de Vargas y Puente de Boyacá, que tienen un profundo valor simbólico para la historia nacional e hispanoamericana. El gobernador José Tiburcio Echeverría, de la provincia de Cundinamarca, convocó una asamblea en el Colegio Mayor de San Bartolomé el 9 de septiembre de 1819, a la que asistieron los miembros de “los Tribunales Civiles y Eclesiásticos, Corporaciones y personas notables, y habiéndolo ejecutado; verificada la reunión en la Sala Rectoral del Colegio Mayor de San Bartolomé, compuesta del mismo Sr. Gobernador, del Tribunal de Justicia, Cabildos Eclesiástico y Secular, Director General de las Rentas, Ministro del Tesoro público, Prelados de las Comunidades, Curas Rectores de las Parroquias con el demás Clero, y las personas notables” (Gazeta extraordinaria de Santafé de Bogotá, 1819, p. 48) de Santa Fe de Bogotá. Allí se aprueba,

a instancia del señor gobernador, rendir un homenaje merecido al Libertador Simón Bolívar y a su ejército vencedor.

Echeverría inició la asamblea con un discurso que destacó el valor y arrojo de Bolívar y su ejército. Al final del mismo, afirma con contundencia:

La fuerza íntegra que oprimía a nuestra Patria, que tuvo el arrojo de medirse con el Ejército Libertador, o fue destruida, o quedó prisionera. Jamás ha presentado la Historia una victoria más decidida, ni un suceso más feliz en las Campañas. Jamás se presentará a la Nueva Granada un objeto más digno de nuestra admiración, de nuestra gratitud y reconocimiento. ¿Pero de qué modo podremos manifestarnos dignamente, haciendo salir fuera de nosotros mismos estos sentimientos, para que ese ejército de héroes que han peleado por nuestra Libertad, con un valor sin ejemplo, queden persuadidos de que ya que no podemos recompensar, bienes tan inapreciables, sabemos por lo menos reconocerlos? No es posible encontrar, Señores, ni palabras que expliquen adecuadamente el beneficio de que somos deudores, ni honores, ni premios que satisfagan nuestra gratitud. Es sin embargo de nuestro deber hacerlo en lo posible y al intento, he convocado esta respetable Asamblea, para que impuesta del objeto de su reunión, discuta, medite y acuerde lo conveniente, exponiendo cada individuo de los que la componen, su dictamen con entera franqueza y libertad. Yo voy a manifestar mis ideas en la materia, esperando que mis Conciudadanos les den impulso, las ilustren y reformen. (Acta de la asamblea popular..., 1819, p. 49)

Terminado el discurso, le solicitó al secretario de la asamblea que leyera su propuesta de siete puntos, que después de ser discutidos y examinados por los asistentes, fueron aprobados en su totalidad. En los mismos se expresa con mucha precisión el mensaje enviado a todos los neogranadinos del reconocimiento y los honores que se deben rendir a quienes dieron su vida por la libertad.

Al revisar el articulado aprobado, es taxativo que lo expresado en el primer capítulo, donde la asamblea “declara solemnemente [...] que los guerreros que en la inmortal jornada de Boyacá destruyeron la fuerza de nuestros tiranos, son libertadores de la Nueva Granada” (González Pérez, 1995, p. 55), es el acto de creación de una fiesta. Los neogranadinos no olvidarán a los verdugos y recordarán perennemente a los héroes nacionales que lucharon ese día.

Para que quedara claro el reconocimiento que la Asamblea de Cundinamarca hizo al Libertador y a los miembros del ejército patriótico, el artículo segundo del Acta de la asamblea popular presidida por el gobernador político de Bogotá, para acordar los honores que se habían de rendir a Bolívar, a sus generales y a las tropas liberadoras, estableció:

[...] decreta al Excmo. Señor Presidente y General en jefe de los Ejércitos de la República SIMÓN BOLÍVAR, un triunfo solemne y una Corona de Laurel, que le será presentada a nombre de la ciudad por una diputación de señoritas jóvenes. Otra comisión arreglará los preparativos y solemnidades necesarias. (Acta de la asamblea popular..., 1819, p. 50)

En el tercer artículo se decreta:

Todos los individuos que se hallaron en aquella gloriosa batalla y los ilustres heridos que por haberlos sido en las precedentes no pudieron combatir en la última llevarán por insignia al pecho una cruz pendiente de una colonia verde con el mote: Boyacá. Las del Excmo. Sr. Presidente y de los Señores Generales de División, Anzoategui, Santander y Soublotte, serán de piedras preciosas; las de toda la oficialidad, de oro; y las de los soldados, de plata. (Acta de la asamblea popular..., 1819, p. 50).

Es claro el mensaje de los legisladores cundinamarqueses al comprender el acto sublime del triunfo en Boyacá y el papel de los soldados, los hombres que van al campo de batalla a pie y posiblemente mal trajeados, de los que normalmente nadie habla ni escribe: los subalternos, como lo definiría Antonio Gramsci (1970). Sin duda, la decisión obedece al sentir de los cundinamarqueses por su ejército triunfador, que los liberó del yugo español: ya no serán más vasallos ni súbditos de la monarquía española, en cabeza de Fernando VII. El resto del articulado decide varios aspectos atinentes a los actos que deben realizarse, la construcción de algunos emblemas efímeros que se colocaron cerca de San Victorino y los lugares por donde pasó el desfile.

El artículo 6° ordena: “El día siete de agosto de todos los años, se celebrará el glorioso aniversario de aquella jornada” (Acta de la asamblea popular..., 1819, p. 50). Desde entonces, todos los 7 de agosto se celebra el día de la batalla del Puente de Boyacá y el día del Ejército de Colombia, decisión que fue ratificada más tarde.



Al día siguiente de la asamblea, se le comunicó al general Bolívar de tales decisiones. Este inmediatamente respondió:

El Ejército Libertador acepta con transporte los sentimientos y demostraciones de gratitud que a nombre de esta Provincia me ha transmitido V. S. en su Oficio de 16 del corriente. El exterminio de los Tiranos y la Libertad de los Pueblos oprimidos siendo el único objeto y ambición del Ejército Libertador, son también la única recompensa a que aspira. Así, él ser halla satisfecho con haber hecho desaparecer a los opresores de esta bella porción de nuestro Continente, y con haber repuesto en sus derechos y restituido a la dignidad de hombres a los Granadinos que por tres años habían sido degradados en ella. La gratitud y reconocimiento que ha manifestado el Pueblo de Cundinamarca por su Libertad, ha multiplicado sin embargo nuestra satisfacción, y con testimonio de ella, que permitió el uso de la Cruz decretada en la Acta del 9 a favor de los Vencedores de Boyacá. Este permiso será provisional como lo es su institución hasta que el Congreso General la apruebe, reforme o anule. De todos modos los sentimientos del virtuoso Pueblo de Cundinamarca hacia sus bien hechores le harán un honor eterno, y se conservarán indelebles en nuestros corazones. (Acta de la asamblea popular..., 1819, pp. 47-48)

Conociéndose la aceptación del homenaje por parte de El Libertador, el gobernador Echeverría puso en marcha todo lo dispuesto para tal fin. Entre ellos la elaboración de las medallas y demás. Los actos se realizaron al día siguiente, 18 de septiembre. Lo importante era tener presente que los homenajeados estaban vivos y actuarían en persona, no como en el pasado reciente, en el que se hacía la proclamación de los reyes sin su presencia; en su lugar, estaban representados en el estandarte, el pendón real, el retrato y el sello real.

Solo para ilustrar los actos de aquel día, apreciemos el inicio del recorrido hasta llegar al lugar de la ceremonia organizada:

Llegó el día del Triunfo. Su Excelencia con sus Oficiales y Ejército se trasladaron desde las dos de la tarde a la entrada de la Ciudad en la plazuela de San Diego. Allí se le había preparado una Casa adornada con gusto y decencia, donde debía aguardar. El Señor Gobernador Político Echeverría que presidía a esta función a nombre de la Ciudad y su Provincia se reunió en la Plaza mayor a las tres de la tarde con los individuos de todos los Tribunales Seculares y empleados, y los particulares que

concurrieron en grande número. Todos venían vestidos de gala, y montados sobre soberbios caballos adornados de ricos y preciosos jaeces. Inmediatamente siguieron en buen orden hacia San Diego. Allí ya estaban formadas en dos alas todas las Tropas compuestas del Batallón de Granaderos de la Guardia de Honor del Excmo. Señor Presidente, del de Rifles, y del de la Legión Británica. Habiéndose hecho alto, el Señor Gobernador Político acompañado del Señor Presidente de la A. Corte de Justicia se adelantó hacia donde estaba Su Excelencia. Y echando pie a tierra le invitó a que marchase. En efecto el General BOLIVAR montó inmediatamente a caballo y comenzó el paseo triunfal. (Acta de la asamblea popular..., 1819, p. 48)

La procesión patriótica triunfadora estuvo encabezada por cuatro clarinetes que con sus tiques anunciaron el inicio del desfile, inmediatamente alinearon todos los participantes y cada uno fue ubicándose en el lugar que le correspondía en la jerarquía social y política. Luego de este recorrido por las calles santafereñas, abarrotadas de vecinos que querían ver de cerca al Libertador, el desfile llegó a la plaza Mayor y luego fue trasladado a la catedral, donde se celebró un tedeum y se tributaron adoraciones al Todopoderoso o “la Divinidad tutelar del Universo”. Terminada la ceremonia, volvieron a la plaza Mayor, donde se realizaron actos llenos de música y rituales diseñados para el evento, tales como la colocación de la corona de laurel al héroe libertador y las cruces definidas para los señores generales que participaron en las batallas del Pantano de Vargas y Puente de Boyacá.

Durante toda la tarde de ese 18 de septiembre de 1819, los santafereños vitorearon el nombre del Libertador. La *Gazeta* destaca que tanto las calles de la ciudad como las casas lucieron impecablemente aseadas, pintadas hermosamente: “En sus diversos colores adornaba las puertas, ventanas y balcones de los edificios que estaban colmados así como las calles de un Pueblo inmenso” (Acta de la asamblea popular..., 1819, p. 49) que no cesaba de dar vivas y hurras a los triunfadores, sobre todo a Simón Bolívar. La misma *Gazeta* recoge los pormenores de la ceremonia realizada, destacando el compromiso y el protagonismo de las elites políticas, las autoridades civiles, eclesiásticas y militares; asimismo, enalteció los discursos que fueron pronunciados honrando la valentía del Libertador, sus generales y los miembros del ejército patriota. Esta ceremonia se constituye en la expresión de nuevos festejos en los que se transita del gobierno colonial al republicano, produciéndose, sin duda, una ruptura con el pasado reciente, aunque se mantiene un elemento clave: el componente religioso. El historiador

Marcos González Pérez (1995) no duda en afirmar: “El Triunfo es la celebración más representativa de las festividades patrióticas posteriores a la independencia de la Nueva Granada, sellada con el triunfo militar obtenido en la batalla de Boyacá el 7 de agosto de 1819” (p. 50). A renglón seguido, asevera de la celebración lo siguiente:

Se constituye en una fiesta patriótica por excelencia en cuanto refleja ruptura con ciertas formas tradicionales de la celebración religiosa porque introduce, transforma y crea elementos de tipo ritual, discursivo y simbólico que nos permiten interpretar formas distintas de concebir el mundo y aproximarnos a la comprensión de los imaginarios sociales y políticos representativos de la sociedad neogranadina de comienzos del siglo XIX. (González Pérez, 1995, pp. 50-51)

Ahora bien, en las ciudades del Caribe y tal vez en otras ciudades de la naciente nación, no se organizaron actos conmemorativos a este hecho histórico trascendental, porque aún existían varios lugares del territorio ocupados por el ejército realista y autoridades virreinales. Pero el 7 de agosto de 1824, Cartagena de Indias conmemoró el quinto aniversario de la victoria de las tropas patriotas sobre el ejército realista, hazaña que se evaluó como sublime al expulsar a los verdugos de Fernando VII y que aseguró “para siempre la independencia de Colombia” (Corrales, 1889, p. 329). Además de estas declaraciones sobre la gesta patriótica, fue el momento oportuno para bendecir las banderas del batallón Paya. Los cartageneros se unieron a la ceremonia y rogaron a Dios que bendijera las insignias que se colocaban delante de Él. Todo el ritual religioso, tedeum incluido, se celebró en la catedral. Como retribución a los fieles católicos cartageneros, “el mismo batallón *Paya* y el de *Tiradores* dieron por la tarde un acto aún más lúcido, ejecutando en la plaza del Matadero los diferentes fuegos de infantería. El jefe del departamento mandó las evoluciones, y con la misma concurrencia y el mismo placer se terminaron estas diversiones consagradas a la memoria del día memorable de Boyacá” (Corrales, 1889, p. 329). *La Gaceta de Cartagena de Colombia*, de donde extrae la noticia Corrales, lanza esta advertencia a las generaciones presentes y futuras:

No dejen marchitar los laureles que plantó el valor y regó la sangre de sus padres, pero de pie al celebrarlo no olviden tampoco las generaciones que Bolívar, *el hijo primogénito de Boyacá*, fue quien dio a Colombia tan glorioso día. (Corrales, 1889, p. 329)

No conocemos de otras ceremonias celebrativas antes de esta fecha en el Caribe neogranadino en homenaje a la batalla de Boyacá. Sin embargo,

el registro de prensa muestra la importancia que cinco años después tiene este hecho para el Ejército y para los cartageneros, confirmando con ello la obediencia a lo aprobado por la Asamblea de la Provincia de Cundinamarca de septiembre de 1819 en su artículo sexto, al definir que todos los 7 de agosto se debían realizar actos conmemorativos para recordar el triunfo en Boyacá.

Ahora bien, dos años después, el Congreso y el poder Ejecutivo de la República de Colombia ordenaron festejos nacionales por los triunfos del Libertador y sus ejércitos. Es evidente que las autoridades no querían perder la oportunidad de convocar a los ciudadanos para seguir celebrando por otros triunfos como el de Boyacá. La valoración que hicieron para continuar celebrando victorias en el campo de batalla y otros hechos históricos fue creando en el imaginario colectivo unos nuevos fastos:

Las fiestas patrias de nuestros países desempeñaron desde su origen un papel fundamental en la transmisión de las nuevas ideas de nación, la creación de la identidad nacional y la representación y comunicación de una determinada imagen del poder y de la sociedad. (Ortemberg, 2013, p. 16)

Los festejos patrios y cívicos serán una constante en Colombia en todo el siglo XIX. En el caso particular de dos ciudades caribeñas, Santa Marta y Cartagena, entre 1819 y 1830, periodo que cubre este capítulo, son expresión de la necesidad que tienen los nuevos dirigentes políticos, elites comerciales e intelectuales de construir una simbología nueva que acentuara con “nitidez las continuidades y rupturas con las fiestas del poder coloniales” (Ortemberg, 2013, p. 15) en el imaginario colectivo de los colombianos.

Así entendido, los nuevos gobernantes definieron otras celebraciones importantes para los pueblos hispanoamericanos que luchaban para liberarse del yugo de la monarquía española. Después del triunfo de Simón Bolívar en Carabobo, el Congreso de Colombia (territorio de la Nueva Granada y capitanía General de Venezuela) expide una disposición que en su encabezamiento dice “Congreso, Decreto de Triunfo”. El triunfo de Bolívar y su ejército fue el 24 de junio de 1821, por lo que el Congreso consideró “que por esta batalla ha dejado de existir el único Ejército en que el enemigo tenía fincadas todas sus esperanzas en Venezuela” (Congreso de la República de Colombia, 1821, p. 78.), y después de tres considerandos más, decretó el 28 de julio de ese año en su artículo primero que deben rendirse “los honores del triunfo al Gral. SIMÓN BOLÍVAR, y al Ejército vencedor bajo



sus órdenes” (p. 79). Así, el Congreso de Colombia decreta honores al héroe, al más grande patriota de la América Latina.

El segundo artículo señala

No pudiendo verificarse en la Capital de la República, tendrán lugar en la Ciudad de Caracas, quedando a cargo de sus Autoridades, y particularmente de su Ilustre Ayuntamiento, acordar las disposiciones necesarias a fin de que haga esta manifestación nacional, con la pompa y dignidad posibles.

Todo el articulado es una exaltación a la memoria de los héroes que vencieron y cayeron en el campo de Carabobo. Se decide, además, colocar una columna ática en el Campo de Carabobo, con frases como: DÍA 24 DE JUNIO DEL AÑO 11º, SIMÓN BOLÍVAR VENCEDOR; al general José Antonio Páez se le ascendió al cargo general en jefe y los soldados vencedores debían llevar en el brazo izquierdo “un escudo amarillo, orlado con una Corona de Laurel, con este mote: Vencedor en Carabobo año 11º” (p. 79). Así a todos los protagonistas ganadores en la batalla les fueron reconocidos sus méritos y honores.

No encontramos información sobre si los actos que se autorizaron para todo el territorio se cumplieron en Santa Marta, el periódico no nos lo cuenta, pero publica un poema escrito por el fray seráfico Antonio Vidal (1821), natural de España. En uno de sus versos dice:

La colombiana nación
la república exaltada
se va haciendo respetada
con bastante emulación:
si hacemos memoración
del héroe que la sostiene
patente a la vista viene
que pronto decidirá
acción y nos pedirá
las albricias que previene (p. 84).

Como puede apreciarse, el ambiente de libertad que se vive en las ciudades del Caribe neogranadino es evidente, como lo recoge la prensa samaria publicando los decretos y otros aspectos por la alegría que produjo la expulsión del ejército español. De tal manera que los vecinos de la ciudad se enteraron de los triunfos y homenajes a través de la prensa y los bandos que se leían en las plazas de la ciudad y las esquinas más concurridas por ciudadanos comunes y corrientes. Esa misma

situación se vivió en Cartagena de Indias, hacia 1825, por los triunfos del ejército patriota en Junín y Ayacucho, ambas batallas escenificadas en territorio peruano en 1824.

Por lo anterior, se decretaron honores a los vencedores el día 12 de febrero de 1825 por decisión del poder Ejecutivo, en cabeza del vicepresidente encargado de la presidencia, Francisco de Paula Santander, y su secretario de Marina y Guerra, Pedro Briceño Méndez. En el texto se destacan algunos artículos, como el segundo, que ordena la elaboración de una medalla de platina de 28 líneas de diámetro.

[La medalla] contendrá en el anverso a la victoria coronando al genio de la libertad con una corona de laureles: este llevará en la mano izquierda las fajas colombianas y en rededor de este emblema, la siguiente inscripción *Junín y Ayacucho 6 de agosto y 9 de diciembre de 1824*; en el reverso, una guirnalda formada por una rama de oliva y otra de laurel, y en el centro la siguiente inscripción. A SIMÓN BOLÍVAR LIBERTADOR de Colombia y del Perú, el Congreso de Colombia: año de 1825. (República de Colombia, 1825)

Según la disposición del Congreso, se acuñó la medalla en plata y fue enviada a los municipios, al museo nacional, a los colegios y universidades para que fuera conservada como testimonio de gratitud nacional a los héroes de Junín y Ayacucho. Adicionalmente, al general Antonio José Sucre se le entregó una espada en oro con la inscripción: “El Congreso de Colombia al general Antonio José Sucre, vencedor en Ayacucho el año de 1824”. Los reconocimientos también fueron para las tropas patriotas: a los oficiales se les condecoró con un escudo bordado sobre fondo de oro; para los sargentos y el resto de la tropa, el escudo bordado en seda amarilla. En ambos se inscribió esta leyenda: “Junín y Ayacucho en el Perú”.

En los últimos artículos de la disposición del Congreso, se señaló que el poder Ejecutivo definirá en qué día se celebrarán los homenajes al Ejército y sus superiores, con grandes regocijos y, sobre todo, con una fiesta religiosa para darle gracias “al Altísimo” por la protección brindada a “las armas defensoras de la libertad”. Pero el decreto de honores no olvida a los caídos en combate, por lo que ordena que el Ejecutivo debe designar un día para los funerales en todo el territorio nacional.

Ahora bien, en el Caribe neogranadino se celebraron ceremonias para las fiestas de honores y los funerales, atendiendo lo ordenado en el



decreto en mención. Así se desprende de la noticia aparecida en el periódico *Correo del Magdalena* (1825), que se publicaba en Cartagena en la imprenta del señor Juan Antonio Calvo. El título de la nota es “Fiestas en celebración de las victorias de Junín y Ayacucho y honras fúnebres de los que expiraron combatiendo por la libertad del Perú”. En Cartagena, capital del departamento del Magdalena, los habitantes fueron convidados a aportar algunos dineros para desarrollar los festejos por parte de los militares; pero fueron muy pocos los recursos recaudados. A pesar de ello, el periódico reseña que para dar cumplimiento a las órdenes dadas, se dio un desfile militar. Al final del mismo, debían darse unos “ejercicios de fuego, que no permitió verificar la lluvia” (Fiestas en celebración de las victorias..., 1825) que cayó en los días señalados para los festejos.

Sin embargo, el 24 de junio, a las cinco de la mañana, los cartageneros fueron convocados a la santa misa en la iglesia de San Francisco, donde se cantó el tedeum de acción de gracias por los triunfos del ejército patriota en los campos de batalla en Junín y Ayacucho, victorias decisivas para lograr la expulsión de los españoles del territorio americano.

El periódico *Correo del Magdalena* destaca el sermón que pronunció el padre guardián, fray Gerónimo Caro, por su elocuencia. Asimismo, “recomendó debidamente las hazañas de los soldados de la libertad americana” (Fiestas en celebración de las victorias..., 1825). Luego de los oficios religiosos, los cartageneros se entregaron a toda clase de regocijos populares, vitoreando al Libertador Simón Bolívar, Antonio José Sucre y a los valientes miembros del ejército patriota vencedor en el Perú.

No puede dejarse pasar por alto una sencilla ceremonia organizada en Cartagena para conmemorar el Cuarto Aniversario de la expulsión del reducto del ejército realista que se había apoderado de la ciudad, hecho acaecido el 10 de octubre de 1821, y que la prensa samaria y cartagenera registraron. Pues bien, el 10 de octubre de 1825, en medio de las muchas celebraciones y fastos organizados para festejar los triunfos del ejército libertador, el general Mariano Montilla y las autoridades civiles, militares y eclesiásticas llevaron a cabo una ceremonia para recordar la importancia de ese día en la historia de la ciudad y la naciente nación. Ese día de 1821, Montilla había tomado posesión de la plaza, por eso en el aniversario recordó los hechos. El ritual festivo comenzó en la catedral con la santa misa y el tedeum, momento que fue aprovechado por el rector del colegio de Cartagena de Colombia, el doctor José Joaquín Gómez, para dirigirse a los participantes de los oficios religiosos con una elocuente oración alusiva a la toma de la ciudad por las tropas patrióticas. Con este

homenaje, las autoridades municipales hicieron un reconocimiento al patriotismo de los bravos vencedores para el bien de los magdalenenses.

Por otra parte, el general Montilla convocó a sus compañeros de armas a su casa y les tributó unas palabras en nombre de los pueblos del Magdalena en reconocimiento al heroísmo y las virtudes marciales. La recepción se engalanó al llegar el general de brigada José Padilla, jefe de la Marina en el departamento, recibiendo de los asistentes el homenaje justo y expresivo a sus luchas por la libertad de los colombianos y venezolanos. Hubo palabras elocuentes de Montilla a Padilla, e igual respuesta de este al general. La ceremonia terminó con saludos de artillería, fusilería, vivas y hurras a los vencedores. Por la noche se autorizaron diversiones públicas. Así finalizaron los festejos ese 10 de octubre, “mas no su eterna memoria” (Corrales, 1889, p. 332).

Primera fiesta republicana y sus festejos en el Caribe neogranadino

Las elites políticas que comenzaron a actuar apenas sucedieron los hechos de la batalla de Boyacá, entendieron el papel que les correspondía en la organización del nuevo Estado y la necesidad de proclamar la independencia de España. Para ello, utilizaron los mismos símbolos puestos en práctica por las autoridades monárquicas.

El 17 de diciembre de 1819, el Congreso de Venezuela sesionó en Angostura y aprobó la *Ley Fundamental de la República de Colombia*. En dos de sus artículos se refiere a los festejos republicanos y se expresa taxativamente:

La República de Colombia será solemnemente proclamada en los pueblos y en los ejércitos, con fiestas y regocijos públicos, verificándose en esta capital el 25 del corriente diciembre en celebridad del nacimiento del Salvador del mundo, bajo cuyo patrocinio se ha logrado esta deseada reunión, por la cual se regenera el Estado. (Restrepo, 1969, p. 396)

Interesante la propuesta de estos revolucionarios que desconocen a un amo, el rey de España, pero no al otro amo, que desde Roma impone la fe de un Dios soberano no terrenal. Es un homenaje a Él, por eso se escoge esa fecha para proclamar el nacimiento de la nueva República de Colombia.



Ese mismo Congreso sesionó en Cúcuta y el 12 de julio de 1821 aprobó la *Ley Fundamental de la Unión de los Pueblos de Colombia*. El último artículo de esta ley definió:

La fiesta nacional se celebrará todos los años en los días 25, 26 y 27 de diciembre, consagrándose cada día al recuerdo especial de uno de estos tres gloriosos motivos; y se premiarán en ellas las virtudes, las luces y los servicios hechos a la patria. (Restrepo, 1969, p. 396)

Parece ser que la única razón para celebrar el nacimiento de Colombia el 25 de diciembre es que el cristianismo estableció el nacimiento de Jesús en esa fecha. No conocemos otras razones para haber escogido esos días, ya que ni en la historia de Colombia ni en la de Venezuela existen reportes de acontecimientos históricos que tengan que ver con la derrota de la Corona española a manos de los neogranadinos u otros hechos relacionados con el tema. Esta fecha desapareció del calendario festivo y son pocas las noticias que dan cuenta de ella; sin embargo, se alcanzaron a organizar dichas celebraciones en Cartagena, Santa Marta y algunos de los pueblos del Magdalena.

La decisión de la celebración de esta fiesta nacional fue acogida en Cartagena y se conocen registros de que efectivamente sucedió en 1826, no solo para cumplir la norma, sino también por la necesidad de celebrar el acontecimiento festivo debido a la interpretación simbólica que las élites políticas en el poder le dieron. Los fastos se organizan a pesar de la situación política y algunos acontecimientos negativos en el proceso de conformación de la naciente nación.

El patriótico pueblo de Cartagena, que en medio de su disgusto recordaba la emancipación o independencia de los pueblos de Colombia, su unión en una sola República, el establecimiento de su Constitución, y los grandes triunfos o inmortales victorias con que se han conquistado y asegurado estos bienes, creyó que, dando treguas al sentimiento que le causaban unas disensiones de familia que habrán de desaparecer con la presencia sola de su Padre y Protector, debía celebrar, con las más expresivas demostraciones de júbilo, el aniversario glorioso de tan faustos sucesos. (Corrales, 1889, p. 343)

Las ceremonias patrióticas iniciaron el día 25 de diciembre, como estaba ordenado por la Ley Fundamental. En el cielo cartagenero se escuchó la salva de artillería en la plaza a las 6 de la mañana, anunciando

la solemnidad del día. La música se oía por las calles, las canciones patrióticas y los vivas a los padres de la patria fueron entonados en alta voz para que todos se levantaran a festejar. El entusiasmo se sintió en todos los rincones de la ciudad. La misma actitud del público indicaba el objeto de la fiesta y a quién se consagraban los regocijos.

El ritual festivo continuó en la catedral. Se ofició la santa misa, una acción de gracias con su tedeum. A la ceremonia religiosa asistieron las autoridades civiles y militares, los empleados civiles y ciudadanos particulares, encabezados por las elites comerciales y políticas. El tablado construido en la plaza de la catedral para la ceremonia de la Junta de Manumisión fue el escenario para desarrollar el programa establecido.

En primer lugar, se produjo la manumisión de varios esclavos, entre ellos Francisco Gallardo, Fernando Gálvez, Francisco Solano, Luis Marimón, Antonio María Isaza, Teresa Paut, Petrona Posada, Josefa Corrales, Lorenzo Canabal y María Antonia Gálvez. El acto fue presidido por el regidor municipal y encargado de las funciones de alcalde, primer voto Pedro Miranda, quien hizo entrega de los documentos que acreditaban la libertad de los manumisos. Inició su discurso diciendo: “Desde este momento sois libres, y este don precioso lo debéis a la República” (Corrales, 1889, p. 343). Terminada esta parte del programa con vivas a la libertad y al Libertador Simón Bolívar, continuaron los juegos pirotécnicos y de entretenimiento, bailes, máscaras y otras diversiones públicas permitidas. Todo transcurrió en orden y regularidad.

Por su parte, en Santa Marta se celebraron estas fiestas en 1827, según se deduce del oficio de 20 de diciembre de ese año, en el que las autoridades municipales le solicitan autorización al gobernador don José Francisco Madrid. El texto dice:

Aproximándose las pascuas de navidad en cuyos días deben celebrarse las fiestas nacionales prevenidas por ley, ha dispuesto la municipalidad, suplicar a vuestra señoría se sirva mandar se publique un bando permitiendo al pueblo toda clase de diversión honesta en ellas. (Archivo Histórico del Magdalena Grande [AHMG], 1827, blq. 1, bandeja 1, ff. 125)

Era costumbre realizarlas por lo menos en la ciudad y la provincia. Durante las mismas, solían realizarse manumisiones de esclavos. Un oficio del 2 de enero de 1840, firmado en Plato, informa al gobernador que “en las fiestas nacionales del 25 de diciembre último no ha habido



manumisión de esclavos por no haber fondos cuya noticia aunque con sentimientos pongo en conocimiento de vuestra señoría” (AHMG, 1840, blq. 1, estante 2, bandeja 3, f. 78). Se entiende entonces que la fiesta había logrado asentarse en el imaginario colectivo de los habitantes de la ciudad y de las villas, cantones y parroquias. Igualmente, es interesante resaltar el fracaso de la institución de la manumisión, debido a la situación económica de la provincia.

Celebraciones por la jura de la primera Constitución y otras normas republicanas

A pesar de que aún existían reductos del ejército realista en algunos lugares del territorio nacional, el 30 de agosto de 1821 se aprobó la Constitución de la República de Colombia, que entre las atribuciones especiales lista la de “decretar honores públicos a la memoria de los grandes hombres” (De Mier, 1987, p. 18). Los nuevos legisladores han aprendido la lección de homenajear a los héroes y mártires. Eso explica decisiones que anteriormente se reseñan y que tienen un gran peso en la formación de la conciencia de los nuevos ciudadanos en ciernes. Es clave entender el papel de los símbolos en la construcción de la flameante nación, cosa que entendieron muy bien los otrora rebeldes de la Corona española, ahora convertidos en autoridades de estas tierras. Así como festejaron las exaltaciones de los reyes en la lejana España y juraron por la Constitución de Cádiz, ¿por qué no hacerlo para la nueva Constitución que unía a todos los neogranadinos? Entonces se organizaron grandes festejos en su honor. Estos actos se constituyeron en símbolos fundantes que ayudarían a transitar hacia unas nuevas liturgias, ya no católicas sino republicanas. Al respecto, los historiadores Conde y Monsalvo (2008) señalan:

Las fiestas de jura de la Constitución, celebradas con motivo de la promulgación de una nueva carta constitucional, adquirieron en algunas ocasiones un carácter electoral. Principalmente porque ellas eran promulgadas por los actores civiles y militares victoriosos luego de guerras civiles o golpes de Estado [...]. En las juras de la constitución participaban las autoridades civiles, las tropas, el pueblo y el clero. Los funcionarios municipales se encargaban de la preparación de la fiesta, la decoración de la plaza en donde se llevaría a cabo la juramentación, y la organización de los actos de clausura durante cada uno de los tres días en que transcurrían las celebraciones. (pp. 302-303).

En las ciudades principales de la nación se sintieron las expresiones de vivas a la libertad y a la república. Es la ocasión para convocar a los nuevos ciudadanos republicanos a definir el futuro de la nación. Por eso, cada acto va a estar cargado de imágenes alegóricas a los héroes, tratando de olvidar el reciente pasado. De esta primera Constitución no se conoce documento que permita asegurar que en Santa Marta o Barranquilla fueron realizados tales actos, pero hay noticias de que se celebraron con mucha pompa en Cartagena de Indias desde el 7 de enero de 1822 y durante los dos días siguientes, dato recogido por Corrales (1889). Lo cierto es que cuando el Gobierno del departamento del Magdalena, que como sabemos tiene por capital a Cartagena, recibe la Constitución de 1821, redactó un bando estableciendo su promulgación e invitando a los cartageneros a participar en un evento preparado que se verificó solemnemente en la plaza de armas entre San Francisco y Santo Toribio, donde se construyeron tres tablados en forma de castillos, en el que ondeó la bandera nacional. La utilización de una estructura efímera para este tipo de actos es, sin temor a equivocarnos, una tradición heredada del antiguo régimen. Estas “construcciones efímeras realizadas en materiales maleables y de escasa consistencia –maderas, cañas, estopas, telas, cartón, papeles, cal y escayola– constituyen uno de los capítulos más interesantes de la arquitectura occidental durante la Edad Moderna” (Bonet, 1993, p. 23).

Como se señaló arriba, el día 7 de enero de 1822 fue el día escogido para los actos; día histórico para la capital departamental y su territorio, día que las elites invocaban para que quedara en la memoria de los vecinos cartageneros. Las armas en manos del nuevo ejército de la nueva república circundaban la plaza. Todos militares encabezados por los integrantes de la brigada de artillería, seguido por la compañía de Marina, los batallones 1^o de Antioquia, Girardot, Alto Magdalena y Escuadrón de Guías del Estado Mayor, enviando claro mensaje a los integrantes del ejército realista recientemente expulsado y a las autoridades coloniales: los colombianos defenderían el territorio con las armas en sus manos y la “Constitución que se ha escrito con la pluma” (Corrales, 1889, p. 296).

Las autoridades civiles, el cabildo eclesiástico, las corporaciones, los oficiales y el intendente presidente del municipio se concentraron en el palacio municipal a las cuatro de la tarde y caminaron ordenadamente hasta el lugar destinado para la publicación, presentándose las armas por las tropas en su tránsito, y comenzando los vivas del numeroso concurso con una armoniosa música militar: y concluida la lectura se arrojaron al pueblo



monedas corrientes, por no haber tiempo ni cuño para amonedar otras alusivas al objeto, y principiaron las descargas de los cuerpos, los repiques de campanas y triples salvas de artillería en todas las murallas. (Corrales, 1889, p. 296)

Así finalizó la tarde cartagenera. En la noche la ciudad fue iluminada totalmente. Las casas estuvieron muy vistosas, adornados sus balcones, ventanas y calles; muy aseadas. Algunos vecinos alcanzaron a pintar sus paredes; otros, en una aparente rivalidad, colocaron sus mejores colgaduras y cristales, entre todas se destacaban los arreglos del Palacio de la Intendencia:

[...] estaba iluminado con más de 1000 luces colocadas simétricamente alrededor de los arcos superiores o inferiores de sus galerías, y en ellas un magnífico fresco, manifestándose en los tres del medio, en pintura dentro de columnas de orden toscano, la Diosa Astrea con la espada desenvainada, y en su pedestal la siguiente estrofa:

La *Constitución* jurada

Prometo que sostendré

Y por ella mantendré

Siempre desnuda la espada. (Corrales, 1889, p. 296)

Como puede verse, toda la ceremonia estuvo orientada a significar simbólicamente lo que representaba para los “nuevos” ciudadanos la nueva constitución, la primera de la nación. Las elites políticas y las autoridades civiles, militares y eclesiásticas comprendieron su responsabilidad, al punto que el clero tuvo que cambiar el contenido de sus sermones, según lo señaló el vicepresidente de La República, Francisco de Paula Santander, que ordenó que se debía predicar sermones “para afianzar la legitimidad de la independencia” (Garrido, 2004, p. 462). Con esta decisión se pretendió contrarrestar la crisis sobre la autoridad y la obediencia que se presentó en la sociedad neogranadina. La historiadora guatemalteca Susy Sánchez (2013), sobre el nuevo rol que debió jugar la Iglesia, afirma:

La Iglesia debía legitimar el nuevo régimen, que estaba declarando rota la alianza colonial basada en la dualidad de Dios y rey. Por ello, le prédica religiosa debía legitimar el nuevo gobierno al “eliminar el posible conflicto entre lealtad a Dios y deslealtad al rey”. Se constituía, a su vez, en otra forma de reforzar la autoridad y la obediencia en momentos de cambio político que, sin embargo, buscaba en esencia prevenir un trastorno social. (p. 230)

En el segundo arco apareció el Libertador Simón Bolívar como emblema de la libertad, pisando las insignias del despotismo y la tiranía, y acompañado de una cuarteta que sostenía el gobierno que se ha iniciado y comienza a consolidarse:

La sagrada Libertad
Se sostiene con la unión,
Valor, firmeza, igualdad,
Justicia y Constitución. (Corrales, 1889, p. 296)

En el arco del medio estaban los retratos del presidente Simón Bolívar y el vicepresidente Francisco de Paula Santander, “bajo un pabellón de damasco carmesí, con la Constitución por delante, simbolizando que por su imperio regían los pueblos” (Corrales, 1889, p. 296). El ritual organizado cumplió a cabalidad con la pretensión de los líderes políticos que entraron a reemplazar a las autoridades coloniales en la creación de nuevos imaginarios políticos colectivos.

Ahora bien, el día 8 de enero fue el designado para el juramento de las autoridades civiles y eclesiásticas. Todas concurrieron puntualmente a la catedral acompañadas por los integrantes de las élites políticas y comerciales, quienes se comprometieron fielmente a cumplir y hacer cumplir la constitución. La iglesia catedral fue adornada lo mejor posible, se cantó misa solemne. El señor gobernador del obispado, doctor Anastasio García de Frías, pronunció un sermón muy apropiado para la ocasión, en los términos que ordenaba el decreto del vicepresidente Santander. Antes del doctor García, el obispo de la diócesis fue el fray Gregorio José Rodríguez, realista y regalista defensor de Fernando VII y de la institucionalidad colonial.

Acto seguido prestó el juramento el señor intendente del departamento del Magdalena, Juan Salvador Narváez, tal como lo ordenó el Congreso de la República. Del mismo modo lo hicieron las demás autoridades y las corporaciones públicas, el clero secular y regular, el gobernador del obispado y los numerosos vecinos que asistieron a la ceremonia. Después del juramento de rigor, como en los tiempos coloniales, se entonó el tedeum. Al final, las campanas repicaron alegremente, se oyeron salvas de artillería y los cartageneros expresaron su goce por los nuevos aires que se comenzaban a vivir sin la presencia de las autoridades virreinales, que los trataban como vasallos y súbditos del rey. Asimismo, como los españoles recogieron de Rodrigo Borgia (Alejandro VI) “la afición por las salvas de artillería” (Burckhardt, 1982, p. 319), los patriotas heredaron esta vieja práctica italiana.



El último de los festejos patrios fue el día 9 de enero. El gobernador Mariano Montilla les recibió el juramento a todas las compañías de armas que habían asistido a la promulgación de la constitución el día 7. Renglón seguido, ordenó una descarga general, saludándose cada batallón al disparar la fusilería particular. La única guarnición que no participó del evento fue la Marina.

Todas estas liturgias patrióticas se dieron en el día, en las tres noches se dieron bailes populares en la plaza de Armas, donde se organizó un gran salón iluminado. En la última noche, el intendente departamental recibió el juramento de las tropas en el Palacio, en medio de variadas diversiones: se quemaron castillos de fuegos artificiales al frente de la catedral. Se quemó allí la figura del último virrey, Juan Sámano, mientras los espectadores admiraban la variedad de colores, lluvias de fuego, relámpagos, truenos y granadas. La alegría invadió los corazones de los cartageneros durante los tres días con sus respectivas noches. Los vecinos no se cansaron de vitorear:

¡Viva la República!
¡Viva la Constitución!
¡Vivan nuestros Libertadores! (Corrales, 1889, p. 297)

Tanto las autoridades convocantes como las elites y la vecindad disfrutaron los festejos por la jura de esta primera constitución. No dudaron de calificar las ceremonias que se celebraron como las más importantes. Cada cartagenero reconoció el papel protagónico de los libertadores, por haberlos arrebatado de la esclavitud en que habían sido sometidos por el imperio español.

Por otra parte, es importante destacar que en Cartagena se dieron fiestas patrias en septiembre de 1828, con ocasión de la promulgación del Decreto Orgánico del 27 de agosto de ese año, por medio del cual Simón Bolívar asume el poder supremo (dictador). El periódico la *Gaceta de Colombia*, que transcribe Corrales, señala que hubo una demostración de regocijos públicos con la proclamación de dicho decreto.

Los fastos se iniciaron en la tarde del 11 de septiembre. El comandante general Mariano Montilla convocó a los cuerpos de la guarnición y proclamó la obediencia, el respeto, la confianza y la sumisión al Libertador. Los actos programados siguieron el día siguiente al mediodía; ya se habían definido los parajes donde se acostumbraban a leer bandos y decretos de interés nacional. El intendente departamental se dirigió a los asistentes pidiendo la observancia de la norma y presagiando el progreso para la nación. En las horas de la tarde, se

efectuó la publicación del decreto en presencia de las autoridades civiles, militares y eclesiásticas.

(...) y un gentío inmenso que manifestaba de diversos modos la satisfacción y entusiasmo patriótico de que estaba poseído. Los balcones y ventanas, principalmente los de las casas situadas en las calles de la Carrera, estaban adornados más o menos vistosamente. Por la noche fueron iluminadas todas las casas de la ciudad; hubo un baile en el Palacio del Gobierno, y la mayor parte de los habitantes se entregaron a diversas recreaciones lícitas y honestas. (Corrales, 1889, p. 386)

Los rituales se trasladaron para la catedral. El 13 se celebró la misa solemne a las nueve de la mañana. Como de costumbre, se hizo una acción de gracias y el consabido tedeum, al que asistieron todas las autoridades. Al concluir el acto religioso, el rector del colegio, canónigo doctor José Joaquín Gómez, pronunció una alocución destacando el protagonismo del Libertador y justificando las medidas adoptadas. En uno de sus apartes, afirma:

Los pueblos todos deseosos de su restablecimiento y de su conservación recobran la parte de soberanía que a cada uno corresponde, y la depositan unánimemente en BOLÍVAR, en este hombre singular que ansía más por la verdadera gloria que por el Poder, y él en uso y sin abuso de sus facultades nos ha dado un Reglamento supletorio de Constitución, en que manifiesta su desprendimiento y su odio al despotismo; disponiendo se reúna la Asamblea nacional el 2 de Enero de 1830, para que se den los pueblos el sistema de Gobierno que más les adapte. ¡Qué generosidad! ¡Qué gloria para Bolívar! Es tu Padre, Colombia, a quien te has sometido; no es a un ambicioso, no es a un tirano. (Corrales, 1889, p. 387)

Terminada la alocución del sacerdote, el general Mariano Montilla, dirigiéndose a los participantes de la ceremonia, les solicitó que juraran obediencia a las disposiciones de Bolívar, y así se hizo. El punto siguiente fue la recepción en el Palacio de Gobierno, a la que asistieron, además de las autoridades, “personas respetables”. En las horas de la noche, el jolgorio popular se apoderó de la ciudad: bailes por todas partes, incluido uno en el Palacio.

Durante las seis noches siguientes, la iluminación y los bailes se repitieron. La ciudad literalmente fue una sola sala de baile. El 20 de septiembre, los comerciantes de la ciudad ofrecieron un día de campo



en el corregimiento de Pie de la Popa, con un banquete de 200 cubiertos y un magnífico baile nocturno. La seguidilla de bailes se reinició en el mismo corregimiento el día 22 y concluyeron el 25 por la noche. Al día siguiente, el 26, en la plaza San Francisco, las guarniciones juramentaron sostener y obedecer el decreto de Bolívar. Por la noche, los oficiales dieron otro baile en Pie de la Popa, que repitieron al día siguiente.

Como puede inferirse, fueron más de 15 días de jolgorios populares, liturgias católicas y ceremonias patrias. Fue una combinación entre lo profano y lo religioso, o, como lo afirma Pablo Ortemberg (2013), “la fiesta patria o fiesta cívica era, en rigor, cívico-religiosa, puesto que tanto en la época colonial como en la republicana la liturgia católica fue un componente indisoluble y hasta central en ella” (p. 16).

Festejos por Simón Bolívar

Naturalmente, la sociedad neogranadina sentía una deuda de gratitud por la lucha y los triunfos del Libertador Simón Bolívar. Por esa razón se programaron fiestas en su homenaje por las batallas ganadas. También se organizaron recibimientos a los lugares que visitaba, se festejaba su cumpleaños (24 de julio) y la fiesta de su patrono, San Simón (28 de octubre). El natalicio del Libertador fue motivo de honores, festejos cívicos y patrióticos acompañados de regocijos populares con bailes y diversiones varias en la Cartagena de 1827, pero también fue homenajeado al llegar a la ciudad el 9 de julio de ese año.

Ese día, a las 10 de la mañana, se avistó la fragata de guerra Druyder donde viajaba el Libertador. Al saberse la noticia, los cartageneros se entusiasmaron. Llenos de alegría caminaron hacia La Popa, de donde se pudo apreciar la llegada de la embarcación a Bocachica, hasta allá fueron a recibirlo las autoridades, encabezadas por el general Montilla, miembros de la diputación, algunos generales y algunos miembros de la elite política. Después de los respectivos saludos y discursos, Bolívar exaltó a la ciudad por el protagonismo en las justas independentistas.

Mientras el Libertador y sus acompañantes se preparaban para salir hacia Cartagena, los cuerpos de guarnición de la ciudad avanzaron hasta la Plaza de la Aduana y se organizaron dos alas desde el lugar del desembarco hasta la puerta de la catedral. Alrededor se congregaron muchos habitantes en los balcones y ventanas de las casas por donde pasaría Simón Bolívar. Las murallas también estaban abarrotadas de vecinos que querían ver de cerca al héroe.

Bolívar y la comitiva que fue a recibirlo se embarcaron en la falúa destinada para su transportación. A las 10 de la mañana zarparon rumbo a Cartagena, a esa misma hora se sintió el fuego de los buques de la bahía que descargaron sus cañones, igual sucedió con los batallones que se encontraban apostados en la Plaza de la Aduana y la capitanía de La Popa. Al desembarcar en el puerto de la ciudad, el Libertador y su comitiva fueron recibidos por todas las autoridades. Caminó bajo el palio que le brindó la Corporación municipal en compañía de Montilla, Padilla, Valdés, Heres y Carreño, generales de la revolución, y los coroneles Montes, Ucrós, Pífieres y otros. Durante el recorrido, los vecinos no cesaron de avivarlo y expresarle la alegría que sentían al verlo caminar por la ciudad. Se le entregaron las llaves de la ciudad y, al llegar a la catedral, fue recibido por el deán y el cabildo eclesiástico, caminó hacia el altar mayor y dio gracias al Altísimo. De ahí siguió a la Casa Consistorial que se había preparado para alojarlo.

Hubo discursos de elogios al Libertador por parte de Montilla. Bolívar respondió exaltando el papel de la ciudad en la independencia. Afirmó:

Cartagena era la cuna de sus glorias; que ella lo había sacado al mundo; que sus primeros triunfos por la libertad los había obtenido en sus campos; que a Cartagena, en suma, era el deudor de sus glorias, y Colombia de su Libertad. (Corrales, 1889, p. 348)

Durante todo el día hubo mucho movimiento en la Casa Consistorial, lo mismo al frente, que siempre estuvo con ciudadanos que querían verlo. Por la noche se dio un baile público en el salón que se preparó en la Plaza Mayor para tal fin, donde el pueblo cartagenero se divirtió alegremente.

Pero los cartageneros y las autoridades, encabezadas esta vez por el general de Marina, José Padilla; el capitán de navío Rafael Tono; el asesor de este cuerpo, doctor Joaquín Villamil y los capitanes de navío Gualterio D' Chitty y el de fragata Jaime Brun, no desaprovecharon la ocasión para rendir otro homenaje al Libertador el día de su natalicio, así que organizaron un banquete y otros actos y diversiones para el 24 de julio de ese 1827. Aunque la casa no pudo albergar a todos los asistentes, sí acogió a todos los cuerpos políticos y militares de la ciudad. La casa fue iluminada con más de cuatrocientas luces, adornada en su interior y exterior; en el balcón lucía un rótulo con mucha iluminación que decía: “Viva el Libertador de tres Repúblicas”.

Se sirvieron tres mesas puestas a la vez. La principal en la sala. La de los postres en una grande azotea cubierta y adornada con sencillez y decencia, y donde se hallaba colocado el retrato de



S. E. debajo de un pabellón, y el café en un comedor o galería igualmente adornado e iluminado. Todo fue muy bien dispuesto. Este día fue justamente el cumpleaños de S. E. Después que S. E. se manifestó muy complacido de este obsequio y muy expresivo así al mérito del señor General Padilla y de la Marina del tercer Departamento. (Corrales, 1889, p. 349)

La noche estuvo llena de exaltaciones y reconocimientos al Libertador, sobre todo con las efusivas palabras del general Padilla, a quien Bolívar respondió valorando su ímpetu en la batalla del lago de Maracaibo y recordando la importancia de Cartagena para su carrera militar y expresó: “Si Caracas me dio vida, vosotros me disteis gloria: con vosotros empecé la libertad de Colombia: el valor de Cartagena y Mompo me abrió las puertas de Venezuela el año de doce” (Corrales, 1889, p. 349).

Después de estos dos homenajes en Cartagena, Simón Bolívar siguió para Turbaco, cerca de Cartagena. Sus habitantes se volcaron al camino por donde se dirigía al pueblo. La casa preparada para su alojamiento fue adornada e iluminada, se le brindó una magnífica cena y un espléndido almuerzo a la mañana siguiente, señala la prensa (*El Amanuense Patriótico*, 1827).

Ahora bien, el día 28 de octubre festeja el cristianismo la fiesta de san Simón, patrono de Simón Bolívar. Fue tradicional en algunos lugares, celebraciones republicanas organizadas desde la oficialidad. Ejemplos de estos fastos fueron los celebrados en Pivijay (Magdalena) en 1825 y en Santa Marta en 1827. Respecto a lo acontecido en Pivijay, el alcalde parroquial Manuel José Santo Domingo le transcribe al gobernador de Santa Marta el discurso que, por medio de un bando, publicó y leyó en varios pueblos de su vecindad con motivo de la celebración del natalicio de Bolívar. El texto es muy elocuente y precisa la necesidad que tienen los colombianos, como muestra de gratitud, de ofrecer un homenaje a Bolívar como obsequio de su cumpleaños²⁴, ya que él es:

Un héroe a quien debemos nuestra existencia política, un guerrero, que ha hecho desaparecer la monstruosidad del gobierno español, que trescientos cuarenta y tantos años nos oprimía, privándonos del goce de niños sagrados derechos; y ya, que la injusta bondad del arquitecto divino, y de las continuas tareas del inmortal Bolívar, y

²⁴ No es el cumpleaños, que es el 24 de julio; es el día de San Simón. Esa costumbre de festejar el día del natalicio y el día del santo aún se conserva en algunos pueblos.

demás compañeros de armas, han presentado al mundo entero un trato de sociedad, congratulémosle en prepararle este corto homenaje. (AHMG, 1825, blq. 1, estante 2, bandeja 1, puesto 4, f. 142)

A renglón seguido, en cinco artículos ordenó la fiesta, que debió iniciarse el 27 de octubre en las horas de la noche. Todos los vecinos colocaron luminarias en sus casas. Quienes carecían de recursos para hacerlo por su estado de pobreza y miseria, se dispuso: “Pondrá en hilera candeladas de astillas, y demás causas”. La idea era que ningún pivijayero dejara de participar en los festejos.

El viernes 28, Día de San Simón, siguiendo la herencia española de las liturgias católicas y las ceremonias regias impuestas por los reyes en su exaltación al trono desde el siglo XVI, los actos se iniciaron con una misa cantada, con el consabido “Te Deum, para que en nuestras oraciones los pedimentos más fervorosos al feliz triunfo de las armas de república en nuestros Confederados (AHMG, 1825, blq. 1, estante 2, bandeja 1, puesto 4, f. 142). Además, el alcalde invitó a los vecinos a que se presentaran “con la mejor decencia, que os sea permitido” (Ibíd.). En el artículo cuarto, los exhortó a izar la bandera tricolor, de cualquier color de ellos o blanca, lo anterior atendiendo a la situación económica de sus conciudadanos.

En el tercer artículo autorizó festejos populares: máscaras, bailes de música, gaitas, cerollo, corridas de toros y carreras a caballos, y en el último invita a divertirse “con la mayor amplitud, sin permitir el menor desorden, y corrupción de la moral, y decencia pública” (AHMG, 1825, blq. 1, estante 2, bandeja 1, puesto 4, f. 142). Quien incumpliera lo estipulado en el artículo, quedaría “sujeto a la corrección, y multas moderadas a beneficio de la ilustración Pública de esta parroquia” (AHMG, 1825, blq. 1, estante 2, bandeja 1, puesto 4, f. 142).

En el Archivo Histórico del Magdalena Grande reposa un oficio donde las autoridades municipales de Santa Marta, en cabeza del acalde José Francisco de Luque, le solicitaron al gobernador don José Francisco Madrid, con motivo de la celebración de san Simón el próximo domingo, el santo del nombre del Libertador, lo siguiente:

La municipalidad a nombre del pueblo samario²⁵ decidido republicano, desea que vuestra señoría por medio de un solemne

25 Cabe mencionar que, en la literatura oficial –hasta el momento conocida–, es la primera vez que se utilizó el gentilicio «samario». Unos años antes existieron periódicos con ese nombre.



bando permita toda clase de diversión honesta en este día, y en cuya noche y la de su víspera sean iluminados los balcones y ventanas con las demás demostraciones de gozos que vuestra señoría se sirva decretar en reconocimiento justo de aquel héroe inmortal (Simón Bolívar) (AHMG, 1825, blq. 1, estante 2, bandeja 1, puesto 4, f. 142).

Se refiere a los festejos del 28 de octubre de 1827, que parece que eran una costumbre muy arraigada entre los samarios, bien residentes en la ciudad o en el resto de la provincia.

Un dato anecdótico: el médico de Bolívar en sus últimos días en Santa Marta, Alejandro Próspero Reverend, era “un hombre excesivamente sobrio todo el año menos el Día de San Simón (28 de octubre). En esa fecha, su casa cerrada, a toda hora, se abría. Había iluminación en ella por la noche. Recibía visitas durante el día, y se descorchaban algunas botellas para obsequiar a los amigos” (Alarcón, 1963, p. 173).

Evidentemente, este médico francés se había convertido en todo un personaje en la ciudad. Recibía muchas visitas de europeos y nacionales interesados en conocer los detalles de la muerte del Libertador. Él gustosamente narra los hechos. Eran descripciones minuciosas de los días en los que atendió al Libertador.

En la *Gaceta de Cartagena de Colombia* del 8 de noviembre de 1829, se destacan las fiestas que se celebraron en Cartagena por el Libertador debido al Día de San Simón. En la mañana de ese día, una salva de artillería en el alba anunció la importancia de la fecha para las naciones liberadas. A las nueve de la mañana se inició el ritual con la misa solemne de acción de gracias, con su respectivo tedeum, en la iglesia de San Francisco. A estos actos asistieron todas las autoridades, además de un grupo grande y lúcido de personas principales de la sociedad cartagenera. Dos horas más tarde se realizó una parada de los cuerpos de la guarnición en la plaza de San Francisco. En ella, el comandante del Ejército, coronel Joaquín Tatis, se dirigió a los soldados defendiendo la personalidad y el papel de Simón Bolívar. Respecto del general Mariano Montilla, quien había sido traslado para Santa Marta, dijo que lamentó que no estuviera al frente de la prefectura del departamento en Cartagena.

[...] que en este día os hubiera recordado las virtudes cívicas del Padre de la Patria, y cuanto debe ella a ese genio extraordinario, a este hombre singular, ilustre como capitán, ilustre como político, y en todas ocasiones magnánimo y filantrópico. Yo me limito a

recordaros el interés que todos los buenos colombianos tenemos por la conservación de su existencia y porque sus glorias no sean marchitadas. (Corrales, 1889, p. 410)

Concluido el discurso del militar, hubo demostraciones de júbilo por el acontecimiento recordado, y en una maniobra del batallón Primero de Milicias, apareció el nombre de VIVA BOLÍVAR. Los invitados y las autoridades cartageneras se trasladaron al Palacio de Gobierno, donde se sirvió un almuerzo con refresco, y por la noche concluyeron los actos con un baile y un ambigü. La publicación menciona la presencia de varias damas de la capital departamental.

Estas ceremonias festivas seleccionadas y documentadas sobre los festejos al Libertador no son más que expresión de la admiración y agradecimientos de los colombianos, sean estos militares, civiles, eclesiásticos, elites políticas y comerciales, así como la población en general. Fueron demostraciones que invocaban la prolongación de la vida del héroe nacional, al hombre que fue capaz de expulsar a los tiranos borbónicos/españoles de todo el continente. Para el momento, lo consideraban como el único competente para remover todos los obstáculos que se opusieran a la prosperidad y felicidad futura de Colombia. Pero se conoce que falleció en la ciudad de Santa Marta, 14 meses más tarde, en la hoy conocida Quinta de San Pedro Alejandrino.

Lutos y honras fúnebres por los patriotas

Así como se invita a festejar los triunfos de batalla, el cumpleaños y el santo del Libertador y se rinde culto al ejército triunfador, también se convoca a las honras fúnebres de los soldados caídos en combate en las justas emancipadoras. Así lo decretó el Congreso de la República en 1821 en uno de sus artículos, al establecer los honores a Bolívar y sus ejércitos. El decreto señalado arriba establece que habrá un día para festejar y al “día siguiente a esa solemnidad, se celebraran funerales en los mismos Pueblos y Divisiones; en memoria de los valientes que fenecieron combatiendo” (Congreso de la República de Colombia, 1821, p. 79). No conocemos que esta ceremonia fúnebre se haya realizado en las ciudades caribeñas.

Pero un detalle no menor fueron los funerales que se organizaron en Cartagena de Indias con motivo de los patriotas caídos en el combate en la batalla del lago de Maracaibo el 24 de julio de 1823, donde las tropas comandadas por el general José Padilla vencieron al ejército



español en cabeza del capitán de navío Ángel Laborde y Navarro. Las exequias se celebraron el día 15 de septiembre de 1823, ceremonia que se llevó a cabo en el convento de los predicadores:

[...] Con toda la magnificencia digna de la adorable Majestad y de las víctimas ilustres de la campaña de Maracaibo, a cuya consolación se ofrecieron. El templo se abrió a las cinco de la mañana, desde cuya hora un concurso numeroso se reunió para ofrecer, con los venerables sacerdotes seculares y regulares, el sacrificio del altar para implorar las misericordias del Altísimo por los mártires de la Patria. (Corrales, 1889, p. 318)

Los oficios religiosos estuvieron a cargo del señor obispo de la diócesis, acompañado por la mayoría del clero, las comunidades religiosas con asiento en la ciudad, el cabildo, los jefes y oficiales de la guarnición, la mayor parte de los empleados públicos “y un gentío numeroso ocupaba ordenadamente los asientos y bóvedas del templo” (Corrales, 1889, p. 318). Por el contrario, el sermón fue pronunciado por el padre guardián de los franciscanos, el fray Jerónimo Caro, reconocido orador que, con una elocuencia innata, fue describiendo los hechos y valorando lo sucedido, señalando la importancia que tenía el triunfo y su conmemoración. El valor de la oración fúnebre se da en medio de la ceremonia “cuyas partes resumen el sentido del acto: invitación, lamento, exposición de las virtudes del difunto (s) [...] y elevación al reino de los justos” (Varela, 1990, p.129).

Vale la pena registrar que la *Gaceta de Cartagena de Colombia*, medio periodístico que informa de este acontecimiento luctuoso en Cartagena, comenta que el templo estuvo decorado con ofrendas; un ancla rodeada de lanzas de caballerías; dos piezas de campaña, que ocuparon los lados del crucero de la iglesia, y en medio de todo estaba colocado este soneto, que todos los alfabetos leían:

SONETO

¡Ah parca cruel! en vano los gemidos
De Colombia tu gracia han implorado;
Mas, ¿cuándo ver, sin sangre, hemos logrado
Nuestros santos derechos redimidos?
A la fatal guadaña sucumbidos
Fueron héroes, que nunca habían mirado
Tu ceño con temor, ni respetado
Tus amagos horribles y atrevidos.
Pero es fútil tu intento, si concibe
Que con ese destrozo que nos hace



Su memoria triunfante no revive,
Ni nuestro fino afecto satisface,
Pues la gloria nos dice que aquí vive,
Si el dolor nos anuncia que aquí yace. (citado en Corrales, 1889,
pp. 318-319)

Igualmente, se colocaron las armas de Colombia al frente de la tumba. Desde las gradas del crucero del templo hasta las gradas del presbiterio se ubicaron los trofeos, los emblemas militares, blandones. Muchas luces iluminaban la iglesia. Todo el recinto lució con mucho esplendor. Al lado de la tumba, estas octavas:

OCTAVAS

Aquí esté, consignada ¡oh colombianos!
La memoria más triste y venerable
De aquellos impertérritos hermanos
Que hicieron vuestra gloria y dicha estable:
De aquellos que, abatiendo a los tiranos
Que a Maracaibo hacían inexpugnable,
Con su vida labraron vuestra suerte:
Gemid vosotros, pues, llorad su muerte.
Víctimas de la patria consagradas
Estas cenizas son: he aquí el momento
Que nuestras oraciones elevadas
Deben ser al Autor del firmamento.
Murieron por dejar aseguradas
Las glorias de Colombia y su incremento.
Descansen, pues, en paz allá en el cielo

Los que fueron tan héroes en el suelo. (citado en Corrales, 1889,
p. 319)

Como puede apreciarse, la valoración que se le hace a la batalla del lago de Maracaibo es importante y se convierte en un referente en la consolidación de la independencia tanto de Venezuela como de Colombia. Fueron tantas las creaciones literarias y artísticas en la conmemoración del hecho histórico/militar que hasta la Sociedad de Caracas le compuso una canción patriótica dedicada a los generales Padilla y Manuel Manrique²⁶. El coro de la composición dice:

²⁶ No participó en la batalla del Lago de Maracaibo, pero fue un aguerrido general venezolano que combatió por igual a los españoles en Venezuela y Colombia.



De COLOMBIA los hijos valientes
Escarmientan al terco español
En el LAGO famoso de donde
Venezuela su nombre tomó. (citado en Corrales, 1889, pp. 319-320)

Igual disposición a la de 1821 se ordenó en 1824 por el triunfo en Junín y Ayacucho. Así como las reales cédulas, el presidente de la república es autorizado a designar un día para honrar a los colombianos caídos en los combates en el Perú (AHDSM, 1825, Decreto del 11 de febrero de 1825, t. 25, ff. 8-9). Los triunfos de los patriotas no solo serán importantes para la independencia de España, sino que serán motivo para honrar y llenar de gloria a sus vencedores y guardar luto y respeto por los caídos en combate. De tal manera que, en cumplimiento del artículo 9º del Decreto del 11 de febrero de 1825, en Cartagena se estable el día 27 de junio de 1825, después de las celebraciones festivas por los triunfos en Junín y Ayacucho, para dar honras fúnebres a la memoria de los patriotas caídos en combate. La ceremonia religiosa tuvo lugar en la catedral, que fue vestida de luto. Parte de la descripción recogida por la prensa señala:

[...] sus columnas y altares estaban adornados de un modo competente; y multitud de luces esparcían claridad en este lugar de luto y desolación. En toda la extensión del presbiterio se veía levantada una plataforma hasta el nivel del altar mayor con gradas extensas y cómodas, y sobre ésta y en su centro, otra de dimensiones menores, el todo revestido de negro. Sobre esta plataforma se veía un sarcófago de arquitectura gótica sagrada, con inscripciones adecuadas, y sobre éste un ataúd colosal enlutado, con bordados de oro y adornos de bronce. Desde la base de la plataforma se levantaban cuatro obeliscos sobre sus pedestales adornados de trofeos y de las banderas nacionales de Colombia y del Perú cubriendo y sombreando el sarcófago. (Corrales, 1889, p. 328)

Adicionalmente, se colocaron varios trofeos y los escudos de los doce departamentos de Colombia para el momento. La iglesia permaneció abierta e iluminada hasta altas horas de la noche, así que tuvo asistencia constante de los cartageneros de todos los sectores sociales. A las nueve de la mañana se cantó la misa de réquiem. El padre guardián de los franciscanos, Gerónimo Caro, el mismo que había entonado el discurso días anteriores, predicó el acostumbrado sermón exaltando a los caídos en las luchas por la independencia, a los que calificó como mártires al servicio de la libertad de todos, merecedores de reconocimiento eterno.

Honras fúnebres por el Libertador Simón Bolívar

Bien significativo para la historia americana son dos hechos acontecidos en la ciudad de Santa Marta: primero, las honras fúnebres de Simón Bolívar el 20 de diciembre de 1830, con todos los honores que ameritaba el personaje/héroe; segundo, la exhumación de los restos del Libertador en 1842. Nos referiremos al primer hecho.

El Libertador, aquejado por problemas de salud, emprende un viaje sin regreso. Después de salir de Bogotá el 19 de mayo de 1830, recorre parte del territorio nacional, atraviesa Los Andes y baja por el río Magdalena. Llega a Cartagena y permanece allí varios días. Se le veía cansado, agraviado y enfermo. Aunque daba paseos matutinos con amigos y montaba a caballo hasta el corregimiento de Pie de la Popa, su estado de salud y ánimo no mejoraba. Salió para las islas de Barlovento, pero se detuvo en Sabanalarga, Soledad y Barranquilla. De ahí siguió a Santa Marta, donde nunca había ido. En esta ciudad fue acogido con agrado y benevolencia.

Después de estar alojado en casa del comerciante don Joaquín de Mier, fue trasladado a una finca de su propiedad, San Pedro Alejandrino, por su estado delicado y el clima, que podría ayudarlo a superar sus quebrantos. Sin embargo, murió el 17 de diciembre de ese mismo año. ¿Adónde se dirigía Bolívar? Es una pregunta sobre la que se ha especulado, lo cierto es que en esa ciudad lo sorprendió la muerte. En su última proclama, el Libertador ofreció su vida siempre y cuando cesaran las disputas entre los partidos políticos que comenzaban a enfrentarse por el poder. Su muerte fue duelo nacional.

El cadáver fue trasladado a la casa de donde había sido acogido en Santa Marta. Allí fue embalsamado por el doctor Alejandro Prospero Reverend, quien lo había atendido desde su llegada a Santa Marta y que escribió 33 informes sobre el estado de salud del Libertador. El secretario de la Comandancia General del Magdalena, Juan Antonio Cepeda, comenta: “Un concurso numeroso de todas clases y sexos ocupaba frecuentemente la casa de día y de noche, y no había uno que no lamentase la muerte prematura del Héroe” (citado en Corrales, 1889, p. 453). El general Mariano Montilla ordenó el sepelio lo mejor posible, el cual se realizó el día 20, con la asistencia de su séquito de militares, sus pocos amigos, los veteranos de la independencia y la población de Santa Marta, que se volcó masivamente para acompañar al más grande de los americanos. Sus restos fueron depositados en una humilde bóveda



en la catedral. El Gobierno nacional no tuvo mayor participación en las honras fúnebres.

Tal como lo definió el general Montilla, su sepelio y honras fúnebres se realizaron con toda distinción y el recogimiento que exigía el personaje. El político y escritor Luis Capella Toledo²⁷ nos dice sobre este hecho lo siguiente:

Jamás había desplegado Santa Marta tanta magnificencia, ni sentido tanto dolor. La ciudad que no había hecho nada por la independencia de la Patria, se enorgullecía de guardar en su seno las cenizas de aquel que lo había hecho todo. (Capella Toledo, 1948, p. 56)

Refiriéndose a las personas asistentes y particularmente a las mujeres, comenta:

En medio de las mujeres del pueblo que iban acompañando al féretro, veíase una extranjera, como de treinta y seis años de edad, bella todavía, no obstante la palidez mortal de su semblante. Llevaba un cirio en la mano derecha y en la otra una corona de siemprevivas. Por el movimiento de sus labios se comprendía que iba en oración. (Capella Toledo, 1948, p. 56)

El personaje que describe Capella es la francesita Anne Lenoit²⁸, la siempreviva, el amor de Bolívar, la única de sus amores que asistió al sepelio, que marchó de Tenerife a visitarlo y lo encontró muerto. Bolívar la había conocido 17 años atrás, al principio de sus incursiones en el río Magdalena, cuando sirvió a órdenes de Pierre Labatut y Rodríguez Torices, entonces presidente de Cartagena.

Por otra parte, el académico y teniente coronel José María Valdeblanquez (1963) describe el sepelio del Libertador en los siguientes términos:

27 Luis Capella Toledo (Santa Marta, 1838; Bogotá, 1896). Reconocido escritor samario entre cuyas obras se encuentran: *Colección de versos de adolescentes*, *Biografía del comandante José Antonio Ramírez* y *Legendas históricas*. Para 1853, cuando pronuncia este discurso, tiene solo 14 años. Llegó a la máxima distinción de general; a los 13 años inició su vida militar, fue sargento primero en 1854 y después de la revolución del general Melo de ese año, ascendido a alférez.

28 Anne Lenoit era hija de una de las muchas familias inmigrantes francesas establecidas en la provincia a principios de las guerras de Independencia. Obras de teatro, novelas y una película de Camila Lobo-Guerrero intentaron dar cuenta de la amistad-amor del entonces teniente Bolívar y ella.

Fijado el día 20, para entierro del cadáver, se ejecutó en el orden siguiente: tendida en ala la milicia de la capital, por las calles de la Cárcel, la Acequia, Santo Domingo y Grande, por donde debía pasar la procesión fúnebre y puesta sobre las armas la guardia de S. E., comenzó el desfile a las cinco de la tarde, precedida por los caballos del extinto Libertador con caparazones negros llevando sobre ellos las iniciales del hombre de S. E.; en el orden de marcha seguía el Sargento Mayor de ésta a caballo, y detrás un Coronel y un Comandante también montados, todos tres con espada en mano; después marchaba una compañía del batallón Pichincha, luego las parroquias de la ciudad, y el Cabildo eclesiástico sin asistencia del ilustrísimo Sr. Obispo²⁹, y en seguida el cadáver del Libertador vestido en insignias militares y conducido por dos Generales, dos Coroneles y dos primeros Comandantes, detrás del cadáver el Comandante de Arma de la plaza³⁰ y sus respectivos estados mayores, luego la guardia de S. E., compuesta también de otra compañía del batallón Pichincha con bandera arrollada y armas a la funerala, y después de ella Oficiales no empleados y Magistrados y ciudadanos de Santa Marta, presidiendo a éstos el Gobernador de la provincia, quien llevaba a su derecha uno de los albaceas del difunto General. Desde la casa que estaba depositado el cadáver del Libertador hasta la puerta de la Catedral³¹, recibió todos los honores que la Ordenanza señala a los Capitanes Generales del Ejército. Un silencio religioso y un sentimiento profundo se notaban en el semblante de todos los que presenciaban la triste ceremonia del eterno viaje del Libertador de Colombia, y la marcha fúnebre tocada por la banda de música del profesor Francisco Sieyes y la música sorda de los cuerpos, junto con el lúgubre tañido de las campanas parroquiales, y el canto fúnebre de los sacerdotes de la religión, hacían más melancólico el deber de dar sepultura al Padre de la Patria. Llegado en fin, el entierro a la Santa Iglesia Catedral, se colocó el cadáver en un túmulo suntuosamente vestido, y allí tuvieron lugar los últimos oficios fúnebres. Las compañías del Pichincha y guardia de S. E. y la fortaleza del Morro hicieron sus respectivas descargas en el tiempo

29 El obispo José María Esteves, quien negó los santos óleos. Una vieja enemistad lo unió a Bolívar. Rector del San Bartolomé durante la conspiración septembrina. Santanderista de primera línea. Ofreció protección a José Ezequiel Rojas Ramírez, otro conjurado alumno suyo que llegó a Santa Marta procedente de su destierro de Marsella tres días antes de la muerte del Libertador. El general Mariano Montilla entró a caballo al Palacio Episcopal y lo sacó con intención de fusilarlo. Por intermediación de algunas personas y del propio Esteves, Rojas Ramírez fue conducido a Cartagena.

30 General Mariano Montilla.

31 El obispo quiso oponerse, pero la bota de Montilla lo persuadió. Montilla pensó en fusilarlo más de una vez.



que previene la Ordenanza, y concluida la función, el féretro fue colocado en una de las bóvedas principales con las precauciones necesarias para su conservación. (p. 141)

Sin embargo, Cepeda (citado en Corrales, 1889) señala que inmediatamente después las tropas desfilaron a sus cuarteles. Según el secretario de la comandancia, en la catedral deben reposar los restos del Libertador “hasta que pueda cumplirse su voluntad de trasladarlos a su país nativo” (p. 453), lo que sucedió doce años después, en 1842.

La ciudad toda entró en luto, la tristeza embargó a todos los corazones y los samarios tuvieron que resignarse a la crueldad de la vida: la muerte. El Libertador había muerto Santa Marta y sus admiradores y seguidores no tuvieron otra opción que aceptar su desaparición³² Los funerales tuvieron el acompañamiento de una marcha fúnebre compuesta para el momento por el maestro francés Francisco Sieyes y el batallón militar la ejecutó durante el sepelio.

Todos estos actos, realizados bajo la responsabilidad de Santa Marta en las exequias de 1830, reafirman lo dicho por la historiadora venezolana Carolina Guerrero (2006):

Por ello, Santa Marta asumía sola el deber de realizar aquel entierro. Lo hizo como distante comarca, en gallardo reconocimiento de la estatura moral y política del fallecido, y, autárquica, se disponía a rendir una suerte de fasto frugal ante el descenso de aquel cadáver a la tumba. La frugalidad, no habiendo sido predeterminada para aquel ritual, era más bien expresiva de la incompatibilidad entre los ceremoniales que merecía el estadista muerto y los que aquella localidad era capaz de desplegar. En circunstancias más afables para la figura del libertador, probablemente su cuerpo habría sido trasladado a la capital, para ser inhumado con suprema pompa. (p. 11)

Sin duda los samarios, con sus autoridades a la cabeza, no fueron inferiores al reto que le exigía el momento histórico. El gobierno centralizado en Bogotá no mostró interés por tener una mayor participación en la preparación de las exequias ni mucho menos en asistir a ellas. Ese comportamiento también se manifestó en 1842, cuando se realizó la exhumación de los restos del Libertador y fueron entregados a las autoridades venezolanas. Por eso, el protagonismo de los samarios es entendible al pensar que el fallecido era el hombre que

³² La tradición oral y la leyenda habla que algunos festejaron su muerte. Hubo casas que brindaron con vino y silencio la partida del enemigo.

había contribuido a liberar a cinco repúblicas del yugo de la monarquía borbónica. El que es considerado por algunos el hombre más grande de América.

Por otra parte, resulta interesante la observación de José Martín Tapias, quien escribe una crónica que se publicó en *El Semanario Comercial* de Barranquilla en 1881. En uno de sus apartes indica:

Nos hallábamos en Cartagena cuando llegó allí la noticia, y parecía la ciudad cubierta con un negro manto, cuya sombra se reflejaba en todos los semblantes. Las campanas de todos los templos dieron las señales, y un cañonazo disparado cada cuarto de hora, se hizo eco del dolor público. Hombres y mujeres vistieron rigoroso luto. Un mausoleo como jamás lo vio Cartagena, lleno de emblemas y trofeos que recordaban las glorias del héroe, se construyó en medio de la Catedral, que estuvo abierta tres días y tres noches; alrededor de aquel monumento bandas de música, interpretando el sentimiento público, lanzaban notas que, en aquella fúnebre solemnidad, parecían el llanto de la Patria. La concurrencia, que triste y silenciosa en oleadas se apiñó en el templo, tributó con sus lágrimas la profunda emoción del corazón, henchido de respeto y amor. (citado en Corrales, 1889, p. 446)³³

Ahora bien, las autoridades del departamento del Magdalena estaban en Cartagena de Indias. Al conocerse la nefasta noticia, se enlutaron, como lo atestigua el coronel Tatis. De los documentos seleccionados por Corrales sobre la muerte y funerales del Libertador, se encuentra la *Relación histórica de los honores fúnebres hechos al Libertador de Colombia*, elaborada en Santa Marta el 24 de diciembre de 1830 por Juan Antonio Cepeda. En la obra se enumera una serie de hechos que rodearon la muerte y los funerales el 20 de diciembre, entre ellos, la conocida noticia de los miembros de la guarnición de la fortaleza de El Morro, en Santa Marta, dieron la señal de la muerte por medio de tres cañonazos, los que se repitieron cada media hora, hasta que se sepultó el cadáver, tal como lo establecían las normas para estos casos.

En el escrito de Juan Antonio Cepeda, como secretario de la Comandancia, precisa que en Santa Marta ni las tropas ni las piezas de artillería ni otros recursos precisos para realizar un sepelio a la altura del personaje eran suficientes, como lo establecían las ordenanzas del

³³ Este autor, a su vez, lo tomó del periódico *El Semanario Comercial* de Barranquilla, núm. 29, del jueves 3 de marzo de 1881.



Ejército, por no contar la ciudad con el aparato militar para proceder a cumplir las normas en ese sentido.

La Comandancia general ha tenido que pasar por la doble pena de no haber podido tributar a S. E. todos los honores que por su graduación le correspondían, y que eran tan justos y tan dignos de sus virtudes y heroicos servicios (Corrales, 1889, p. 454).

En varias ciudades de la naciente nación se realizaron honras fúnebres al año siguiente. En Cartagena, por ejemplo, se celebraron las exequias el 17 de enero de 1831, es decir, un mes después de lo acontecido. Ese día fue de mucho dolor para los cartageneros. El sentimiento de gratitud al Libertador fue inmenso. Las habitaciones de las casas y las oficinas públicas entraron a guardar luto riguroso, no obligados como en el pasado por la muerte de un rey de la Casa de Borbón o de la Casa de Habsburgo, sino como expresión del sentimiento y el profundo dolor por la muerte de quien luchó por la libertad de los colombianos e hispanoamericanos. A la ceremonia luctuosa celebrada en la catedral, asistieron hasta aquellos que no compartían sus ideales, lo mismo aconteció en Santa Marta. Todos fueron a honrar la memoria del héroe joven fallecido a la edad de 47 años, nacido en Caracas en 1783.

Los preparativos de las exequias comenzaron muchos días antes. La idea fue construir un monumento significativo:

Este se componía de un obelisco de cuarenta y cinco pies de altura, ejecutado con singular gusto. Su base tenía veintiún pies de extensión, y sobre ella se elevaba un pedestal de diez pies de frente y siete de alto, con pilastras de relieve del orden toscano. En su centro se veía el retrato del Libertador muy bien ejecutado, sostenido por la *Libertad* y la *Independencia*, representadas por estatuas situadas sobre cadenas despedazadas, la Corona y el León de España. Sobre el retrato estaba colocado el símbolo de la *Muerte*, y el conjunto se apoyaba sobre un globo terrestre y las fases de la *Unión*. A las extremidades, hacia la base, dos estatuas, la una representando la *América* y la otra la *Religión*, y ambas en actitud llorosa, sostenían dos trípodes con antorchas encendidas. Estas figuras estaban rodeadas de trofeos militares y de las banderas de los diferentes Estados de la América y de las Naciones amigas, como la inglesa, de los Estados Unidos, francesa, holandesa y otras varias. En el tercer orden, sobre el pedestal, se elevaba el zócalo del obelisco, adornado de trofeos. En el centro descansaba la urna de relieve entrelazada de dos guirnaldas de rosa y de laurel, con un velo negro, dispuesto ingeniosamente en forma

piramidal. Cerca de la urna se colocaron la espada, el bastón y el sombrero del Libertador, la magnífica medalla de brillantes que le presentó la República de Bolivia, el “Sol del Perú”, la “Estrella de Venezuela” que le regaló la viuda del ilustre Camilo Torres y la de la ciudad de Sucre, y demás condecoraciones del Libertador. Sobre el zócalo descansaba el gran obelisco de cuatro frentes. Este estaba adornado con la bandera de Colombia, la *Fama* en bajo relieve, el escudo de armas de la República sostenido por otro escudo. (Corrales, 1889, p. 462)

Las autoridades cartageneras, sus elites y la población en general tenían un compromiso con la sociedad neogranadina, puesto que vivían en la capital del departamento donde falleció el Libertador y se debía organizar una ceremonia de mayor categoría que la realizada en Santa Marta, que tuvo que sepultar el cadáver tres días después, sin contar con los recursos necesarios y suficientes para un ritual digno del personaje. Las autoridades, las elites y los vecinos samarios se esmeraron por realizar la ceremonia, sencilla pero llena gratitud y sentimientos patrios, con lo que contaban en el momento, porque también entendieron, como todos los hispanoamericanos, el valor y altura de Simón Bolívar. Sobre todo, porque la ciudad estuvo sola; el Gobierno central no estuvo interesado de realizar ninguna celebración pomposa y tal vez prefirió que los funerales se realizaran lejos de la sede del gobierno, lejos de la capital, lejos de sus enemigos que se empotraban en el poder.

Conclusión

Como puede apreciarse, los eventos patrióticos de heroicidad y triunfo del ejército libertador en Hispanoamérica se conmemoraron en forma de nuevos fastos en las repúblicas bolivarianas. Estas celebraciones tuvieron como modelo las fiestas del antiguo régimen y se utilizaron para fijar la identidad nacional en la memoria colectiva y, de paso, eliminar de los neogranadinos cualquier reducto de veneración y vasallaje a la monarquía española. Los momentos de la expedición de un documento/constitución son también dignos de reconocimiento; por lo tanto, era preciso que se festejaran para que todos los ciudadanos y ciudadanas supieran cómo funcionaría el nuevo Estado. Todo aquello que los poderes del Estado consideraron que era merecedor de festejos políticos, cívicos y populares, era organizado y patrocinado para crear nuevos los símbolos patrióticos que requería la república moderna que quería abrirse paso tras siglos de vida colonial. Porque, como afirma Edward Muir, “los estados necesitan ritos para enmascarar o legitimar



la hegemonía, creando, por consiguiente, las ficciones de gobierno necesarias” (Muir, 2001, p. 289).

Indudablemente, el periodo entre 1819 y 1830 es el momento de transición entre las liturgias católicas/borbónicas y las liturgias modernas/patrióticas que los neogranadinos intentan erigir como los nuevos íconos de la nacionalidad. Ese va ser el trabajo que asumirá la nueva clase dirigente que comienza a prepararse al calor de la lucha ideológica y política y que durará todo el siglo XIX.

Referencias

- Acta de la asamblea popular presidida por el gobernador político de Bogotá, para acordar los honores que se habían de rendir a Bolívar, a sus generales y a las tropas liberadoras (1819, 17 de octubre). *Gazeta Extraordinaria de Santafé de Bogotá*.
- Alarcón, J. (1963). *Compendio de historia del departamento del Magdalena (1525 hasta 1895)*. Bogotá: El Voto Nacional.
- Archivo Histórico de la Diócesis de Santa Marta (1813). Santa Marta, t. 15, ff. 219-220.
- Archivo Histórico de la Diócesis de Santa Marta (1815). t. 11, ff. 183-184.
- Archivo Histórico de la Diócesis de Santa Marta (1825). Decreto del 11 de febrero de 1825, Tomo 25, Folio 8-9.
- Archivo Histórico del Magdalena Grande (1827). blq. 1, bandeja 1, ff. 125.
- Archivo Histórico del Magdalena Grande (1840). blq. 1, estante 2, bandeja 3, f. 78.
- Archivo Histórico del Magdalena Grande (1825). blq. 1, estante 2, bandeja 1, puesto 4, f. 142.
- Bonnet, A. (1993). La arquitectura efímera del Barroco en España. *Norba: revista de arte*, 13, 23-70.
- Bridikhina, E. (2013). Cuando callaron los cañones. Conmemoraciones de héroes y batallas en el nacimiento de Bolivia. En P. Ortemberg (dir.), *El origen de las fiestas patrias. Hispanoamérica en la era de las independencias*. Rosario, Argentina: Prohistoria Ediciones.
- Burckhardt, J. (1982). *La cultura del renacimiento en Italia*. Madrid: Edaf.
- Capella Toledo, L. (1948). *Leyendas históricas*. Bogotá: Minerva Ltda.
- Conde, J., y Monsalvo, E. (2008). Juras constitucionales y fiestas cívicas o el tránsito del poder en la Nueva Granada (Colombia, 1808-1832). En B. Bragoni, y S. Mata (comps.), *Entre la Colonia y la República* (293-310). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Congreso de la República de Colombia (1821, 22 de septiembre). Decreto de Triunfo. *Gazeta de Santa Marta*, 78-79.
- Corrales, M. (1889). *Efemérides y anales del estado de Bolívar* (tomo II). Bogotá: Casa Editorial de J. J. Pérez.
- De Mier, J. (1987). *Legación a la América Meridional 1821-1824*, (tomo I). Bogotá: Colegio Máximo de las Academias de Colombia.
- El Amanuense Patriótico* (1827, 29 de julio). **núm. 16**.
- Fiestas en celebración de las victorias de Junín y Ayacucho y honras fúnebres de los que expiraron combatiendo por la libertad del Perú (1825, 7 de julio). *Correo del Magdalena*, 9.
- Garrido, M. (2004). Los sermones patrióticos y el nuevo orden en Colombia, 1819-1820. *Boletín de Historia y Antigüedades*, 15(826), 461-484.

- Gazeta Extraordinaria de Santafé de Bogotá (1819, 17 de octubre). Bogotá: Gobierno Independiente de Cundinamarca.
- González Pérez, M. (1995). *Bajo el palio y el laurel: Bogotá a través de las manifestaciones festivas decimonónicas*. Bogotá: Fondo de Publicaciones Universidad Distrital de Caldas.
- Gramsci, A. (1970). *Antología*. México: Siglo XXI Editores.
- Guerrero, C. (2006). Los funerales de Simón Bolívar: fundación de un mito en la construcción del patriotismo republicano. 1830, 1842 y 1876. En C. McEvoy (ed.), *Funerales republicanos en América del Sur: Tradición, ritual y nación, 1832-1896* (3-30). Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenarios.
- Gutiérrez, J., y Martínez Garnica, A. (2008). *La visión del Nuevo Reino de Granada en las Cortes de Cádiz (1810-1813)*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia y Universidad Industrial de Santander.
- Muir, E. (2001). *Fiesta y rito en la Europa Moderna*. Madrid: Editorial Complutense.
- Ortemberg, P. (2013). Sentidos e historia de las fiestas patrias: una introducción. En P. Ortemberg (dir.), *El origen de las fiestas patrias. Hispanoamérica en la era de las independencias*. Rosario, Argentina: Prohistoria Ediciones.
- República de Colombia (1825). Decreto de 12 de febrero de 1825. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/decreto-de-honores-a-bolivar-y-ejercito-vencedor-de-junin-y-ayacucho-bogota-12-de-febrero-de-1825--0/html/ff6307c6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html
- Restrepo, J. (1969). *Documentos importantes de Nueva Granada, Venezuela y Colombia*, (tomo I). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Restrepo Tirado, E. (1953). *Historia de la Provincia de Santa Marta*, (tomo II). Bogotá, Ministerio de Educación Nacional.
- Sánchez, S. (2013). Del Rey monumentalizado a la Patria feminizada. La metamorfosis política en la ciudad de Guatemala a través de las celebraciones festivas (1789-1821). En P. Ortemberg (dir.), *El origen de las fiestas patrias. Hispanoamérica en la era de las independencias*. Rosario, Argentina: Prohistoria Ediciones.
- Valdeblanquez, J. (1963). *Comentarios y adiciones al libro: Compendio de Historia del Departamento del Magdalena (de 1525 hasta 1895), de la autoría de José Concepción Alarcón*. Bogotá: El Voto Nacional.
- Varela, J. (1990). *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la Monarquía española (1500-1885)*. Madrid: Turner.
- Vidal, A. (1821, 29 de septiembre). *Gazeta de Santa Marta*, 84.



ECOS DEL BICENTENARIO DE LA GRAN COLOMBIA. NOTAS PARA UN ANÁLISIS DE LA GÉNESIS DEL LATINOAMERICANISMO

Carlos Mario Manrique Arango³⁴

Leonor Arlen Hernández Fox³⁵

34 Doctor en Ciencias Históricas. Docente e investigador, Universitaria Agustiniiana, Bogotá, Colombia.
carlos.manrique@uniagustiniana.edu.co

35 Doctora en Ciencias Históricas. Docente e investigadora, Universidad de La Habana, Cuba.
leonorhdzfox@gmail.com





Introducción

Doscientos años después, los ecos de las revoluciones de independencia en América Latina invitan a reflexionar sobre los principios que las inspiraron. Las mismas se inscribieron dentro del ciclo de revoluciones burguesas que se desarrollaron bajo el influjo de las concepciones antifeudales y anticlericales de la burguesía europea, cimentadas en los postulados de la Ilustración y encaminadas a eliminar los obstáculos al avance capitalista. En la región, la luchas por la independencia que se iniciaron a fines del siglo XVIII pretendieron la ruptura política con la metrópoli y la transformación de las estructuras económicas y sociales de carácter colonial. Si bien lo primero se logró, las transformaciones de las estructuras coloniales no se alcanzaron, en gran parte, debido al desgaste que sufrieron los grupos más radicales en los largos años de las luchas revolucionarias, lo cual permitió el ascenso de un orden conservador posindependentista.

Asimismo, en este 2019 se conmemora el bicentenario de la instauración de la Gran Colombia, un sueño de unidad de Simón Bolívar. De acuerdo con lo anterior, resulta importante tener claridad histórica sobre los meandros que ha recorrido el proyecto integracionista en la región, desde su formulación primigenia por Francisco de Miranda hasta la creación del vocablo de América Latina por el colombiano José María Torres Caicedo a mediados del siglo XIX.

Por tal motivo, el objetivo principal de este texto es el de exponer el proceso de estructuración del proyecto unionista regional desde Francisco de Miranda hasta José María Torres Caicedo.

Para ello, se empleó el método de la crítica histórica de fuentes. Se recopiló la información existente en las fuentes y se analizaron los fenómenos abordados, teniendo en cuenta el tiempo histórico en que se produjeron. Este método fue aplicado al campo de estudio de la historia de las ideas, en tanto esta permite estudiar el alcance de obras y movimientos intelectuales en un tiempo y espacio específicos. Debe precisarse que la historia de las ideas tiene como fundamento comprender las circunstancias en que se originan ciertas formas de pensar y trata de descubrir la difusión de las ideas en una sociedad determinada, así como la relación existente entre ellas y otros factores



no meramente intelectuales: intereses y necesidades de la sociedad y de los individuos.³⁶

Del hispanoamericanismo al latinoamericanismo

En su génesis, el hispanoamericanismo fue concebido como la unión necesaria de la América española en la lucha por su emancipación del colonialismo. Este proceso estuvo vinculado a la compleja formación de los Estados nacionales y de una identidad cultural a nivel nacional y subcontinental, nutrida por la preocupación acerca del ser americano. Fueron los criollos quienes, pese a su amplio espectro social y político, albergaron la construcción de un espíritu americano de alcance hemisférico, que requirió una amplia y comprometida elaboración conceptual.

Una de las primeras manifestaciones de la formación de una conciencia criolla la constituyó la reivindicación de la naturaleza americana en toda su especificidad. Ante las tesis que sostenían la inferioridad de estas tierras con relación a Europa, se sucedieron las defensas de los criollos americanos y principalmente de los naturalistas, a través de los estudios de la geografía, la naturaleza y el hombre americano. Era indispensable demostrar a los europeos la originalidad y la fortaleza de América, mostrando la grandeza de su clima, de sus recursos naturales, de su flora, de su fauna y, en general, de su medio natural.³⁷ Entre las figuras que llevaron a cabo esta labor, se destacaron los sacerdotes Juan de Velasco, autor de la *Historia del Reino de Quito*; Juan Ignacio Molina con la *Historia natural y civil de Chile* y

36 Hay que señalar que la historia de las ideas, hasta los años sesenta del siglo XX, y en algunos casos con posterioridad, se centró fundamentalmente en el estudio de las ideas elaboradas por las élites. A partir de la década de los setenta, la historia de las ideas comenzó a cambiar a partir de las críticas formuladas por los representantes de la historia de las mentalidades, de la microhistoria y de la historia cultural. En América Latina, no obstante, no fue hasta los años noventa que la historia de las ideas comenzó a realizarse de manera distinta. Fue entonces cuando los historiadores empezaron a privilegiar el estudio de los complejos procesos de apropiación y reproducción de las ideas por disímiles grupos, incluidos los sectores populares, a partir del análisis de los más diversos tipos de fuentes (orales, escritas, etc.). Por ejemplo, en especial para los siglos del XVI al XX, se promovieron una serie de investigaciones centradas en recuperar las voces de grupos iletrados, a partir de la consulta de expedientes judiciales. Ciertamente, aun cuando puede señalarse que los testimonios de estas personas fueron recogidos por las élites, el valor fundamental de este tipo de fuentes radica en que a través de las declaraciones de los litigantes, testigos y jueces pueden estudiarse la difusión, apropiación y circulación de las ideas en un tiempo y espacio específicos.

37 Para los científicos del Viejo Continente, la reflexión racionalista les llevó a comparar la naturaleza y el hombre europeo con el paisaje natural y humano americano, llegando a la conclusión de “la inferioridad de América”, de su medio, clima, vegetación y elemento humano. América era inferior en todos los aspectos; todo en ella era raquítico y deprimente y, por ende, inferior a Europa. Entre estos científicos se hallaban los abates Corneille de Paw y Guillaume Thomas Raynal, el naturalista Georges Louis Leclerc, conde de Buffon y los filósofos David Hume y Voltaire.



Francisco Javier Clavijero con la obra *Historia Antigua de México*. En palabras de Clavijero (1945, t. 6, pp. 89-90):

Si damos crédito al señor Buffon, la América es un país enteramente nuevo, apenas salido de debajo de las aguas que lo habían anegado, un continuo pantano en las llanuras, una tierra inculta y cubierta de bosques aun después de que ha sido poblada por los europeos, más industriosos que los americanos, o embarazadas por montañas inaccesibles, que no dejan más que un pequeño espacio de tierra para el cultivo y habitación de los hombres, tierra infeliz bajo un cielo avaro, en la cual todos los animales del antiguo continente se han degradado y los que eran propios de su clima son pequeños, deformes, débiles y privados de formas para la defensa.

Además, y tomando como ejemplo a México, Clavijero (1945, t. 6, p. 276) exaltaba a los pueblos originarios de estas tierras:

Pues bien, los mexicanos y todas las otras naciones de Anáhuac, [...], tenían un sistema fijo de religión, sacerdotes, templos, [...], tenían rey, gobernadores y magistrados; tenían [...] ciudades y poblaciones [...] grandes y [...] bien ordenadas [...]; tenían leyes y costumbres, cuya observancia celaban los magistrados y los gobernadores; tenían comercio [...]; tenían distribuidas las tierras [...]; ejercitaban la agricultura y otras artes, no sólo aquellas necesarias a la vida, sino aun las que sirven solamente a las delicias y el lujo. ¿Qué, pues, más se quiere para que aquellas naciones no sean reputadas de bárbaras y salvajes?

En igual sentido, se manifestaron los escritos del argentino Mariano Moreno, del hondureño José Cecilio del Valle, del ilustre médico Hipólito Unanue –autor de la conocida obra *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre*, publicada en 1806– y el mexicano fray Servando Teresa de Mier. En Colombia se destacaron los criollos naturalistas Francisco José de Caldas y José María Salazar. Caldas publicó en el *Semanario del Nuevo Reino de Granada* un artículo que tituló “Del influjo del clima en los seres organizados”, en el que enfrentó los postulados racistas del abate Corneille de Paw, a quien llamó “obstinado enemigo de cuanto de bueno tiene la América” (Gerbi, 1993, p. 162).

Estas ideas profundizaron el ambiente de inconformidad existente en el subcontinente y posibilitaron la proliferación de los reclamos

realizados por los criollos, tradicionalmente discriminados por la administración colonial. Así, hacia fines del siglo XVIII, como manifestación del creciente ambiente ilustrado, aparecieron los primeros periódicos, portadores de nuevas ideas y convicciones americanistas y las Sociedades Económicas de Amigos del País. Asimismo, de manera paralela, cobraba fuerza la búsqueda de las raíces autóctonas, mediante la indagación de las características de las culturas precolombinas.

La gestación de un proyecto político de emancipación continental encontró su maduración, por primera vez, en Francisco de Miranda, quien, inspirado por las ideas y el espíritu de la Ilustración, tuvo conocimiento de la disputa entre los naturalistas franceses y los sacerdotes jesuitas en torno a la condición del continente y del ser americano. En este contexto, Miranda empleó la *Carta a los Españoles Americanos*, de Juan Pablo Viscardo, y trocó su nombre por el de *Americanos Españoles*, para transformarla en un documento de agitación política para la causa independentista. Dicha *Carta* de Viscardo, reeditada por Miranda, contenía los primeros gérmenes de ruptura con la metrópoli: “consintamos, por nuestra parte, ser un pueblo diferente; renunciemos al ridículo sistema de unión con nuestros amos y tiranos [...]. De esta manera la América reunirá las extremidades de la tierra, y sus habitantes serán atados por el interés común de una sola *grande familia de hermanos*” (Viscardo, 1977, t. 1, pp. 57-58).

En Miranda ya estaban presentes los dos proyectos utópicos más constantes en la mente hispanoamericana: la idea de unidad y la búsqueda del ser americano. Miranda concebía la unidad para la totalidad de los territorios bajo dominio español, a través de una sola república continental o una pluralidad de repúblicas vinculadas por medio de una liga o confederación (Ardao, 1993b, t. 1, p. 35).

Así, la búsqueda del ser americano implicaba la creación de un nombre para los territorios hispanoamericanos. Colombia sería la denominación adoptada en honor al insigne genovés. En este sentido, la *Proclamación a los pueblos del continente colombiano* se constituyó en el fundamento y la legitimación de la emancipación. En la misma, Miranda incitaba a los habitantes de “Colombia, Alias Hispanoamérica” a levantarse en armas, pues: “ha llegado ya el momento de vuestra emancipación y libertad. A la corona de España [...], no le queda otro remedio [...], sino la evacuación inmediata [...] del continente americano, y el reconocimiento de la independencia de los pueblos que hasta hoy componen las colonias llamadas hispanoamericanas” (Miranda, 1993, t. 1, pp. 357-359).



A la luz del “Derecho de Gentes”, Miranda también realizó un análisis en virtud del cual dinamitaba las bases jurídicas de la presencia y permanencia de los españoles en estas tierras. En ausencia de los presupuestos para ejercer el derecho de conquista, calificó de “ridículo” el único título que podían esgrimir los conquistadores: la *Bula* emitida por el papa Alejandro VI. Por estas razones, Miranda (1993, t. 1, p. 363) conminaba al derrocamiento del régimen colonial:

Ciudadanos, es preciso derribar esta monstruosa tiranía [...]: es preciso que las riendas de la autoridad pública vuelvan a las manos de los habitantes y nativos del país, a quienes una fuerza extranjera se las ha arrebatado. Pues es manifiesto (dice Locke) que el gobierno de un semejante conquistador, es cuanto hay de más ilegítimo, de más contrario a las leyes, y que debe inmediatamente derribarse. En fin, juntaos todos bajo los estandartes de la libertad.

No obstante, Miranda, como la mayoría de los ilustrados, aun los más radicales, no se apartaría de modo tajante de la religión católica. En su opinión, esta debería permanecer de manera imperturbable como la religión nacional, aunque la tolerancia se extendería sobre todos los cultos.

Por otra parte, una de las utopías unionistas más elaboradas, hacia fines de la gesta emancipadora, fue concebida por el hondureño José Cecilio del Valle, en su ya célebre escrito *Soñaba el Abad San Pedro y yo también sé soñar* de 1822 expuso su ideario americanista, democrático y liberal. En este ensayo, denunciaba la ayuda prestada por los Estados Unidos a España para impedir la independencia de las colonias. En su opinión, “la América estaba dividida en dos zonas contrarias entre sí, oscura la una como la esclavitud, luminosa la otra como la libertad. El sur se cubría de sangre para defender sus derechos; y el norte mandaba millones al gobierno que intentaba sofocar aquellos derechos” (Valle, 1977, t. 2, p. 253).

Su idea integracionista se centraba en la reunión de un Congreso en Costa Rica, con la finalidad de crear una federación continental que posibilitara el enriquecimiento de todas las provincias de la América española a través de la firma de un tratado comercial. De igual modo, meditaba acerca de la importancia que tendría para la paz y la estabilidad de la región, la concertación de un pacto para evitar y dirimir los conflictos internos, así como los ataques e invasiones de potencias extranjeras. Valle (1977, t. 2, p. 255) expresaba que:

Yo quisiera:
Que en la provincia de Costa Rica [...] se formase un Congreso general.

Que cada provincia de una y de otra América mandase para formarlos sus diputados o representantes.

Que unidos los diputados [...] se ocupasen en la resolución de este problema: trazar el plan más útil para que ninguna provincia de América sea presa de invasores externos, ni víctima de divisiones intestinas.

Que [...] formasen: primero la federación grande que debe unir a todos los Estados de América; segundo el plan económico que debe enriquecerlos.

Que [...] se celebre el pacto solemne de socorrerse unos a otros los Estados en las invasiones exteriores y divisiones intestinas.

Que [...] se tomasen las medidas, y se formase el tratado general de comercio en todos los Estados de América.

A lo largo de su vida, Valle evolucionó desde las posturas típicas de un naturalista ilustrado, hasta consagrarse en el ámbito político como el precursor de la independencia centroamericana: “cuando no era libre mi alma, nacida para serlo, buscaba ciencias que la distrajesen, lecturas que la alegrasen. Vagaba por las plantas; estudiaba esqueletos; medía triángulos o se entretenía en fósiles” (Valle, 1977, t. 2, p. 256).

Precisamente, José Cecilio del Valle legaría, a través de su cuidada prosa, una de las sentencias más sugerentes para cualquier americanista, por su patriotismo militante: “la América será desde hoy mi ocupación exclusiva. América de día, cuando escriba; América de noche, cuando piense. El estudio más digno de un americano es la América” (Valle, 1977, t. 2, p. 256).

Parte de los escritos de del Valle fueron conocidos por Bolívar, quien vio en este ilustre y sabio centroamericano uno de los defensores más destacados del Nuevo Mundo. El pensamiento bolivariano se nutrió, desde el inicio mismo de la gesta emancipadora, del ideal unionista de Miranda (Ardao, 1993b, t. 1, pp. 35-49).

De hecho, Bolívar también priorizó la reflexión sobre dos tópicos esenciales para la mentalidad independentista: la identidad y la unidad. De la primera diría: “nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, [...] que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles” (Bolívar, 1993, t. 1, p. 22).

La prédica del Libertador significaría un paso sustancial en la elaboración de un pensamiento capaz de explicar la esencia del ser americano como ente diferente a lo europeo y a lo indígena. Bolívar sentenciaría: “para



nosotros la patria es América; nuestros enemigos, los españoles; nuestra enseña la independencia y la libertad” (Bolívar, 2006, p. 45).

En ese mismo contexto, alertó sobre el carácter insaciable del genio anglosajón que, a la altura de la tercera década del siglo XIX y aun sin convertirse los Estados Unidos en una potencia industrial y naval, ya representaba un peligro para el futuro de la América meridional. Fue su accionar el que cristalizó, de manera consistente, el ideal hispanoamericano y el espíritu antinorteamericano; ambos precursores del latinoamericanismo y el antimperialismo, que marcarán en adelante un sello al pensamiento y accionar político de la región.

El sueño de unidad continental, moldeado por una confederación con epicentro en Panamá, con forma de gobierno republicano, fue motivo impulsor de la gesta bolivariana. De ahí, la idea de un Congreso General en donde se fijarán los derroteros de la integración hispanoamericana. Para Bolívar (1993, t. 1, p. 30):

Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes Estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América. ¡Qué bello sería que el istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto Congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de las otras partes del mundo.

Bolívar invitó a todas las naciones de la América meridional para reunirse en el Congreso Anfictiónico, el cual se realizaría en Panamá entre el 22 de junio y el 15 de julio de 1826. Dicha convocatoria no surtió el efecto esperado, por la ausencia de muchos miembros de los diferentes países y las presiones estadounidenses a los delegados. Al comprobar que en tales circunstancias su sueño continental era inviable, Bolívar pretendió llevarlo a cabo circunscribiéndose únicamente a los territorios de la Nueva Granada, Venezuela y Quito. Sin embargo, las discrepancias regionales y locales socavaron los pilares de la unidad.

Después del fracaso bolivariano de la Gran Colombia, el ideario político hispanoamericano se concentró primordialmente en la

formación y consolidación de los Estados nacionales. Aunque había consenso en torno a la forma republicana de gobierno que adoptarían los países emergentes, las diferencias en torno al modelo administrativo a seguir sumieron a liberales y conservadores en las más cruentas guerras civiles.

Eso no significó la desaparición de la idea de la unidad hispanoamericana. Ante el avance del expansionismo estadounidense manifiesto, entre otras acciones, con las incursiones de William Walker en Centroamérica, los políticos de ambas tendencias continuaron aunándose bajo la bandera de la preservación de la independencia. Hasta ese momento tomaron parte en todos los esfuerzos integracionistas, incluido el Congreso de 1857, tanto representantes de las corrientes liberales como conservadoras (Soler, 1980, p. 158).

Paralelamente, a partir de entonces cobraron fuerza las reformas liberales, movidas por el afán de desmontar la estructura colonial e introducir a estos países en la vertiginosa locomotora del mercado mundial. El conservadurismo, por su parte, atado a formas de producción serviles y mostrando un carácter antinacional, comenzó a dejar atrás las formulaciones hispanoamericanistas y se tornó proclive al anexionismo.

Esas posturas se evidenciaron, por ejemplo, en Antonio José de Irisarri, prócer de la independencia chilena y figura de amplia proyección continental. Irisarri, quien en la primera etapa de su vida política tendría expresiones como: “tantos pueblos, aunque a primera vista parecen diferentes, no son sino partes de un mismo pueblo, separados por distancias más o menos grandes” (Irisarri, 1934, p. 3); luego declinaría en sus aspiraciones hispanoamericanistas al no hallarse estas en concordancia con los intereses que enarbolaba. Justamente, representando al gobierno de Rafael Carrera, se opondría en 1849 a un nuevo intento de unión centroamericana por medio de la transferencia de Belice a Inglaterra.

En definitiva, el motivo fundamental que delimitaría las posturas liberales y conservadoras, en torno al hispanoamericanismo, lo constituyó la intervención francesa en México (Soler, 1980, p. 177). Los primeros la rechazaron unánimemente desde diversas partes del continente y los segundos la apoyaron, defendiendo al Imperio de Maximiliano I y satanizando la personalidad de Benito Juárez, convertido en un “anticristo”.

Fue de las canteras del liberalismo de donde surgirían ahora los nuevos programas de unidad. Inspirados en la idea de la latinidad de la América,



al sur del río Bravo, subrayaban su originalidad y grandeza frente al espíritu sajón, que ya dejaba marcas en la región. En tal sentido, la generación posterior a los próceres, conocida como de la “emancipación mental”, se destacó por poner énfasis no sólo en la unión de tipo defensivo, propia de la etapa de consolidación de la independencia, sino además en la unidad con miras al desarrollo espiritual y material de estos pueblos.

Francisco Bilbao y José María Torres Caicedo se convertirían en los primeros en referirse a la región con el nombre de América Latina. Inmersos en el debate acerca de las razas, propio del historicismo romántico, vieron en el elemento latino la herramienta para exaltar la historia y la tradición de estas tierras, en contraposición al espíritu individualista y expansionista de los Estados Unidos. En palabras de Bilbao, había que “unificar el alma de la América”. Ahora, la preocupación se centraba en una posible invasión de los Estados Unidos y en el temor, nunca extinto, de la reconquista europea. A juicio de Bilbao (1993, t. 1, pp. 56-61):

Ya vemos caer fragmentos de América en las mandíbulas sajonas del boa magnetizador, que desenvuelve sus anillos tortuosos. Ayer Texas, después el norte de México y el Pacífico saludan a un nuevo amo [...]. Walker es la invasión, Walker es la conquista, Walker son los Estados Unidos [...]. Los Estados Des-Unidos de la América del Sur empiezan a divisar el humo del campamento de los Estados Unidos. Se precipitan sobre el sur, y esa nación que debía haber sido nuestra estrella, nuestro modelo, nuestra fuerza, se convierte cada día en una amenaza de la autonomía de la América del Sur [...]. El norte sajón condensa sus esfuerzos, unifica sus tentativas, armoniza los elementos heterogéneos de su nacionalidad para alcanzar la posesión de su Olimpo, que es el dominio absoluto de la América.

En opinión de Bilbao, había llegado el momento histórico de la unidad de la América del Sur. Su consecución inauguraba la segunda independencia, imprescindible para consumir la tarea de las armas. Para Bilbao, como para los hombres de su generación, la separación de España implicaba también la ruptura con la mentalidad de la vida colonial. Únicamente a través del desarrollo de un pensamiento propio podía alcanzarse el anhelado objetivo del progreso.

Asimismo, para Bilbao (1993, t. 1, pp. 64-65) el proyecto de unidad debía tener como principal pilar la creación de un Congreso americano:

He aquí lo que propongo:

La formación de un Congreso americano.

La primera nación que proclame esa idea, puede ofrecer su hospitalidad a la primera reunión y oficiar a las demás repúblicas para que envíen sus representantes [...].

Reunido el Congreso, con autoridad legal para entender en todo lo relativo a lo que sea común, ese Congreso puede determinar la capital americana. Sus determinaciones no tendrán fuerza de ley sin la aprobación particular de los Estados [...].

Siendo el Congreso el símbolo de la unión y de la iniciación, se ocupará especialmente de los puntos siguientes, que procurará convertir en leyes particulares de cada Estado.

1. La ciudadanía universal. Todo republicano puede ser considerado como ciudadano en cualquier república que habite.
2. Presentar un proyecto de código internacional.
3. Un pacto de alianza federal y comercial.
4. La abolición de las aduanas interamericanas.
5. Idéntico sistema de pesos y medidas.
6. La creación de un tribunal internacional, o constituirse el mismo Congreso en tribunal, de modo que no pueda haber guerra entre nosotros, sin haber antes sometido la cuestión al Congreso y esperado su fallo [...].
7. Un sistema de educación universal [...].
8. La formación de un Libro americano.
9. La delimitación de territorios discutidos.
10. La creación de una Universidad americana [...].
[...]
13. Que ese Congreso sea declarado el representante de la América en caso de conflicto con las naciones extrañas.
14. El Congreso fijará el lugar de su reunión [...], organizará su presupuesto y creará un Diario americano. Es así como



creemos que de iniciador se convierta un día en verdadero legislador de la América del Sur.

15. Una vez fijadas las atribuciones unificadoras del Congreso americano y ratificadas por unanimidad de las repúblicas, el Congreso podrá disponer de las fuerzas de los Estados Unidos del Sur, sea para la guerra, sea para las grandes empresas que exige el porvenir de América.
16. Los gastos que exija la Confederación, serán determinados por el Congreso y repartidos entre las repúblicas [...].

Para Bilbao (1993, t. 1, p. 63), la conformación de este Congreso resultaba imprescindible para la consecución de la estabilidad y la prosperidad de las sociedades latinoamericanas, pues:

La unión es deber, la unidad de miras es prosperidad moral y material, la asociación es una necesidad, aún más diría, nuestra unión, nuestra asociación debe ser hoy el verdadero patriotismo de los americanos del Sur [...]. Uno es nuestro origen y vivimos separados. Uno mismo nuestro bello idioma y no nos hablamos. Tenemos un mismo principio y buscamos aislados el mismo fin. Para perfeccionarnos, la asociación es necesaria. Aislarse es disminuirse. Crecer es asociarse [...]. La América pide la autoridad moral que la unifique.

Ahora bien, para Bilbao resultaba fundamental lograr llevar a la práctica su proyecto de unidad latinoamericana sobre la base de la libertad y de la república. Por esa razón, Bilbao consideraba que cada uno de los Estados al sur del río Bravo debían adoptar una serie de políticas comunes que abarcasen desde un pacto de alianza económica y comercial, la abolición de las aduanas internas, el establecimiento de un mismo sistema de pesos y medidas, el libre tránsito de las personas por los distintos territorios, el fomento del poblamiento de aquellas zonas todavía sin colonizar, la creación de un tribunal de justicia latinoamericano, el fomento de un sistema educativo propio que tuviese como pilares la creación científica y artística, y la formación de unas fuerzas armadas conjuntas.

De este grupo de medidas, Bilbao le concedía una especial importancia a la educación para lograr el desarrollo socioeconómico de estos países. De hecho, como lo expresó en su obra *El Evangelio Americano* de 1864, uno de los principales factores que podía conspirar contra el proyecto de la unidad latinoamericana era el que no se lograra hacer converger

todo el talento intelectual de la región en la consecución de unos mismos objetivos. Esto, unido a la inferioridad de las fuerzas militares latinoamericanas con respecto a las de Europa y a las de los Estados Unidos, constituían riesgos serios para el éxito de la integración. En opinión de Bilbao (2008, p. 101):

He ahí los peligros. Él que no los vea renuncie al provenir, ¿habrá tan poca conciencia de nosotros mismos, tan poca fe de los estudios de la raza latinoamericana, que esperemos a la voluntad ajena y a un genio diferente para que organice y disponga de nuestra suerte? ¿Hemos nacido tan desheredados de las dotes de la personalidad que renunciaremos a nuestra propia iniciativa?

Por su parte, el pensamiento unionista de José María Torres Caicedo presentó en su evolución tres facetas: la original creación del vocablo América Latina en 1856; la concepción de una doctrina de unidad en 1861 y que apareció publicada en 1865 en su obra *Unión Latino-Americana* y, la fundación en París en 1879 de la Sociedad de la Unión Latinoamericana. Debe resaltarse que el ideario de Torres Caicedo se nutrió del pensamiento de Bolívar —al cual corresponde el merecido calificativo de “padre del hispanoamericanismo”—, de forjar una Liga americana, pero a diferencia de este fundamentaba su proyecto de Confederación con la participación de todos los pueblos descendientes del tronco común latino, incluyendo a la América portuguesa y francesa. Así, José María Torres Caicedo debe considerarse como el “padre del latinoamericanismo”, pues fue quien por primera vez predicó la unidad en una dimensión que superaba los marcos de Hispanoamérica, al definir el ser latino del subcontinente.

En un poema titulado “Las Dos Américas”, fechado el 26 de septiembre de 1856 en Venecia, Torres (1862, p. 459) exclamaba:

Mas aislados se encuentran, desunidos,
Esos pueblos nacidos para aliarse:
La unión es su deber, su ley amarse:
Igual origen tienen y misión;
La raza de la América Latina,
Al frente tiene la sajona raza,
Enemiga mortal que ya amenaza
Su libertad destruir y su pendón.

En ese sentido, debe señalarse que el alumbramiento del panlatinismo, se remonta a 1836 cuando en la “Introducción” a las *Cartas sobre la América del Norte*, Michel Chevalier hizo la siguiente caracterización del



Nuevo Mundo: “Las dos ramas, latina y germana, se han reproducido en el Nuevo Mundo. América del Sur es, como la Europa meridional, católica y latina. La América del Norte pertenece a una población protestante y anglosajona” (Ardao, 1993a, p. 47). No obstante, en esta primera etapa de gestación del nombre de América Latina, sólo se hizo mención de la idea de la latinidad de América, sin que en ningún momento se avanzase más allá de una mera adjetivación. La sustantivación corrió por parte de Bilbao y Torres Caicedo, como lo señaló Ardao (1993a, pp. 53-54):

El pasaje de la idea de una América *latina* a la idea y el nombre de *América Latina*, no fue automático [...]. Aquel pasaje de la mera adjetivación a la sustantivación gentilicia, no lo conoció nunca la “Europa latina”, expresión surgida al mismo tiempo y siempre de uso corriente. Menos aún las relativas a los sectores latinos –por igualmente latinizados– de todos los demás continentes: Norteamérica latina, África latina, Asia latina, Oceanía latina. [...]. Sólo en el caso de nuestra América la expresión fue asumida, desde sus orígenes, por la conciencia de una nacionalidad –o supranacionalidad– que desde tiempo atrás pugna confusamente por definirse para de ese modo identificarse.

El pensamiento unionista de Torres Caicedo logró su máxima elaboración en la obra *Unión Latino-Americana. Pensamiento de Bolívar para formar una Liga Americana; su origen y sus desarrollos*, doctrina formulada por primera vez en 1861, publicada en París en 1865 y reeditada en la misma ciudad en 1872. Las “bases” para la unidad de América Latina propuestas por Torres (1882, pp. 96-99) abarcaban los siguientes aspectos:

- Reunión anual de una Dieta latinoamericana.
- Nacionalidad de los hijos de todos esos Estados, que deberían considerarse como ciudadanos de una patria común.
- Adopción de un principio fijo en materia de límites territoriales.
- Adopción de unos mismos códigos, pesos, medidas y monedas.
- Establecimiento de un tribunal supremo que decidiera amigablemente acerca de las cuestiones que se suscitaban entre dos o más repúblicas confederadas.
- Sistema liberal en materias comerciales, sin excluir el comercio de cabotaje.
- Sistema uniforme de enseñanza, declarando obligatoria y gratuita la instrucción primaria.

- Consagración del fecundo principio de la libertad de conciencia y de la tolerancia de cultos.
- Consagración de los principios modernos de la extradición de reos.
- Abolición de pasaportes.
- Fijación de un contingente de tropas y recursos para la común defensa.
- Ningún Estado latinoamericano puede ceder parte alguna de su territorio, ni apelar al protectorado de ninguna Potencia.

A pesar de su gran prestigio en Europa, Torres Caicedo careció del poder político necesario para convertir en un tratado multilateral este interesante proyecto de la Confederación latinoamericana; razón por la cual decidió fundar la “Sociedad de la Unión Latinoamericana”, en 1879, encargada de difundir el ideal y de interesar a los pueblos y gobiernos en esta noble y formidable tarea unificadora.

La “Sociedad de la Unión Latinoamericana” muestra que Torres Caicedo fue un hombre de pensamiento y acción. Éste fue su medio para difundir la necesidad de la unidad de la región. De hecho, más que la creación del vocablo América Latina y de su posterior doctrina de unidad, la tarea de difusión de estas ideas fue su verdadera obra magna.

En igual sentido, el joven Alberdi, al dar la independencia territorial como un hecho, centró su atención en la urgencia de la unidad para lograr la prosperidad comercial y material de las tierras americanas, única vía para acceder a la modernización. Europa, desde su punto de vista, ya había trocado su proyecto de conquista territorial por la mercantil. Por eso, realizó un llamado a “aliar las tarifas, aliar las aduanas, he aquí el gran medio de resistencia americana” (Alberdi, 1993, t. 2, p. 154).

Para Alberdi, en el nuevo contexto de la política internacional, la defensa de los intereses americanos debía mover a sus pueblos a reunirse en un Congreso, cuyo fin esencial no fuese la forja de una alianza militar, tal y como se había concebido el Congreso de Panamá, sino la alianza comercial y marítima. Eso no quería decir que éste no albergara un carácter político y defensivo ante los nuevos peligros que sobre la América se cernían. Según Alberdi (1993, t. 2, pp. 153-154):



Los actuales enemigos de la América están abrigados dentro de ella misma; son sus desiertos sin rutas, sus ríos esclavizados y no explorados; sus costas despobladas por el veneno de las restricciones mezquinas, la anarquía de sus aduanas y tarifas; la ausencia del crédito, es decir, de la riqueza artificial y especulativa, como medio de producir la riqueza positiva real. He aquí los grandes enemigos de la América, contra los que el nuevo Congreso tiene que concertar medidas de combate y persecución a muerte.

Alberdi proponía la pronta elaboración de un derecho comercial de alcance continental, así como de un papel moneda americano. La unidad monetaria, afirmaba, se garantizaría por medio de la creación de un Banco, generador de créditos para el impulso comercial (Alberdi, 1993, t. 2, pp. 154-155).

Por su parte, el panameño Justo Arosemena, quien también utilizó el nombre de Colombia en el sentido mirandino, abogó por “crear y consolidar nuestra nacionalidad en el sentido político” (Arosemena, 1993, t. 2, pp. 349-350). La identidad de este continente, señaló, sólo podía construirse a través de un gobierno común, pues a sus pueblos: “los ligan lazos morales de religión, idioma, hábitos, vicios y virtudes” (Arosemena, 1993, t. 2, p. 350).

Para Arosemena, el legado unitario, de estirpe bolivariana, resultaba esencial para el despertar de la región. Según Arosemena (1980, t. 2, p. 457):

Nada más natural que la idea de la unión por pactos entre Estados débiles e independientes, de común origen, idioma, religión y costumbres, situados conjuntamente en una cierta disposición territorial, bañados por unos mismos ríos y mares, [...], aspirando en igual grado y por idénticos medios a la más alta civilización, y propendiendo a establecer por sus mutuos [...] esfuerzos el reinado absoluto de la justicia, por el derecho con los demás pueblos o gobiernos honrados, por la fuerza con los pueblos o gobiernos injustos.

Del mismo modo, Arosemena era partidario de la organización de los Estados suramericanos en una Liga, que debía fundarse sobre la base de la firma de un conjunto de tratados. Arosemena (1980, t. 2, p. 535) los enunció así:

1. Un tratado de comercio y de navegación [...].
2. Un tratado que especifique los derechos y las obligaciones de los extranjeros [...].
3. Un tratado sobre los principales puntos del derecho internacional privado, como la validez y ejecución en un Estado de los testamentos, las sentencias, los títulos profesionales y demás actos civiles emitidos en otro Estado. Pudiera extenderse a otros objetos de la legislación judicial y penal [...].
- [...].
5. Una convención consular.
6. Una convención postal y telegráfica.
1. Una convención de contingentes, así terrestres como marítimos, [...] sobre defensa del territorio, la independencia y las instituciones [...].

En resumen, señalaba Arosemena (1980, t. 2, p. 536):

1. La Liga sudamericana es necesaria y es también practicable, si en ella se trabaja con tesón.
2. Son puntos de partida para fundarla el deslinde territorial de los Estados y la ciudadanía de sus naturales donde quiera que residan [...].
3. La Liga tiene por objeto defender la independencia y la soberanía [...].
4. El elemento anfictionico de la Liga tiene por objeto decidir las cuestiones entre los aliados, proscribiendo enteramente la guerra [...].

En las décadas finales del siglo XIX, luego de ser funcional a la ruptura con el orden colonial y de generar las reformas para introducir nuestras economías en el mercado mundial, el liberalismo atravesó por un proceso de conservadurización. Consumado este hecho a partir de la alianza de los sectores moderados de ambas tendencias (grupos terratenientes, mineros, exportadores), se advertiría un viraje en las posturas políticas con



relación a los Estados Unidos. Las naciones latinoamericanas, más dependientes ahora de la economía norteamericana, dejarían a un lado la formación de estructuras económicas y políticas capaces de establecer intercambios de todo tipo a nivel del subcontinente para adherirse a los dictados de unidad elaborados desde Washington.

El pensamiento unionista de inspiración democrática y liberal mostraría signos inequívocos de decadencia con el triunfo del panamericanismo para los años de 1880. Sólo un ejemplo, ya desde el Cuarto Congreso Hispanoamericano, celebrado en Lima en 1864, la posición pronorteamericana de la Cancillería argentina quedaba fijada en los siguientes términos: “buscar la armonía con los Estados Unidos, lejos de excluirlos y ponerse en disidencia con ellos” (Torres, 1865, p. 62).

Resulta esencial detenernos a reflexionar acerca de qué factores impidieron la consecución del sueño unionista latinoamericano. Muchos se pudieran mencionar, entre ellos: la existencia de grupos sociales aliados y dependientes al capital extranjero, interesados en preservar su poder local; la estructura económica heredada de la colonia que no favoreció el establecimiento de vínculos comerciales entre los distintos territorios y el fracaso de las reformas liberales, en su intento por vertebrar una nueva sociedad a partir de la independencia, dada la actitud conservadora de las élites que dirigieron los proyectos de construcción nacional.

Sumado a esas razones, debe valorarse otra circunstancia igualmente básica. Aunque históricamente se ha hecho énfasis en el carácter homogéneo de la América Latina, debido a su identidad lingüística, religiosa y de costumbres, no puede ignorarse su gran diversidad. Diversidad patente en sus orígenes: en la disímil procedencia de los conquistadores ibéricos y de las etnias indígenas que poblaban el continente americano a la hora de su llegada.

Sin embargo, a pesar del declive del liberalismo y del ideal unitario latinoamericano, del Caribe hispano, surgirían a fines de la centuria decimonónica nuevas utopías integracionistas. Las más elaboradas fueron expresadas por Eugenio María Hostos y José Martí (Soler, 1980, pp. 217-232). Este último desarrolló un ideario humanista, de profundo contenido social con tres aristas fundamentales: independentismo, latinoamericanismo y antimperialismo.



A modo de conclusiones

El ideal integracionista hispanoamericano logra su máxima elaboración con el Libertador Simón Bolívar. Impregnado, como otros próceres de la gesta emancipadora, del espíritu de la Ilustración y del ideario mirandino, vio en la unidad de todos los territorios de la América antes española, la fortaleza imprescindible para la consolidación de la independencia. Esta primera etapa del pensamiento unionista, de la cual tomaron parte liberales y conservadores, se esgrimió con criterios defensivos hacia una posible reconquista española. Bolívar, por su proyección continental, se erigió como “padre del hispanoamericanismo”.

La generación posterior a los próceres vislumbraba en la unidad la vía para alcanzar el desarrollo material, con vistas a acceder al progreso y a la civilización. El creciente expansionismo estadounidense constituiría otro acicate para los sectores que luchaban en pos de la unidad. Los debates en torno a la raza, con su dicotomía latino vs. sajón, aportarían el componente clave para que la concepción de unidad rebasara los estrictos territorios hispanoamericanos. De este modo, se sucederían las denuncias de destacados políticos e intelectuales de la época sobre el carácter invasor de la raza sajona. Esta segunda etapa estaría marcada por el repliegue del conservadurismo del proyecto unionista, dado por el avance de las transformaciones alcanzadas por el liberalismo.

El debate sobre las razas, puesto sobre el tapete por el historicismo romántico, fue utilizado convenientemente por Torres Caicedo para afianzar su temprana vocación unionista y antinorteamericana, de estirpe bolivariana. Basado en la idea de la latinidad de la región, Torres Caicedo creó el vocablo América Latina, mérito compartido con el chileno Francisco Bilbao. De hecho, la creación de la expresión América Latina le permitió concebir una doctrina que rebasaría los estrictos marcos de la unidad hispanoamericana, perfilada por los próceres de la independencia al insertar en la misma a Brasil y a Haití.

Referencias

- Alberdi, J. (1993). Memoria sobre la conveniencia de un Congreso General Americano. En L. Zea (comp.), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana* (t. 2, pp. 145-163). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ardao, A. (1993a). *América Latina y la latinidad*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ardao, A. (1993b). La idea de la Magna Colombia, de Miranda a Hostos. En L. Zea (comp.), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana* (t. 1, pp. 35-49). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Arosemena, J. (1980). Estudio sobre la idea de una Liga americana. En L. Zea (comp.), *Pensamiento positivista latinoamericano* (t. 2, pp. 457-537). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Arosemena, J. (1993). Discurso pronunciado por el Doctor Justo Arosemena, en julio de 1856, contra la expansión colonialista de los Estados Unidos. En L. Zea (comp.), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana* (t. 2, pp. 349-350). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bilbao, F. (2008). *El Evangelio Americano*. La Habana: Casa de las Américas.
- Bilbao, F. (1993). Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas. En L. Zea (comp.), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana* (t. 1, pp. 51-66). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bolívar, S. (1993). Carta de Jamaica. En L. Zea (comp.), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana* (t. 1, pp. 17-32). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bolívar, S. (2006). Para Nosotros la Patria es América. En *Simón Bolívar. Documentos* (pp. 44-45). La Habana: Casa de Las Américas.
- Clavijero, F. (1945). *Historia Antigua de México* (t. 6). Ciudad de México: Porrúa.
- Gerbi, A. (1993). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Irisarri, A. (1934). *Escritos polémicos*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- Miranda, F. (1993). Proclamación a los pueblos del continente colombiano. En L. Zea (comp.), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana* (t. 1, pp. 357-367). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Soler, R. (1980). *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Torres, J. (1862). *Religión, Patria y Amor. Colección de Versos*. París: T. H. Ducessois Impresor Editor.
- Torres, J. (1882). *Ecos de la Unión Latino-Americana*. París: Imprenta Nueva.

- Torres, J. (1865). *Unión Latino-Americana. Pensamiento de Bolívar para formar una Liga Americana; su origen y sus desarrollos*. París: Librería de Rosa y Bouret.
- Unanue, H. (2012). *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre*. Valladolid: Editorial Maxtor.
- Valle, J. (1977). Soñaba el Abad San Pedro y yo también sé soñar. En J. Romero (comp.), *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)* (t. 2, pp. 253-256). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Viscardo, J. (1977). Carta a los Españoles Americanos. En J. Romero (comp.), *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)* (t. 1, pp. 51-71). Caracas: Biblioteca Ayacucho.



ESTADO NACIÓN Y PUEBLOS INDÍGENAS

Jesús Alfonso Flórez López³⁸

³⁸ Antropólogo de la Universidad Nacional y doctor en Antropología de la Universidad Paris VIII. Actualmente es decano de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Autónoma de Occidente. Este artículo está basado en una parte de la tesis del doctorado en Antropología.





El propósito de este artículo es identificar, a lo largo del bicentenario de la Independencia y conformación del Estado nación, la visión que este último ha tenido de los pueblos indígenas, u originarios, y la reacción de los mismos ante esta imagen.

Heredero del período colonial que intentó superar, el Estado nación ha profundizado, en la modalidad de colonialismo interno, la penetración a las culturas y territorios de los pueblos indígenas, quienes a su vez no han cejado en su empeño de resistencia política y cultural, y en ocasiones, con empleo de la acción bélica.

El Estado nación en Colombia para lograr este propósito hizo, en continuidad con el “patronato regio”, una alianza con la iglesia católica, en cuanto Estado, representado en la “Santa Sede”, a pesar de un período no muy largo de difíciles relaciones con ésta.

Proteccionismo e integracionismo

Una vez concluido el proceso de independencia de lo que hoy es Colombia con relación a la corona española, en 1819, se inicia un camino de construcción del Nuevo estado, y dentro de ello va a estar muy presente el tratamiento hacia la población indígena. Dos grandes miradas se van a cruzar, la proteccionista y la integracionista, desde aquel entonces hasta el presente en la normatividad, ya fuera de la otrora “Gran Colombia”³⁹, de los “Estados Unidos de Colombia”⁴⁰, o lo que al final se creó como “República de Colombia”, a partir de la Constitución Política de 1886.

Una muestra de esa mirada proteccionista la encarnó Simón Bolívar⁴¹, quien en calidad de presidente de Colombia, firmó el Decreto de mayo de 1820, motivado por el deseo de,

[...] corregir los abusos introducidos en Cundinamarca en la mayor parte de los pueblos de naturales⁴², así contra sus personas,

39 Con este nombre se englobaba a los actuales estados de Ecuador, Venezuela y Colombia, incluso Panamá, dado que éste forma parte del territorio de Colombia hasta comienzos del siglo XX.

40 Etapa de vida política confederada, entre 1863 y 1886, donde el país se organizó en Estados que tenían jurisdicción propia.

41 Bolívar es quien lidera el proceso de independencia, de las actuales repúblicas de Ecuador, Venezuela, Perú, Bolivia, Panamá y Colombia.

42 Una de las categorías con las cuales la colonia española introdujo para nombrar a los Pueblos Aborígenes o Indígenas.



como contra sus resguardos⁴³ y aún contra sus libertades; y considerando que esta parte de la población de la República, merece las más paternales atenciones del Gobierno, por haber sido la más vejada, oprimida y degradada durante el despotismos español, con lo dispuesto por las leyes canónicas y civiles, ha venido en decretar [...]. (Roldán, 1990) entre otras medidas las siguientes:

En materia de tenencia y propiedad de las tierras.

1. Se devolverán a los naturales, como propietarios legítimos todas las tierras que formaban los resguardos, según sus títulos, cualquiera que sea el que aleguen para poseerlas los actuales tenedores. (Roldán, 1990)

Este mandato sigue en disputa, aun en las dos primeras décadas del siglo XXI, pues los indígenas en varias partes de Colombia siguen reclamando que se les devuelvan las tierras, incluyendo las que están bajo la figura de “resguardo colonial”. Un claro ejemplo de esa exigencia está en el departamento de Córdoba, donde a partir de los años 70 del siglo XX los indígenas del pueblo Zenú adelantan una recuperación de tierras, que les ha costado vidas humanas, pero que aún no logran que este compromiso del aquel naciente Estado, con el decreto bolivariano de la referencia.

Con relación a las condiciones laborales.

12. Ni los curas, ni los jueces políticos, ni ninguna otra persona empleada o no, podrían servirse de los naturales de ninguna manera, ni en caso alguno sin pagarles el salario que antes estipulen en contrato formal celebrado a presencia y consentimiento del juez político. El que infringiere este artículo pagará el doble del valor del servicio hecho, y los jueces políticos exigirán esta multa[...]. (Roldán, 1990)

El espíritu proteccionista de esta norma llegó hasta el control de la transacción comercial por la práctica de los rituales católicos, los cuales, según se desprende del artículo 14 del mencionado decreto, ya estaban sufragados por el Estado, como se puede apreciar aquí:

14. Cesarán absolutamente desde este momento (como escandalosas y contrarias al espíritu de la religión a la disciplina de la Iglesia y a

43 Figura jurídica de origen colonial que reconoce la propiedad territorial de los indígenas.



todas las leyes), las costumbres de no administrar los sacramentos a los feligreses, mientras no hayan pagado los derechos de cofradía y congrua; de la obligación de que hagan fiesta a los santos; y la de exigirles derechos parroquiales de que están exentos los naturales por el estipendio que da el Estado a los curas. Los curas que contravinieren este artículo continuando los mismos abusos, sufrirán el rigor de las leyes en un juicio severo [...]. (Roldán, 1990)

Así como estas normas, se encuentran otras que siguieron favoreciendo la consecución y titulación de tierras comunales o resguardos, como las Leyes 11 de 1874 y 60 de 1916 (Arango y Sánchez, 1989).

Pero estas y otras medidas calificadas de proteccionistas, ya desde el tiempo colonial con la Legislación de Indias, siguieron la fórmula de “se obedece, pero no se cumple”, como lo constatará hasta bien entrado el siglo XX, en 1950, el Tribunal Superior del Cauca, en la sentencia del 17 de febrero, dentro del juicio reivindicatorio entablado por el Resguardo de Puracé contra la empresa “Industrias Puracé” (Arango y Sánchez, 1989). O como lo constatará y afirmará el historiador con relación al incumplimiento del gobierno nacional de la puesta en vigor de los acuerdos internacionales a favor de los pueblos indígenas: “Creo que ya es tiempo que el Gobierno Nacional abandone la célebre fórmula colonial “se obedece, pero no se cumple” (Friede, 1973).

Por lo anterior, desde ese mismo período inmediatamente posterior a la Independencia, se ha venido legislando, de manera continua, hasta el presente, invocando la disolución de los territorios indígenas y su definitiva integración al mundo civilizado⁴⁴. Frente a lo cual los pueblos indígenas, en mayor o menor medida, han estado al tanto para responder y no dejar que avancen estas leyes o decretos, y por el contrario, parte de su resistencia será el posicionamiento de nuevas disposiciones legales a su favor, tanto a nivel interno como acuerdos internacionales; por ejemplo, el Estado colombiano ratifica el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), mediante Ley 31 de 1967, y la reformulación del mismo convenio con el número 169 de 1989, mediante Ley 21 de 1991 “Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”.

⁴⁴ “Disposiciones contrarias a los resguardos se dictaron los decretos 18 de 1824, 11 de 1826, Leyes 2 de 1834, 89 de 1890, 104 de 1919, 32 de 1920, 38 de 1921, 19 de 1927, el Decreto extraordinario 1421 de 1940, y Leyes 81 de 1958. No obstante, los progresos obtenidos con la expedición de la Ley 135 de 1961 (Ley de Reforma Agraria) todavía en su reglamentación y modificaciones posteriores se introducen normas contrarias a este régimen de tenencia como la Ley 1ª de 1968 y el Decreto 2117 de 1969.” (Arango y Sánchez, 1989).



Otra expresión de su resistencia es haber llegado a participar con delegados de los pueblos indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, la cual produjo la nueva carta política que consignó o reconoció un número importante de derechos colectivos de estos pueblos, los cuales son el objeto de la permanente comunicación, en sus múltiples expresiones, entre los indígenas y el Estado.

Así las cosas, se puede decir que “el proceso de relación de los pueblos indígenas con el Estado y la sociedad colombiana ha sido permanente y sostenido. Ni aún en momentos tan críticos en la vida del país, como los de nuestra recurrente concurrencia a las confrontaciones civiles, dejaron de producirse ordenamientos legales indigenistas del Estado, ni respuestas de los pueblos indígenas a tales iniciativas” (Roldán y Gómez, 1994).

Pero esta relación siempre ha sido accidentada, por la colisión de intereses, entre un Estado que pretende construir una identidad nacional, integrando y en la mayor parte de los casos negando la diversidad, y unos pueblos que se rehúsan a desaparecer. No de otro modo se entiende la afirmación hecha por funcionarios del Estado, según los cuales.

[...] De modo especial puede hablarse de un proceso accidentado, en la medida que las frecuentes variaciones del propósito y de procedimiento en las políticas indigenistas gubernamentales del pasado, constituyeron motivos de sobresaltos continuados para los indígenas y, ocasionalmente, motivo de intranquilidad pública para el Estado cuando las comunidades afectadas ejercieron alguna resistencia a las medidas del gobierno. (Roldán y Gómez, 1994)

Ad portas de conmemorarse el bicentenario de la Independencia, esta situación se ha profundizado, como lo puso de manifiesto el conjunto del movimiento indígena del país, dado que ellos registran más de un millar de pactos hechos con el Estado colombiano que en su inmensa mayoría no se han cumplido.

[...] nos reunimos para dar a conocer nuestro balance de los acuerdos pactados con el Gobierno Nacional donde exigimos resultados y respuestas concretas, frente a los más de 1365 acuerdos establecidos, que a la fecha no tienen cumplimiento superior al 3%. Con esto, cómo movimiento Indígena se toman las decisiones del que hacer en términos de alcanzar la realización de nuestros derechos y la reivindicación de nuestra memoria viva de las resistencias ancestrales, étnicas y populares, que desde hace



muchos años venimos luchando, por la protección a la vida, el territorio, y la dignidad de los pueblos. (ONIC, 2017)

Estado y Etnofagia

Despuntando el siglo XX, con un Estado en formación, sin haber cumplido aún su primer centenario, la dirigencia de los dos partidos políticos mayoritarios, liberal y conservador, valoran a los indígenas como un “problema”, tal cual como lo afirmarán en 1940 el conjunto de estados americanos firmantes del convenio sobre la creación del Instituto Indigenista Interamericano, ratificado por Colombia en 1943, en donde se reconoce que “[...] el problema indígena atañe a toda América; que conviene dilucidarlo, y resolverlo y que presenta en muchos de los países americanos modalidades semejantes y comparables [...]” (Roldán y Gómez, 1994). Pero, ¿por qué para los líderes políticos, forjadores de las instituciones del Estado colombiano los indígenas son un problema? Esto lo dejan bien plasmado diferentes personajes en intervenciones públicas y escritas, como se puede apreciar a continuación.

Por parte del Partido Liberal, se encuentra Rafael Uribe Uribe, quien representa la máxima “conciencia posible” de los “sectores dominantes de Colombia a principios del siglo XX; con relación al problema indígena”,⁴⁵ en 1907 puso de manifiesto que los indígenas eran un problema ante todo porque eran un peligro para los cristianos y estorbo para el progreso del país, por lo cual le asistía todo derecho al Estado y a la sociedad civilizada a conquistar sus territorios.

Es muy significativo que sea justamente Uribe Uribe, pues para aquella época, final del siglo XIX y comienzos del siglo XX, además de su participación en las acciones bélicas entre liberales y conservadores, es considerado un líder político, literato y un libre pensador, como lo resaltara otro pensador al despunte del siglo XXI.

Ya es tiempo de que denominemos a Rafel Uribe Uribe del calificativo de simple “general”. El país se ha acostumbrado a distinguirlo así, por su participación en varias guerras. Él fue clásicamente un pensador. Un hombre que sobresale por el orden en las ideas básicas. En la rigurosidad de cómo deben ser [...]. Lo que se comprueba, es el rigor para expresar su visión del

⁴⁵ Según el parecer de Roberto Pineda Camacho (1984, p. 207).



Estado, de la manera como debe gobernarse; del orden en que debe organizarse; sin imposición autoritaria [...]. (Pineda, 1984)

Teniendo esto presente, se entiende que su visión sobre los indígenas no estaba propiamente marcada por un pensamiento conservador, su valoración de aquellos estaba racionalizada y basada en el darwinismo social, es decir, la convicción que los indígenas, al ser considerados “inferiores” estaban llamados a desaparecer, configurando así una etnofagia o etnocidio.

A continuación se presentan unos apartes de esta visión, expresada ante el congreso, el presidente de la república, los gobernadores de departamentos y los obispos de Colombia, que condensan el propósito de “domesticarlos” y “amansarlos”, para sacarlos de su vida salvaje e incorporarlos a la civilización.

Como se ve, la población cristiana posee apenas una reducida porción de la parte central de esa enorme área llamada Colombia: casi toda la circunferencia está en poder del salvaje que posee también las regiones más fértiles [...]. De manera que en la mayor porción del suelo patrio no pueden establecerse familias nacionales o extranjeras sin exponerse a los ataques de los bárbaros. De donde se deduce que domesticarlos equivale a verificar la conquista de un territorio casi del tamaño de Europa y con certeza más rico [...]. Evidentemente, el hecho de que la existencia de 300.000 bárbaros dominando la mayor parte del territorio colombiano, donde no puede penetrar la civilización, por el obstáculo que le oponen esos miles de salvajes, muchos de ellos aguerridos que no entienden nuestra lengua, pudiendo hacer, como ya sucede, irrupción contra los cristianos, es un embarazo para el progreso y un peligro que crecerá en razón directa de la multiplicación de los indios.

Repito que la cuestión no versa únicamente sobre la utilidad que de ello podamos sacar, sino también sobre los riesgos y gastos que se nos impondrán sino cuidamos de amansarlos desde ahora. Abandonados a su natural desenvolvimiento no tardará el día en que tengamos que derramar su sangre y la nuestra para contenerlos. Y para que sea eficaz, la máquina de reducir indígenas debe componerse de tres piezas, cada una de las cuales obrando aisladamente no da resultado: Colonia militar, cuerpo de intérpretes y misionero. (Uribe, 1907)



La finalidad de esta máquina trifásica fue el proyecto de reducción o integracionismo que caracterizó la política del Estado durante el siglo XX, de lo cual los indígenas fueron conscientes, como lo dejó claro su representante en la apertura de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991. En este discurso los indígenas retoman la intervención antes citada de Uribe y Uribe y la complementaron con otra parte, para indicar que debía ser superado del todo este imaginario o representación del indio como bárbaro que debe ser “traído a la comunión de la fe, del trabajo y de la sociedad”, como se puede constatar.

En nuestra condición de raza conquistadora, ya que arrebatamos el suelo al indio y que cada día vamos estrechándolo para lo más recóndito de las selvas, tenemos obligación –si de veras somos cristianos– de arrancarlos de la barbarie en que viven, *para traerlos a la comunión de la fe, del trabajo y de la sociedad*. De seguro que la Providencia no creó al indio para conservarlo segregado del movimiento general del progreso humano, a que no es en forma alguna refractario, por más que hayamos hecho para tornárselo repulsivo.

El dinero que en esto se invierta ganará el alto interés de los préstamos a Dios, de que habla el Evangelio. Si quien dé un óbolo al pobre, tiene el cielo por mutario y recibe en paga cien por uno, aquel que a los desheredados de la civilización distribuye la limosna del don del espíritu y promueve la salvación de sus almas recibirá del supremo del pan del espíritu y promueve la salvación de sus almas recibirá del Supremo Remunerador un dividendo que supera los cálculos del más temerario anatocista. (Uribe, 1907)

Veinte años después de esta intervención de Uribe Uribe, comparecerá ante el mismo recinto del Congreso de la República otro exponente del pensamiento político, pero por parte del Partido Conservador, el poeta y “humanista” Guillermo Valencia, padre de Guillermo León Valencia, presidente de Colombia por el Partido Conservador, entre 1962 y 1966, y éste a su vez abuelo de Paloma Valencia, senadora por el partido Centro Democrático desde 2014 hasta el presente, el cual en la sustentación de motivos de la Ley 19 de 1927, sobre división de resguardos indígenas, argumenta la urgencia de la asimilación de los indígenas, puesto que sus costumbres ancestrales se constituyen en “desidia, rencor y desaliento”, es decir, sujetos que mientras tengan vida comunera y propiedad colectiva no son aptos para aportar al “progreso” del país, según se lee en sus propias palabras.

Es menester que la República obre ya directamente sobre aquellos núcleos sacando el problema del terreno del romanticismo palabrero de la realidad sociológica. Es urgente la asimilación de aquellos grupos, su inserción en nuestra vida orgánica. Es menester acabar con aquellas costumbres ancestrales que paralizan en ellos toda iniciativa, que los llevan a borrar en sus hijos hasta las huellas de la civilización que penosamente les imprimimos en las almas y cuerpos.

Es menester transformar en colombianos aptos aquellos exponentes de inutilidad aborígen que se consumen en la desidia, el rencor y el desaliento. Para esto es indispensable ir con mano resuelta a la división de los resguardos.

La República se sorprenderá cuando sepa de qué es dueña en las mejores tierras del macizo andino, sobre todo en la Cordillera Central. Minas de oro, fuentes saladas, caleras, bosques preciosísimos, manteniendo hoy bajo siete llaves por quienes son incapaces de beneficiarlos y que se abrirán francos a la competencia nacional. (Vasco, 1996)

Efectivamente, se aprobó la referida Ley, la cual taxativamente definió que los departamentos crearían comisiones para la terminación de este tipo de propiedad comunal, el resguardo, para pasar a ser segmentado en propiedad individual, como se lee.

Artículo 5°. El Gobernador del Departamento señalará el término dentro del cual la comisión partidora de un resguardo debe cumplir el encargo. El término no excederá de ocho meses, pero en casos plenamente justificados podrá prorrogarse por cuatro meses. (Gobierno, 1927)

Con este ordenamiento jurídico lo que se pretendió fue exponer estas tierras al libre mercado, para que, posteriormente, en un plazo posterior a quince años, pudieran ser adquiridas por personas no indígenas, y a su vez hacer que estos últimos se asimilaran a colombianos, en otras palabras, dejaran de ser ellos mismos para ser plenamente alienados por el ethos de la pretendida “nación colombiana”. Así quedó expreso en el siguiente artículo.

Artículo 29. Concluida la división de un resguardo de indígenas, los miembros de la parcialidad dueños del resguardo pasan a la condición común de nacionales colombianos, en cuanto a las personas y en cuanto a los bienes. (Gobierno, 1927)



Más adelante, quien llegaría a ser presidente de la República de Colombia por el Partido Conservador, Laureano Gómez, en uno de sus discursos, será igualmente categórico que los liberales sobre la valoración del indio como “ser inferior”, semejante al negro, lo cual se manifiesta en los calificativos de falso, servil y perezoso, cuya superación es urgente mediante el mestizaje, pero no propiamente entre colombianos e indios, sino importando genes europeos.

Nuestra raza proviene de la mezcla de españoles, de indios y de negros. Los dos últimos caudales de herencia son estigmas de completa inferioridad. Es en lo que hayamos podido heredar del espíritu español donde debemos buscar las líneas directrices del carácter colombiano contemporáneo.

El mestizo primario no constituye un elemento utilizable para la unidad política y económica de América; conserva demasiado los defectos indígenas; es falso, servil, abandonado, y repugna todo esfuerzo y trabajo. Sólo en los cruces sucesivos de estos mestizos primarios con europeos se manifiesta la fuerza de caracteres adquirida del blanco. (Pineda, 1994)

Otro dirigente político y académico liberal también interpretará la historia de Colombia, desde el mestizaje, donde la relación de los criollos, o hijos de españoles nacidos en América, con la población negra o india produjo dos grupos no tan inferiores como podría esperarse, pero “[...] ninguno de los dos logra la altura intelectual de las grandes síntesis, de la formación de nuevas ideas e invención. Las cimas de la inteligencia superior no parecen asequibles a su aliento” (Arocha, 1984).

Este mismo personaje indicará que el indio sólo podrá salir de la “postración cultural y fisiológica” mediante el cruzamiento con las razas superiores, es decir, las europeas, ya que la alianza entre los poderes político y religioso, de una parte el Estado de Colombia y de otra la Iglesia Católica, representada en la “Santa Sede”, durante más de 120 años de vida republicana, y cerca de 450 años de colonización, no habían logrado esa transformación o salto de superioridad de los indios, dado que la labor misionera era vista como inocua, según se desprende de su análisis.

[...] el esfuerzo catequista de varios siglos en nuestras selvas del sur y en las estepas del oriente, con un gasto que ya monta a muchos millones desde el tiempo de la colonia hasta nuestros días, no está representado por nada, por absolutamente nada que no sea el relato anual de los inmensos sacrificios que hacen los



misioneros en meterse en esas desoladas regiones de cuando en cuando para bautizar, por la décima vez, a los mismos salvajes que eternamente permanecen salvajes. Son cincuenta mil indios que allí viven, que allá han vivido, y cuya educación total en Oxford habría costado a la República menos tal vez que la secular tarea evangelizadora cada año nuevamente. (Vasco, 1996)

Como se evidencia en estas posturas, de la élite política, en ellos predomina la visión racista, de carácter evolucionista, propia de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, pero igualmente son influidos por el spencerismo, donde la superación del supuesto atraso para avanzar hacia el progreso estaba determinada por el mestizaje (Pineda, 1984). Estas tendencias se hicieron realidad a través de políticas de gobierno y su legislación correspondiente, las cuales se tradujeron en prácticas de invasión a los territorios indígenas, como la instalación del modelo de gran hacienda en los valles interandinos, liquidando la propiedad colectiva de los resguardos y expulsando a los indígenas; la explotación del caucho en los ríos Caquetá y Putumayo al sur del país, “creando un vasto mercado de esclavos indígenas y un genocidio universalmente condenado”, las colonizaciones del suroccidente del departamento de Antioquia, en la región del golfo de Urabá, y las “más recientes [de los departamentos] de Caquetá, Putumayo, Arauca y oriente de Boyacá, cumplidas todas sobre territorios indígenas que, por fuerza, tuvieron que replegarse a zonas más inhóspitas o desaparecer” (Roldán, 1996).

Por ello es apenas evidente afirmar que la forma de relación privilegiada de parte del Estado, con su ordenamiento jurídico, hacia los indígenas ha tenido la constante de la penetración y colonización de sus territorios, para lo cual ha tenido, de diversas maneras, como aliada principal a las misiones católicas y algunas protestantes, como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), frente a lo cual los pueblos indígenas han sabido demostrar su condición indómita que les ha permitido realizar diversas formas de resistencia, como se verá más adelante.

Estado e Iglesia Católica: colonialismo interno

Para la puesta en marcha de las políticas públicas u oficiales hacia los pueblos indígenas, como las anteriormente descritas, tanto el régimen colonial como el republicano encontraron en la Iglesia Católica el soporte adecuado para intentar lograr estos propósitos, ya fueran “pacificadores”, “vida en policía”, o en definitiva “integracionistas”, siempre mediante prácticas aculturadoras. Esto no ha sido lineal, pues



al final es una confluencia de espacios de poder en los que en ocasiones uno de ellos ha querido predominar sobre el otro, y viceversa.

Crisis de las Relaciones entre Iglesia y Estado

Tan pronto se produce la independencia del actual Estado colombiano respecto de la Corona española, se inicia un trasegar por la conformación del Nuevo Estado, y dentro de este caminar aparece la Iglesia Católica como una institución que va a jugar un papel importante para apoyar o confrontar esta nueva realidad política. Para el interés de esta reflexión se abordará su participación desde la perspectiva de su relación con los Pueblos Indígenas.

Una vez se consuma la independencia, la Iglesia del Vaticano recibirá a los nuevos cancilleres y reconocerá por primera vez la existencia de un Nuevo Estado en América, llamado por aquel entonces “Nueva Granada” y designará a su representante diplomático, como lo recordará el Papa Pío IX.

[...] nuestro predecesor Gregorio XVI, de feliz memoria, no solamente se apresuró á reconocerla antes que á las otras Repúblicas de esas regiones, sino que también estableció allí una Nunciatura apostólica á fin de aprovechar con esmerada solicitud el bien espiritual de ese pueblo y de estrechar más y más con esa República los vínculos de nuestra amistad. (Restrepo, 1987)

A partir de 1819, fecha de la Independencia, hasta 1886 van a ser muy cambiantes las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Fundamentalmente por el ascenso en los gobiernos de gente que se identifica con las ideas liberales de origen francés y representa al también naciente Partido Liberal. En esa época se constata un anticlericalismo, que no solamente se puso de manifiesto por el ideario del racionalismo y la ilustración, sino además y de manera predominante por el choque de dos poderes.

De una parte estará el naciente Estado, que tiene que hacer presencia y marcar soberanía en un vasto territorio,⁴⁶ para lo cual necesita de recursos con los que no cuenta. Del otro lado estará la Iglesia Católica haciendo presencia en los lugares más apartados del centro del país, coincidente justamente con los territorios de los pueblos

⁴⁶ En la actualidad la extensión territorial de Colombia es de 1.141.748 kilómetros cuadrados, pero en aquel entonces era mucho mayor, como ya se dijo en la segunda nota.



indígenas y con un potencial de recursos mejor posicionados que los públicos, empezando por su posesión de tierras y otros bienes, como instituciones educativas. Esto señalará la confrontación en estas décadas, pues un sector importante de quienes participaron en la Independencia optarán por aliarse a la Iglesia, por lo cual se explicará la fuerza mayoritaria del Partido Conservador, y otro sector, el Liberal, asumirá la disputa del poder, llegando a consumir políticas como la desapropiación de bienes de la iglesia para aumentar el fisco; la expulsión de órdenes religiosas, como la de la Compañía de Jesús; o la reducción de privilegios heredados del antiguo pacto entre el Vaticano y el Imperio Español.

Este conflicto estuvo muy ligado a las continuas luchas intestinas del siglo XIX, y es incluso posterior a 1886, cuando ya se creía superada tal confrontación con la Iglesia, cuando se da la llamada “Guerra de los mil días”, entre 1900 y 1903, entre liberales y conservadores, cuando el obispo de Pasto, Ezequiel Moreno, canonizado por el Papa Juan Pablo II, hoy también santo, calificaba esta guerra como “santa y cruzada contra los liberales”, por lo cual aportaba dinero de las arcas de la Iglesia para que los conservadores ganaran la guerra: “Una de sus pastorales en 1901, fue usada por uno de los generales conservadores como arenga guerrera antes de entrar en batalla; dicha pastoral terminaba como otras del obispo Moreno con el grito de las Cruzadas: ‘A pelear por vuestra religión: Dios lo quiere’” (González, 1987).

En esa configuración de roles, los nuevos gobernantes entendían que el régimen del “Patronato Regio” continuaba como “Patronato Republicano”, es decir, que el poder civil o del Estado seguiría “primando sobre la Iglesia” pero sin comprometerse a la protección de ésta; por su parte, la Iglesia asumía que una vez terminado el imperio español, se acababa igualmente dicho régimen de relaciones entre ella y el Estado, dando paso a una independencia de aquél pero sin perder los beneficios que el mismo debía seguir prodigando para su tarea de cristianización. Por eso el Papa Pío IX se lamentará de los ataques del nuevo Estado a la Iglesia.

Queremos comunicaros en este día, venerables hermanos, el acerbo dolor que á mucho tiempo sentimos en el fondo del alma por los graves y nunca bastante deplorados daños que hace algunos años atormentan y afligen á la iglesia católica en la República de la Nueva Granada. Jamás podríamos imaginar cosas [...]. Nuestro dolor es tanto más vivo cuanto Nós hemos visto frustrados los medios que, con infatigable perseverancia, hemos empleado nuestro predecesor y Nós mismo para con este



Gobierno, á fin de que se ponga remedio á los males tan grandes irrogados á la Religión católica en ese país [...]. (Restrepo, 1987)

Este lamento del Papa refleja la tensión que hubo entre liberales y conservadores por el factor religioso, contradicciones que estuvieron marcadas por confrontaciones bélicas, como lo refleja Ortiz Mesa.

Los liberales vieron en su autoridad (la de la iglesia), su poder simbólico, sus instituciones y mentalidades, construidas durante los tres siglos coloniales, un obstáculo para establecer una sociedad moderna. Por su parte, los conservadores la percibieron como un acicate para darle continuidad a una sociedad regida por la moral católica y por un orden de cristiandad. Tales diferencias y tensiones surgidas en esas relaciones de fuerza y lucha por disponer de la Iglesia o someterla, se conjugaron con contiendas electorales, disputas en torno a la organización estatal y territorial, rivalidades interregionales y locales, que dieron lugar a nueve guerras civiles en los años de 1830, 1839-42, 1851, 1854, 1859- 1862, 1876-1877, 1885, 1895 y 1899-1902. (Ortiz, 2013)

Este factor religioso presente en las guerras del siglo XIX no dejó de intervenir en la posterior confrontación, conocida como la “época de la Violencia”, también entre liberales y conservadores, de finales de la primera mitad del siglo XX y toda la década de los años 50, como bien lo ejemplificó la posición del obispo Miguel Ángel Builes a favor de los conservadores. De igual manera, la influencia religiosa, curiosamente unidas corrientes de corte católico y protestante, se evidenció en la definición negativa del plebiscito sobre el acuerdo de paz con la otrora guerrilla comunista de las Farc-EP, realizado el 2 de octubre de 2016, *ad portas* de la conmemoración del bicentenario.

Reconstrucción de las relaciones Iglesia y Estado

La restauración de la coexistencia pacífica de los dos poderes, o si se quiere de las dos “sociedades perfectas”⁴⁷, se logrará en 1886, cuando se aprueba la Constitución Política como fruto de un proceso de “regeneración”, donde la Iglesia se reposiciona dentro de un Estado confesional, pues ella va a cumplir la función de cohesión social. De

⁴⁷ Esta definición era entendida por la Iglesia del mismo modo como lo consideraba la sociedad civil, esto es, que “sociedad perfecta era aquella que poseía todos los medios necesarios para alcanzar su fin, pues dejaría de ser perfecta si dependiera de otra sociedad para lograr sus objetivos” (González, 1987).

esta manera, en la mencionada Constitución, la fuente suprema de toda autoridad está en Dios y la religión oficial será la católica, abriendo el camino para que el Estado haga convenios con la Santa Sede.

En este proceso de oficialización de la Iglesia Católica, se firmará al año siguiente, es decir en 1887, el Concordato entre el Vaticano y el Estado Colombiano, instrumento que en palabras del futuro presidente de Colombia Marco Fidel Suárez:

[...] fue calificado por el Papa LEON XIII como modelo de las convenciones de su clase en estos tiempos. Los derechos y obligaciones de la Iglesia y el Estado se hallan reconocidos y reglamentados en este Concordato en la forma más equitativa y prudente, inspirada por la amistad y el respeto recíproco, sin el menor asombro de intrusiones abusivas, quedando salvos los derechos, la dignidad y la independencia de las partes contratantes. (Eguren, 1960)

Para efectos de la intervención de la Iglesia en los pueblos indígenas, que es el interés particular de esta reflexión, conviene precisar en este Primer Concordato, los elementos que se introdujeron y que dieron pie a la posterior definición legal del rol de la iglesia ante estos pueblos.

En primer lugar, el privilegio de ser la religión oficial, a pesar de que la Constitución Política reconociera la libertad de cultos “que no fueran contrarios a la moral cristiana ni a las leyes”⁴⁸, poniendo toda la institución pública a su servicio para hacerla respetar.

La religión católica, apostólica, romana es la de Colombia; los poderes públicos la reconocen como elemento esencial del orden social, y se obligan a protegerla y hacerla respetar, lo mismo que a sus ministros, conservándola a la vez en el pleno goce de sus derechos y prerrogativas.⁴⁹

La enseñanza pública será armonizada con la doctrina eclesiástica y será obligatoria la educación religiosa católica, con lo cual el Estado republicano negará de plano la existencia de otras confesiones, y por supuesto, las religiones indígenas.

⁴⁸ Artículo 53 de la Constitución Política de 1886.

⁴⁹ Artículo 1° del Concordato de 1887.

En las universidades y en los colegios y en los demás centros de enseñanza, la educación e instrucción pública se organizará y dirigirá en conformidad con los dogmas y la moral de la Religión Católica. La enseñanza religiosa será obligatoria en tales centros, y se observarán en ellos las prácticas piadosas de la Religión católica.⁵⁰

Finalmente, se establece la norma para que los gobiernos encarguen a la Iglesia de abrir misiones entre los pueblos indígenas, catalogados de bárbaros y salvajes: “Los convenios que se celebren entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia para el fomento de las misiones católicas en las tribus bárbaras, no requieren anterior aprobación del Congreso.”⁵¹

Al cierre del siglo XIX y comienzos del siglo XX se puede colegir que “La Iglesia Católica fue factor de construcción de Estado, de nación y de civilización occidental, a la vez que factor de polarización y ruptura de lazos de solidaridad. Elaboró un doble juego, crear y civilizar, de una parte, y destruir y polarizar, de otra” (Ortiz, 2013). En esta doble actuación, esta institución religioso-política supo mantener el apoyo de ambos bandos políticos para prolongar su intervención colonial entre los pueblos indígenas, como se expresó en el siglo XX mediante los Convenios de Misiones.

Misiones y civilización de salvajes

La nueva república se apresuró a poner en práctica esta norma concordataria, así como a aplicar la Constitución Nacional en este campo; por eso definen y aprueban la nueva ley indigenista de finales del siglo XIX, que estará vigente en su totalidad durante un siglo completo, es decir hasta la Constitución Política de 1991⁵². La mencionada norma es la conocida Ley 89 de 1890, cuya finalidad expresaba la total reducción de los pueblos indígenas a la vida civilizada, donde la Iglesia Católica jugará un papel central. Vale la pena citar algunos de sus apartes.

La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada *por medio de Misiones*. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la autoridad

50 Artículo 12° del Concordato de 1887.

51 Artículo 31° del Concordato de 1887.

52 A pesar de los prejuicios raciales y culturales que encierra esta Ley, el movimiento indígena la reivindicará en lo referente a constitución de cabildos y creación de resguardos. Actualmente estos apartes no han cesado en su validez.



eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deben ser gobernadas. (Roldán, 1990)

Para poner en práctica este propósito de acordar entre el gobierno y la autoridad eclesiástica el establecimiento de Misiones para la “reducción de los salvajes” y definir su forma de gobierno, se firmará otro acuerdo denominado “Convenio de Misiones”, el cual se firmó en 1902, por un período de 25 años, renovables, lo cual se hizo efectivo en 1928 y 1953,⁵³ este último expiró en 1974, con la firma de un nuevo Concordato.

Con la firma del Convenio de Misiones, el Estado le entregará a la Iglesia la custodia de los pueblos indígenas y las poblaciones que estén bajo la jurisdicción de los llamados “Territorios de Misión”, que vendrían a comprender dos terceras partes del conjunto del territorio colombiano.⁵⁴ Este Convenio definió la forma como la Iglesia debía contribuir al proceso de civilización de los pueblos indígenas, lo cual se concretaba en los siguientes elementos:

Las misiones debían hacer presencia en zonas de frontera con otros países, es decir marcar los límites de la soberanía del Estado, mediante la fundación de pueblos.⁵⁵

La Iglesia quedó facultada para recibir auxilios fiscales para la evangelización de los indígenas, lo cual incluirá desde parte del sostenimiento de las misiones y la ejecución de obras civiles como orfanatos, escuelas, dispensarios, centros de salud y otras obras de beneficencia.⁵⁶

Los jefes católicos asumen las atribuciones de dirigir y vigilar la educación en dichos territorios, por lo cual podrán crear y trasladar instituciones educativas públicas; nombrar, remover maestros y señalar sus sueldos; inspeccionar la orientación de la enseñanza incluyendo los establecimientos privados para que se ajusten a la doctrina católica, esto último a excepción de los centros privados destinados exclusivamente a la educación de hijos de extranjeros no católicos.⁵⁷

53 El primer Convenio de Misiones se firmó el 27 de diciembre de 1902, el Segundo se perfeccionó el 9 de mayo de 1928 y el tercero entró en vigencia el 3 de enero de 1953.

54 Dato de *Eclesia*, Madrid, 1957, # 834. Citado por Eguren (1960, p. 212). En septiembre de 1973, en el informe del Comité Colombiano de Coordinación Misional, órgano de los obispos y prefectos de misión, la extensión territorial es 881.272 kilómetros cuadrados (p. 7), lo cual viene a ser en realidad cerca de tres cuartas partes.

55 “La fundación de pueblos en dichos puntos será objeto del apoyo más decidido por parte de las autoridades colombianas” (artículo 4°).

56 Artículo 5°.

57 Artículo 9°. Esta última excepción para con los hijos de los extranjeros está en la versión de 1953.

Los superiores de los territorios misioneros incidirán en el nombramiento y remoción de funcionarios públicos o civiles en estos territorios de misión, pues “será causa suficiente de remoción de los empleados del Gobierno una queja del Jefe de la Misión”.⁵⁸

Los misioneros asumen el rol de exploradores para informar al Gobierno de los productos y riquezas naturales propias de cada Territorio de Misión y orientar métodos para sacar mayores ventajas de dichos productos, introduciendo en los indígenas la agricultura y la industria.⁵⁹

Es notable la fuerza política que recibe la institución eclesiástica en estos territorios de misión, al menos durante los primeros 75 años del siglo XX, para ejercer la tarea “civilizadora” entre los indígenas, donde el centro de su actividad será la administración y orientación de la educación para forjar desde allí la “civilización cristiana” como fin primordial⁶⁰ de su presencia entre estas sociedades nativas.

Una de las figuras que se van a crear para cumplir tal finalidad va a ser el internado, lugar donde se concentrará a los indígenas menores para inducir mejor este proceso de aculturación. Allí se prohibirá, muchas veces y en muchos lugares, hablar la lengua vernácula, y en su reemplazo se insistirá en la castellanización, se tratará de hacerlos renunciar a las costumbres y prácticas sociales y religiosas propias para que se incorporen a la sociedad nacional a partir de la cristianización y la asimilación de valores y sistemas de representación propios de la cristiandad, así como la integración a la economía nacional, contribuyendo a “formar colombianos” a costa de la desaparición de la conciencia de pueblos indígenas.⁶¹

Con este pacto se promovió una nueva conquista espiritual de los pueblos y territorios indígenas por agentes europeos, pues los misioneros que llegaron a Colombia, en desarrollo del Convenio de Misiones, provinieron fundamentalmente de España, Italia y Francia, a través de congregaciones misioneras como Claretianos, Franciscanos, Carmelitas, Montfortianos, Consolatos, Capuchinos, entre otros.

No faltaron las protestas o cuestionamientos a este Convenio de Misiones por algunos sectores, en general de tendencia liberal, o

58 Artículo 12°.

59 Artículo 13°.

60 Así lo define el artículo 13° del Convenio de Misiones.

61 Para 1973 había 128 internados y 12.433 alumnos, según el mencionado informe del Comité Colombiano de Coordinación Misional.



posteriormente del Partido Comunista, que saldrán en el seno del Parlamento, de algún Ministerio o de la Procuraduría. Aduciendo en general inconsistencia por la entrega de la soberanía nacional a una entidad extranjera como la Santa Sede al darle dineros públicos para su manejo, por propiciar su injerencia en la remoción de funcionarios públicos, por la negación de la libertad de cultos o por vicios de forma. Un ejemplo de estos cuestionamientos o “ataques” fue una nota del Ministro de Relaciones Exteriores en 1935.

El acuerdo de Misiones de 1928 no está conforme con la Constitución colombiana: a) porque no fue sometido al Congreso; b) porque da a la Santa Sede una intervención que pugna con nuestra condición independiente y libre; c) porque atribuye autoridad civil a sacerdotes, colombianos y extranjeros. Requiere una sustitución total y así debe manifestarlo el señor Embajador.⁶²

No obstante éstas y otras argumentaciones, el Convenio se sostuvo, como ya se dijo, hasta 1974. En realidad, este último período debía concluir en 1978, pero para el 12 de julio de 1973 se firmó un nuevo Concordato entre la Santa Sede y el Estado colombiano, el cual fue ratificado mediante la Ley 20 del 18 de diciembre de 1974 y en el artículo 30 “dejó sin vigor la Convención sobre Misiones firmada en Bogotá el 29 de enero de 1953”.

Para llegar a suprimir este Convenio de Misiones fue preciso la presión sobre el Gobierno por parte de sectores indígenas y de científicos sociales para que el Estado colombiano diera cumplimiento a la Ley 31 de 1967 con la cual había ratificado el Convenio 107 de 1957 de la Organización Internacional de Trabajo “relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y tribuales en los países independientes”. Esta presión se refleja entre otros en el texto de Friede que se ha referenciado antes.

Creo que ya es tiempo que el Gobierno Nacional abandone la célebre fórmula colonial “se obedece, pero no se cumple” y que aproveche la actual discusión sobre el nuevo Concordato para

62 Instrucción de Jorge Soto del Corral, Ministro de Relaciones Exteriores, con fecha del 26 de noviembre de 1935, dada a Enrique Olaya Herrera, Embajador de Colombia ante la Santa Sede. Igualmente están las objeciones sobre el Convenio de 1953, hechas en 1962 por los Representantes a la Cámara Gerardo Molina y Francisco Zuleta Holguín; así como el informe del procurador general Andrés Holguín Holguín presentado al presidente de la República (Alberto Lleras Camargo) el 1° de agosto de 1962, donde entre otras cosas cuestiona la cobertura del Convenio más allá de los límites de las áreas donde se encontraban los indígenas, objeto primario del Convenio (Uribe, 1962).



poner en práctica y **cumplir** los compromisos que Colombia adquirió al firmar el Convenio de Ginebra. Ya es tiempo que se renuncie a la práctica empleada por la Corona de España de “descargar conciencia” y encargarla a otras instituciones, y que cumpla las obligaciones que le impuso aquel convenio. (Friede, 1975)

Para este historiador, el Convenio de Misiones era inoportuno porque la labor de la Iglesia no se correspondía con la pretendida protección de aquellos infieles.

[...] el proyecto del nuevo Concordato impone una vez más a esos desdichados colombianos, como son los indígenas, la “protección” especial de la iglesia, a pesar de que tal institución ha demostrado durante más de cuatro siglos su incapacidad de ofrecerles su tal protección, sino lo contrario: no solamente no ha impedido la explotación del indígena y ha demostrado su incapacidad para aculturarlo, sino que ha contribuido de hecho, aunque sin quererlo, a su aterradora merma demográfica y a su progresiva pauperización, bien porque abrió un campo a los colonos que poco respetaban al indio y a sus bienes, o bien porque destruyendo los valores culturales y los medios de defensa del indio, no le ofreció un sustituto eficiente. (Friede, 1975)

Pero la supresión del Convenio de Misiones no canceló del todo la labor de intermediación de la Iglesia entre el Estado y los pueblos indígenas, pues sobrevivió la función de la administración educativa, bajo la figura de la llamada “Educación Contratada”, la cual se amparaba en los artículos 6° y 13° del Concordato ratificado en 1974:

El Estado y la Iglesia colaborarán en la pronta y eficaz promoción de las condiciones humanas y sociales de los indígenas y de la población residente en zonas marginadas susceptibles de un régimen canónico especial [...].

[...] la Iglesia colaborará con el sector de la educación oficial mediante contratos que desarrollen los programas oficiales respectivos y contemplen las circunstancias y exigencias específicas de cada lugar. Tales contratos celebrados con el Gobierno Nacional se ajustarán a criterios previamente acordados entre éste y la Conferencia Episcopal [...].



Muchas de las luchas indígenas se enfilarán contra esta intervención de la Iglesia, en cuanto mediadora del Estado, y será la afirmación de la autonomía la que desembocará a exigir que se derogue el ya citado artículo 6° de este Concordato, ya luego de haberse aprobado la Constitución Nacional de 1991, donde se reconoce la multiculturalidad y pluriethnicidad del país, por eso la Corte Constitucional dictará la siguiente sentencia.

Frente, entonces, a ordenamientos tan categóricos de la nueva Carta en pro de la etnia indígena, no se ajusta a dichos postulados el artículo VI subexamine, el cual además, cuando prescribe que la misma sea susceptible de un régimen canónico especial, no se aviene al derecho a la libertad de cultos, que le permita a toda persona la profesión libre de su religión y coloca a todas las confesiones religiosas en pie de libertad ante la ley (art. 19) [...] se decreta la inexecutable del artículo VI. (Roldán y Gómez, 1994)

Finalizando el siglo XX se termina la educación contratada a nivel nacional y se concretiza dentro del marco de las políticas de ajuste estructural del Estado, a través de la descentralización administrativa, esto quiere decir que se harán contratos directos entre los entes territoriales de los departamentos y las jurisdicciones eclesiásticas respectivas; sin embargo, a pesar de dicha modalidad, se sigue manteniendo, a esta escala, el papel de intermediación política de la Iglesia, pero ya ahora en otras condiciones, pues, como se verá, los pueblos indígenas a lo largo de este bicentenario han sabido resistir hasta lograr que se les reconocieran sus derechos en la Constitución de 1991, cuyo centro es la autonomía, que les ha permitido lograr la titulación de resguardos indígenas, el reconocimiento de sus lenguas como oficiales en sus territorios, disputándole a la Iglesia la administración de la educación, que, como se ha visto, ha sido durante estos dos siglos el eje principal de la intervención colonial de las misiones.

La lucha por la autodeterminación

Los pueblos indígenas no han sido sujetos pasivos ante el prolongado proceso de colonización territorial y espiritual, si bien en muchas partes este proyecto etnofágico ha tenido éxito (por ejemplo, muchos de ellos perdieron sus lenguas nativas o asimilaron la cosmovisión de la cristiandad), también es cierto que en su mayoría han hecho resistencia, a tal punto que hoy en Colombia, ellos mismos reconocen la existencia de 105 pueblos, aunque más de 32 de ellos se encuentran en alto riesgo de extinción, hablantes de 65 lenguas (ONIC, 2018).



Esta sobrevivencia física ha estado acompañada, en los últimos cincuenta años, de un proceso de recuperación de sus identidades, superación de la condición de vergüenza de lo propio, lo cual ha sido posible por un largo y complejo proceso de organización étnica sintetizado en cuatro fundamentos: “Unidad, Territorio, Cultura y Autonomía”, iniciado a finales de los años 60 y concretándose en 1971 con la creación de la primera organización indígena regional, el Consejo Regional Indígenas del Cauca (CRIC), y posteriormente surgieron sus pares en otros departamentos hasta llegar a crear en 1982 la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIIC); luego, en 1996, la conformación de la Mesa de Concertación con los pueblos y organizaciones Indígenas en la que participan en la actualidad la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la Confederación Indígena Tayrona (CIT), la Organización de pueblos indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC), AICO por la Pachamama y Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia – Gobierno Mayor.

Una manifestación de este ejercicio de afirmación de su condición de pueblos es la intensa y permanente exigencia, en los últimos diez lustros, ante el Estado colombiano para que introduzca reformas legislativas y constitucionales, las cuales se enmarcan en el reconocimiento del derecho a la autodeterminación.

Esta exigibilidad forma parte del levantamiento indígena en todo el continente americano y en otras latitudes, que ha conducido al Estado colombiano a que suscriba el Convenio 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre “pueblos indígenas y tribales en países independientes”, el cual ratificó mediante Ley 21 de 1991.

En esta Ley de la República, el Estado se compromete a acabar con la práctica colonialista sobre los pueblos indígenas, como bien lo afirma el artículo 7.

Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente. (OIT, 2016)



De conformidad con el reconocimiento de este derecho a “decidir sobre sus propias prioridades”, el movimiento indígena ha realizado muchas movilizaciones que han terminado en un abultado número de acuerdos con el Estado, como se referenció arriba.

Para el tema específico que ocupa la presente reflexión se ha de resaltar que la educación, otrora entregada en administración y orientación a la Iglesia Católica, debe ser diseñada y puesta en marcha con la participación directa de los indígenas.

Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con estos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales. (OIT, 2016)

Dentro de este campo se erradica, al menos nominalmente o normativamente, aquella práctica de prohibición del habla de las lenguas nativas, como se practicaba en los internados indígenas que dirigían las misiones, así quedo puesto en positivo en otro artículo de la mencionada Ley 21 de 1991.

Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo. (OIT, 2016)

Llegar a esta afirmación y compromiso se logró por la insistencia de los pueblos indígenas, dado que sus lenguas, antes de la Constitución de 1991, eran consideradas “extranjeras” y permitida la prohibición de su uso, y por tanto, de su desarrollo.

Otra expresión de la exigibilidad de derechos por parte de los pueblos indígenas fue, durante casi tres décadas, el trabajo mancomunado de sus organizaciones de todos los continentes ante la Organización de Naciones Unidas, la cual en el año 2007 proclamó la “Declaración sobre los Derechos de los pueblos indígenas”, con la aprobación de 143 países, siendo Colombia el único país latinoamericano que no la suscribió, argumentando que no se le podía restringir el acceso militar



a los territorios indígenas. Sin embargo, esta Declaración se torna en orientación moral para la relación de los Estados del mundo con estos pueblos, frente a lo cual Colombia no se puede sustraer, pues estos derechos son inalienables. Por tanto, conviene resaltar algunos elementos de este texto que reconocen la perentoria necesidad de suspender las políticas colonialistas y etnocidas sobre estos pueblos.

El punto de partida es el reconocimiento del derecho a la “libre determinación” de donde se desprende que estos pueblos tienen igualmente “el derecho a no sufrir la asimilación forzada o la destrucción de su cultura” (ONU, 2016).

Esta afirmación se constituye en la pieza clave para superar toda práctica colonial, lo que se debe manifestar en todos los campos. De manera particular, para efectos de esta reflexión la superación de la asimilación forzada y destrucción de sus culturas se concreta en la facilitación para el explicitación de sus tradiciones religiosas, con lo cual no podrá existir definitivamente la mediación de las misiones entre los indígenas y el Estado para imponer otras cosmovisiones, pues los pueblos indígenas

[...] tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos. (ONU, 2016)

En vista de la prolongada colonización de estos pueblos que alienó sus tradiciones religiosas, los Estados han de generar acciones de reparación, lo que implicará en el caso colombiano una exhaustiva revisión de la relación que se ha tenido con los indígenas para identificar acciones reparadoras frente a los daños que se cometieron en el contexto de la acción coadyuvada con la iglesia católica. Al respecto, la referida Declaración dice explícitamente:

Los Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres. (ONU, 2016)

Una posible acción reparadora será, por ejemplo, la restitución de los antiguos lugares de culto de los indígenas, que fueron usurpados por la conquista religiosa para construir sobre estas ruinas algunos templos católicos, o antiguos símbolos religiosos que fueron confiscados para fundir sobre ellos objetos religiosos para el culto católico.

El trabajo de los pueblos indígenas de América, con sus organizaciones, hizo posible que más recientemente, el 14 de junio de 2016, la Organización de Estados Americanos promulgara la Declaración Americana sobre los Derechos de los pueblos indígenas, la cual ratifica los postulados de la Declaración de Naciones Unidas sobre estos pueblos.

El Estado colombiano suscribió esta Declaración con observaciones similares por las que no suscribió la de Naciones Unidas. Así lo manifestó la Cancillería.

[...] Colombia tomó la decisión de acompañar la aprobación de la Declaración tras realizar, con una visión constructiva, observaciones frente al contenido de tres (3) artículos de los 41 que comporta la Declaración, teniendo en perspectiva consideraciones de orden constitucional. Estas son coincidentes con las presentadas en el año 2007 cuando se aprobó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Asimismo, se efectuaron aclaraciones respecto de tres (3) artículos, que buscan facilitar su debida implementación en el ámbito interno. (Cancillería de Colombia, 2016)

Respecto al tema que nos ocupa, de la mediación de la iglesia en la relación del Estado colombiano con los pueblos indígenas, esta Declaración Americana explicita aún más los derechos de estos pueblos sobre sus espiritualidades y pone de manifiesto el compromiso del Estado de garantizar el libre ejercicio de las mismas y no permitir la imposición de otras creencias y cosmovisiones, tal cual como se lee:

Espiritualidad indígena 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a ejercer libremente su propia espiritualidad y creencias y, en virtud de ello, a practicar, desarrollar, transmitir y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias, y a realizarlas tanto en público como en privado, individual y colectivamente. 2. Ningún pueblo o persona indígena deberá ser sujeto a presiones o imposiciones, o a cualquier otro tipo de medidas coercitivas que afecten o limiten su derecho a ejercer libremente su espiritualidad y creencias indígenas. 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a preservar, proteger y acceder a sus sitios sagrados, incluidos sus



lugares de sepultura, a usar y controlar sus reliquias y objetos sagrados y a recuperar sus restos humanos. 4. Los Estados, en conjunto con los pueblos indígenas, adoptarán medidas eficaces para promover el respeto a la espiritualidad y creencias indígenas y, proteger la integridad de los símbolos, prácticas, ceremonias, expresiones y formas espirituales de los pueblos indígenas, de conformidad con el derecho internacional. (OEA, 2016)

El ejercicio libre de sus propia espiritualidad y creencias no es otra cosa que la afirmación de sus cosmovisiones, por tanto no se refiere a un cúmulo de abstracciones; por el contrario, las espiritualidades de los pueblos indígenas se fundamentan en su relación con el territorio, con sus múltiples niveles espaciales, tornándose en la base de la apropiación y control del territorio, con todas las implicaciones que ello tiene, para seguir superando y transformando el colonialismo interno.

Al cumplirse el bicentenario de la Independencia se puede constatar que la relación del Estado de Colombia con los pueblos indígenas ha pasado por una actitud inicial de protección, con los decretos de Simón Bolívar, a una prolongada etapa de asimilación e integración forzada, para lo cual la institucionalidad pública hizo una alianza con el poder religioso de la iglesia católica, al tiempo que los indígenas han sabido realizar una permanente resistencia, lo que les ha permitido obtener su reconocimiento como pueblos originarios con derechos en la Constitución de 1991, al igual que, mediante una acción y lucha conjunta con los pueblos indígenas del mundo y en particular del continente americano, alcanzar ese mismo reconocimiento en pactos internacionales de gran trascendencia, con lo cual se ha podido, al menos en el plano de lo formal, superar la política etnocida, aunque en el caso colombiano aún falta para que la práctica demuestre que el riesgo de extinción de muchos de estos pueblos se detenga, puesto que en pleno 2019 son frecuentes las denuncias de asesinatos de autoridades y líderes indígenas, así como las de la abierta usurpación de sus territorios por parte del capital privado, con la anuencia del Estado, para profundizar el modelo extractivistas minero-energético.

Referencias

- Arango, R., y Sánchez, E. (1989). *Los Pueblos Indígenas de Colombia*. Bogotá, Colombia: Departamento Nacional de Planeación.
- Arocha, J. (1984). Antropología en Colombia: Una Visión. En J. Arocha y N. de Friedeman, *Un siglo de Investigación Social, Antropología en Colombia*. Bogotá, Colombia: Editorial Presencia.
- Cancillería de Colombia (2016). Cancillería celebró aprobación de Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. Recuperado de <https://www.cancilleria.gov.co/newsroom/news/cancilleria-celebro-aprobacion-declaracion-americana-derechos-pueblos-indigenas>
- Eguren, J. A. (1960). *Derecho Concordatario Colombiano*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Findj, M. T. (1983). Relación de la sociedad colombiana con las sociedades indígenas. *Boletín de Antropología*, V.
- Friede, J. (1975). Las Misiones y el Problema indígena en Colombia. En *El Problema Indígena en la Historia contemporánea de Colombia*. Tunja, Colombia: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Ediciones La Rana y el Águila.
- Gobierno de Colombia (1927). Ley 19 de 1927 sobre división de resguardos indígenas. Recuperado de <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1574900>
- González, F. (1987). Introducción. En J. P. Restrepo, *Iglesia y Estado en Colombia*. Tomo II. Bogotá, Colombia: Banco Popular.
- Morales, O. (2001). Documenta Histórica, El pensador Rafael Uribe Uribe. *Revista Derecho del Estado*, 1, 195-209. Recuperado de <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derest/article/view/872/827>
- Organización de Estados Americanos (OEA) (2016). Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. Recuperado de <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>
- Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (2017). Pueblos y Organizaciones indígenas de Colombia nos declaramos en alerta y asamblea permanente por incumplimiento de acuerdos por parte del Gobierno Nacional. Recuperado de <https://www.onic.org.co/comunicados-onic/2058-pueblos-y-organizaciones-indigenas-nos-declaramos-en-alerta-y-asamblea-permanente-por-incumplimiento-de-acuerdos-por-parte-del-gobierno-nacional>
- Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (2018). Pueblos Indígenas aportan 65 de las 69 lenguas que se hablan en Colombia. Recuperado de <https://www.onic.org.co/>

- comunicados-onic/2307-pueblos-indigenas-aportan-65-de-las-69-lenguas-que-se-hablan-en-colombia
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2016). *Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Bogotá, Colombia: Oficina en Colombia del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2016). *Convenio 169 de 1989*. Bogotá, Colombia: Oficina en Colombia del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos.
- Ortiz, L. J. (2013). La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano. *Almanack. Guarulbos*, 06, 5-25. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2236-46332013000200005&script=sci_abstract&tlng=es
- Pineda, R. (1984). La Reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano. En J. Arocha y N. de Friedeman, *Un siglo de Investigación Social, Antropología en Colombia*. Bogotá, Colombia: Editorial Presencia.
- Restrepo J. P. (1987). *La Iglesia y el Estado en Colombia*, Tomo II. Bogotá, Colombia: Banco Popular.
- Roldán, R. (comp.). (1990). *Fuero Indígena Colombiano*. Bogotá, Colombia: Presidencia de la República.
- Roldán, R., y Gómez, J. H. (comps.) (1994). *Fuero Indígena Colombiano*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Gobierno, Dirección General de Asuntos Indígenas.
- Roldán R. (1996). Los Derechos de los Pueblos Indígenas: el caso de Colombia. En E. Sánchez (comp.), *Derechos de los Pueblos Indígenas en las Constituciones de América Latina*. Bogotá, Colombia: Ediciones Disloque.
- Uribe, A. (1962). *Las Misiones católicas ante la legislación colombiana y el derecho internacional público*. Bogotá, Colombia: Editorial Lumen Christi.
- Uribe, R. (1907). *Reducción de Salvajes*. Memoria. Río de Janeiro, Brasil. Recuperado de <https://es.slideshare.net/danidiaz2103/reduccion-de-salvajes-rafael-uribe-uribe>
- Vasco, L. G. (1996). La lucha por las siete llaves: Minorías Étnicas en Colombia. En S. Franco (ed.), *Colombia Contemporánea*. Bogotá, Colombia: IEPRI, Universidad Nacional de Colombia, Ecoe Ediciones.



Esta edición conmemorativa del Bicentenario de Colombia, producto del trabajo de cuatro Universidades, se terminó de imprimir en mayo de 2019 en los talleres de Xpress Estudio Gráfico y Digital SAS, Xpress Kimpres.





